



Это цифровая копия книги, хранящейся для потомков на библиотечных полках, прежде чем ее отсканировали сотрудники компании Google в рамках проекта, цель которого - сделать книги со всего мира доступными через Интернет.

Прошло достаточно много времени для того, чтобы срок действия авторских прав на эту книгу истек, и она перешла в свободный доступ. Книга переходит в свободный доступ, если на нее не были поданы авторские права или срок действия авторских прав истек. Переход книги в свободный доступ в разных странах осуществляется по-разному. Книги, перешедшие в свободный доступ, это наш ключ к прошлому, к богатствам истории и культуры, а также к знаниям, которые часто трудно найти.

В этом файле сохранятся все примечания, комментарии и другие записи, существующие в оригинальном издании, как наименование о том долгом пути, который книга прошла от издателя до библиотеки и в конечном итоге до Вас.

Правила использования

Компания Google гордится тем, что сотрудничает с библиотеками, чтобы перевести книги, перешедшие в свободный доступ, в цифровой формат и сделать их широкодоступными. Книги, перешедшие в свободный доступ, принадлежат обществу, а мы лишь хранители этого достояния. Тем не менее, эти книги достаточно дорого стоят, поэтому, чтобы и в дальнейшем предоставлять этот ресурс, мы предприняли некоторые действия, предотвращающие коммерческое использование книг, в том числе установив технические ограничения на автоматические запросы.

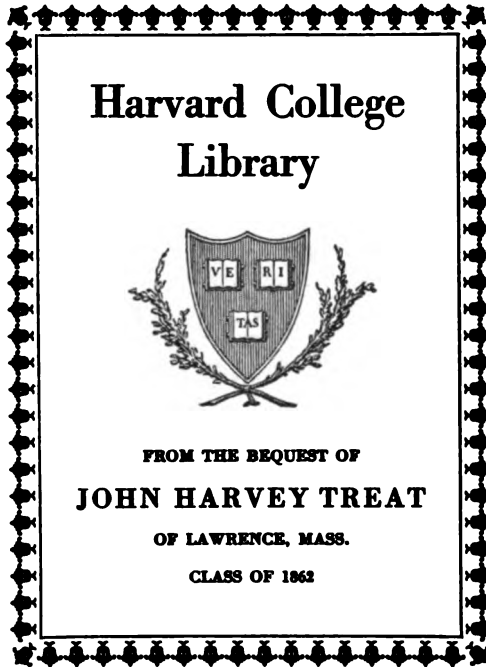
Мы также просим Вас о следующем.

- Не используйте файлы в коммерческих целях.
Мы разработали программу Поиск книг Google для всех пользователей, поэтому используйте эти файлы только в личных, некоммерческих целях.
- Не отправляйте автоматические запросы.
Не отправляйте в систему Google автоматические запросы любого вида. Если Вы занимаетесь изучением систем машинного перевода, оптического распознавания символов или других областей, где доступ к большому количеству текста может оказаться полезным, свяжитесь с нами. Для этих целей мы рекомендуем использовать материалы, перешедшие в свободный доступ.
- Не удаляйте атрибуты Google.
В каждом файле есть "водяной знак" Google. Он позволяет пользователям узнать об этом проекте и помогает им найти дополнительные материалы при помощи программы Поиск книг Google. Не удаляйте его.
- Делайте это законно.
Независимо от того, что Вы используете, не забудьте проверить законность своих действий, за которые Вы несете полную ответственность. Не думайте, что если книга перешла в свободный доступ в США, то ее на этом основании могут использовать читатели из других стран. Условия для перехода книги в свободный доступ в разных странах различны, поэтому нет единых правил, позволяющих определить, можно ли в определенном случае использовать определенную книгу. Не думайте, что если книга появилась в Поиске книг Google, то ее можно использовать как угодно и где угодно. Наказание за нарушение авторских прав может быть очень серьезным.

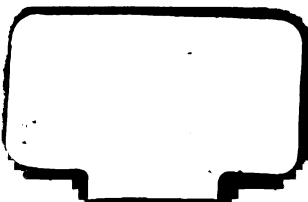
О программе Поиск книг Google

Миссия Google состоит в том, чтобы организовать мировую информацию и сделать ее всесторонне доступной и полезной. Программа Поиск книг Google помогает пользователям найти книги со всего мира, а авторам и издателям - новых читателей. Полнотекстовый поиск по этой книге можно выполнить на странице <http://books.google.com/>

CP 363.5



FROM A COLLECTION OF BOOKS
BOUGHT IN RUSSIA IN 1922 BY
ARCHIBALD CARY COOLIDGE



ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ,

ИЗДАВАЕМЫЙ

ПРИ

ХАРЬКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРІИ.



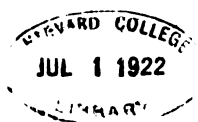
Т. II.—Ч. I.

ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ.



ХАРЬКОВЪ.
Типографія Губернскаго Правленія.
1898.

CP 363.5



TIEN HUA

ОГЛАВЛЕНІЕ

СТАТЕЙ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКОГО ЖУРНАЛА

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

— ❁ Т. II. Ч. I. ❁ —

ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ.

Упанишады Ведъ.—Профессора богословія. Прот. *Т. Буткевича* (стр. 1—35).

Философская основа эволюціи ** (стр. 36—48, 67—78, 108—122, 139—154, 179—200, 224—240, 265—284).

Нѣсколько замѣчаній объ отношеніи исторіи философіи къ богословской наукѣ.—*П. К—ва* (стр. 49—66).

Протоіерей Теодоръ Александровичъ Голубинскій, какъ православно-христіанскій философъ.—*С. Глаголева* (стр. 79—107).

Есть ли какая либо связь между религіозной вѣрой и наукою?—Профессора Кіевской Духовной Академіи.—*П. Линицкаго* (стр. 123—138, 155—178, 201—223).

Законы мышленія съ психологической точки зрѣнія.—*С. Кулюкина* (стр. 241—264, 285—319, 327—343, 396—422) ¹⁾.

Избранные трактаты Плотина.—Профессора *Г. В. Малеванскаго* (стр. 320—326, 344—374, 450—466) ²⁾.

„Теодицея“ Лейбница и критика теодицей Канта.—*А. И—а* (стр. 375—395).

Философія Эдуарда Гартмана.—Профессора Кіевской Духовной Академіи.—*П. Линицкаго* (стр. 423—438, 467—494) ³⁾.

Этика Демокрита по сохранившимся отъ него отрывкамъ.—*Н. Лыткина* (стр. 439—449).

„Новый опытъ о человѣческомъ разумѣ“ Лейбница.—*К. И—на* (стр. 495—524) ⁴⁾.

¹⁾ Продолженіе—и во 2-й части: см. оглавленіе.

²⁾ Тоже.

³⁾ Тоже.

⁴⁾ Тоже.

УПАНИШАДЫ ВЕДЪ.

Въ августѣ 1897 года книгопродавческая фирма Брокгауза извѣстила насъ о томъ, что профессоръ Кильскаго университета *Пауль Деуссенъ* перевелъ съ санскритскаго языка на нѣмецкій шестьдесятъ Упанишадъ Ведъ и что этотъ переводъ уже изданъ въ свѣтъ фирмою Брокгауза въ Лейпцигѣ. Имя профессора Деуссена намъ извѣстно, какъ ученаго специалиста въ области санскритской литературы и философіи религіи. Еще въ 1883 году онъ издалъ въ свѣтъ „Систему Ведантъ“ (нѣчто въ родѣ догматической системы браманства по Санкартѣ); въ 1887 году онъ перевелъ съ санскритскаго языка на нѣмецкій „Сутры Ведантъ“. Затѣмъ намъ извѣстны еще два его сочиненія по философіи: 1. „Элементы метафизики“ и 2. „Всеобщая исторія философіи“. Последнее сочиненіе вышло въ свѣтъ въ 1894 году и его отличительный характеръ состоитъ въ томъ, что въ немъ авторъ обратилъ свое особенное вниманіе на ходъ развитія естественной религіи и въ частности—на религію индійцевъ. Теперь, какъ мы сказали, онъ перевелъ еще съ санскритскаго языка на нѣмецкій и *Упанишадъ Ведъ*. Но чѣмъ былъ вызванъ этотъ новый и—нужно сказать—далеко не легкій трудъ? На западно—европейскіе языки Упанишадъ Ведъ были уже переведены неоднократно. Такъ извѣстны переводы *Комбрука*, знаменитаго англійскаго оріенталиста, долгое время проживавшаго въ Остѣ-Индіи и умершаго въ 1837 году,—*Беттинка*, члена нашей с.-петербургской академіи наукъ и знаменитаго знатока какъ восточныхъ языковъ вообще, такъ и санскритскаго въ особенности,—труды *М. Мюллера*, *Вебера*

и др. И нужно замѣтить, что всѣ существующіе уже переводы *Упанишадъ* признаются почти безупречными и пользуются общимъ довѣріемъ. Правда, не всѣ они одинаково полны; но вѣдь о полномъ собраніи *Упанишадъ* и говорить нельзя, такъ какъ, по единоголасному заключенію знатоковъ санскритской литературы, полное собраніе *Упанишадъ* вообще невозможно, потому что *Упанишадъ* принадлежатъ къ такому роду литературныхъ произведеній, который, не представляя законченнаго цѣлаго, находится постоянно въ процессѣ своего развитія.

Недоумѣніе наше разрѣшилось лишь тогда, когда мы ближе познакомились съ переводомъ *Упанишадъ*, сдѣланнымъ Деуссеномъ. Книга эта посвящена памяти Артура Шопенгауэра. И естественно: никто въ такой мѣрѣ не возбудилъ среди западно-европейскихъ ученыхъ живого интереса къ браманству и буддизму, какъ Шопенгауэръ! Деуссенъ снабдилъ свой переводъ многочисленными, но, къ сожалѣнію, весьма тенденціозными предисловіями, введеніями и примѣчаніями. Изъ нихъ мы узнаемъ, что переводъ *Упанишадъ*, дѣйствительно, оригиналенъ и отличается отъ всѣхъ предшествовавшихъ переводовъ... *цѣлю своего изданія*. Если прежніе переводчики руководились мыслию: „браманство *вмѣсто* христіанства“, то Деуссенъ высказываетъ новое положеніе: „браманство *для* христіанства!“

Свой взглядъ на *Упанишадъ* Ведъ и ихъ значеніе Деуссенъ излагаетъ въ предисловіи къ своему переводу. „Для Ведъ, говоритъ онъ, *Упанишадъ*—то же, что для Библіи—Новый Заветъ; и эта аналогія является (будто-бы) не внѣшнею и случайною, а такою, которая имѣетъ весьма глубокіе корни и основывается на всеобщемъ, въ обѣихъ областяхъ обнаруживающемся законѣ развитія религіозной жизни“.

Это общее положеніе Деуссенъ старается доказать слѣдующими довольно интересными, хотя и явно тенденціозными соображеніями. „Въ дѣтствѣ народовъ,—говоритъ онъ,—религія выставляетъ повелѣнія и заповѣди и даетъ имъ силу чрезъ обѣщаніе награды и угрозу наказанія;—она обращается такимъ образомъ къ эгоизму, который она предполагаетъ собственно какъ сущность естественнаго человѣка и надъ которымъ она не возвышается. Высшая ступень религіознаго сознанія дости-

гается вмѣстѣ съ познаніемъ, что всѣ дѣла, основывающіеся на страхѣ и надеждѣ, какъ побужденія, безцѣльны для вѣчнаго назначенія человѣка, что высшая задача существованія состоитъ не въ удовлетвореніи эгоизма, а въ совершенномъ подавленіи его, и что только въ этомъ (подавленіи эгоизма) чрезъ индивидуальность какъ чрезъ скорлупу открывается наша истинная, божественная сущность. Той дѣтской ступени оправданія дѣлами въ Библии соответствовалъ ветхозавѣтный законъ, а въ Ведахъ то, что индійскіе теологи называютъ Катша-Kāṇḍam (часть дѣлъ), подъ каковымъ названіемъ они разумѣютъ всю литературу гимновъ и браманамовъ за исключеніемъ впутанныхъ мѣстами частей съ характеромъ Упанишадъ. То и другое, Ветхій Завѣтъ и Кармакандамъ Ведъ, возвыщаютъ законъ и поставляютъ на видъ за исполненіе его—награду, за нарушение—наказаніе; и если индійская теорія имѣетъ выгоду, похищая возмездіе по ту сторону бытія и чрезъ это избѣгая конфликта съ опытомъ, который причиняетъ столь много затрудненій ветхозавѣтной теоріи возмездіе, ограниченной *этою* жизнью,—то съ другой стороны отличительнымъ характеромъ библейской праведности отъ закона является то, что она менѣе, чѣмъ индійская, сводится къ обрядовымъ предписаніямъ и вмѣсто этого большее значеніе приписываетъ нравственному „не-наказуемому“ поведенію въ жизни. Для интересовъ человѣческаго сообщества это преимущество весьма велико; но само по себѣ и для моральнаго достоинства поведенія нѣтъ никакого различія, трудится ли безъ усталости человѣкъ въ служеніи воображаемымъ богамъ, или въ служеніи своимъ ближнимъ: пока собственное благо предносится какъ послѣдняя цѣль, то и другое является простымъ средствомъ для этой эгоистической цѣли, а потому, какъ и самыя эта цѣль, съ моральной точки зрѣнія оно—безцѣнно и предосудительно. Это познаніе—продолжаетъ Деуссенъ—прокладываетъ себѣ путь въ Новомъ Завѣтѣ, когда онъ учитъ о безцѣнности, и въ Упанишадахъ, когда они учатъ даже о предосудительности всѣхъ, въ томъ числѣ и самихъ добрыхъ дѣлъ; Новый Завѣтъ и Упанишадъ поставляютъ спасеніе въ зависимость не отъ какого либо дѣйствованія или упущенія, но отъ совершеннаго преобразованія

всего естественнаго человѣка; Новый Заветъ и Упанишадъ понимаютъ это преобразование какъ искупленіе изъ оковъ всей этой, въ эгоизмъ коренящейся, эмпирической реальности. Но почему мы нуждаемся въ искупленіи изъ этого существованія? Потому что оно есть *царство грѣха*, отвѣчаетъ Библія; потому что оно есть *царство заблужденія*, отвѣчаютъ Веды. Первая видитъ поврежденіе въ хотящей, послѣднія—въ познающей части человѣка; первая требуетъ преобразования воли, послѣднія—преобразования познанія. На чьей же сторонѣ правда? Если бы человѣкъ былъ только волею или только познаніемъ, говоритъ Деуссенъ,—то, соотвѣтственно этому, мы высказались бы въ пользу одного или другого пониманія. Но такъ какъ человѣкъ есть вмѣстѣ и хотящее и познающее существо, то тотъ великій переворотъ, въ которомъ Библія и Веды усматриваютъ спасеніе, совершится въ обѣихъ областяхъ: онъ *во-первыхъ*, по библейскому воззрѣнію, размягчитъ сердце закаменѣлое въ естественномъ эгоизмѣ, и сдѣлаетъ его способнымъ къ дѣламъ справедливости, любви и самоотреченія, — а *во-вторыхъ*, рука объ руку съ этимъ, онъ дастъ возможность просіять въ насъ великому, предупредившему ученіе Канта, познанію Упанишадъ, что весь этотъ пространственный, слѣдовательно множественный, слѣдовательно эгоистичный міропорядокъ основывается только на прирожденной намъ по свойству нашего интеллекта иллюзіи (*māyā*), что въ дѣйствительности есть только одно вѣчное, надъ пространствомъ и временемъ, множественностию и бываніемъ возвышающееся существо, которое является во всѣхъ образахъ природы и которое я всецѣло и недѣлимо чувствую и нахожу въ своемъ внутреннемъ существѣ какъ свое собственное *Самъ*, какъ *Атманъ*. Насколько, по великому ученію Шопенгауэра, воля, а не интеллектъ составляетъ сущность человѣка, настолько за христіанствомъ останется преимущество, что его требованіе возрожденія воли есть требованіе собственно центральное и существенное,—но насколько человѣкъ не есть только воля, а вмѣстѣ съ тѣмъ и интеллектъ, настолько то христіанское возрожденіе воли обнаружить себя и въ другую сторону какъ возрожденіе познанія, какъ учатъ о немъ Упанишадъ. „Ты

долженъ любить твоего ближняго какъ самаго себя“, требуетъ Библія; но откуда это требованіе, когда я чувствую себя только въ себѣ, а не въ другомъ? „Потому что“,—такъ въ объясненіе прибавляютъ здѣсь Веды,—„твой ближній въ дѣйствительности есть твое собственное Самъ, а что отдѣляетъ тебя отъ него, есть простой обманъ“.—Какъ въ этомъ случаѣ, такъ и по всѣмъ пунктамъ системы: Новый Заветъ и Упанишадъ, эти два высшіе продукты религіознаго сознанія человѣчества, нигдѣ (если не привязываться къ внѣшней сторонѣ) не находятся въ непримиримомъ противорѣчій, но прекраснѣйшимъ образомъ уясняютъ и восполняютъ другъ друга. Одинъ примѣръ,—говоритъ въ заключеніе Деуссенъ,—можетъ показать, какое значеніе можетъ имѣть ученіе Упанишадъ для развитія нашего христіанскаго сознанія. Христіанство учитъ по своему духу, если не вездѣ по своей буквѣ, что человѣкъ, какъ таковой, способенъ только къ грѣховнымъ, т. е., эгоистическимъ дѣйствіямъ (Рим. 7, 18) и что все доброе, по своему хотѣнію, какъ и совершенію, можетъ быть произведено въ насъ только Богомъ (Фил. 2, 13). Какъ ни ясно представлено это ученіе для всякаго имѣющаго очи, чтобы видѣть, не столько въ отдѣльныхъ изреченіяхъ, сколько напротивъ уже въ цѣлой системѣ какъ таковой,—все таки во всѣ времена тяжело было церкви удовлетвориться имъ; она постоянно имѣла нужду находить лазейку къ синергизму съ его двусмысленными положеніями и оставлять открытою заднюю дверь для какого либо содѣйствія человѣка.—очевидно, потому, что за монергизмомъ, который все доброе сводитъ къ Богу, она видѣла стоящую въ видѣ ужаснаго призрака страшную абсурдность предопредѣленія. И конечно послѣднее является неизбѣжнымъ выводомъ, какъ скоро то, столь глубокое, какъ истинное, христіанское познаніе монергизма соединяютъ съ дошедшимъ изъ Ветхаго Завета іудейскимъ реализмомъ, который противопоставляетъ другъ другу Бога и человѣка какъ двѣ исключаютія себя сущности.—Въ эту темноту проникаетъ (будто бы) для насъ свѣтъ изъ востока, изъ Индіи. Хотя и Павелъ силится отождествить Бога съ *ἁνθρώπος θεοεικός* (1 Кор. 15, 47), хотя и Кантъ старается объяснить странный феноменъ категорическаго им-

ператива въ насъ тѣмъ, что въ немъ человѣкъ, какъ вещь сама въ себѣ, даетъ законъ человѣку, какъ явленію, но что значать эти робкія и боязливыя попытки въ сравненіи съ великимъ, на каждой страницѣ Упанишадъ раскрывающимся основнымъ воззрѣніемъ Ведантъ, что Богъ, Который одинъ только производитъ въ насъ все доброе, не есть, какъ въ Ветхомъ Завѣтѣ, какъ бы другое противустоящее намъ существо, но напротивъ—не лишаясь своей полной противоположности къ нашему поврежденному эмпирическому я (jīva)—есть наше собственнѣйшее, метафизическое я, наше вѣчное, при всѣхъ заблужденіяхъ человѣческой природы, въ невозмутимой святости пребывающее, блаженное, божественное *Самъ*—нашъ *Атманъ*!

И вотъ въ виду столь важнаго „значенія, которое (будто-бы) несомнѣнно имѣютъ Упанишадъ Ведъ для нашего религіознаго и философскаго познанія“ Деуссенъ рѣшился собрать по возможности *все* существующіе нынѣ Упанишадъ Ведъ и въ переводѣ съ санскритскаго на нѣмецкій языкъ предложить ихъ вниманію западноевропейскихъ мыслителей. Предложеніе это, конечно, благовременно: послѣ возбужденія всеобщаго вниманія къ браманству и буддизму, произведеннаго Шопенгауэромъ, кто теперь не увлекается мрачнымъ міровоззрѣніемъ индійскихъ мудрецовъ и кто не старается такъ или иначе идеализировать его, думая найти въ немъ преимущество и превосходство даже предъ ученіемъ Божественнаго Откровенія въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣхъ? Цѣль—указать средства, наиболѣе содѣйствующія „развитію нашего религіознаго и философскаго познанія“, — конечно, благородна и достойна всякаго одобренія; но можно ли къ числу такихъ средствъ отнести ученіе, заключающееся въ Упанишадѣхъ Ведъ?..

Трудно даже дать себѣ вѣрный отчетъ, какое именно тяжелое чувство угнетало нашу душу, когда мы въ первый разъ читали приведенное выше разсужденіе Деуссена о мнимомъ значеніи Упанишадъ Ведъ для нашего христіанскаго религіознаго сознанія. Тамъ все есть, кромѣ правды и желанія объективно и безпристрастно отнестись къ разрѣшенію поставленнаго вопроса. Тамъ можно отмѣтить и односторонніе выводы изъ односторонняго и ложнаго ученія Канта объ автономной

нравственности; тамъ явно проглядываетъ тенденціозное стремленіе отождествить двѣ разнородныя области человѣческаго духа—нравственную дѣятельность и потребность религіознаго взаимоотношенія между человѣкомъ и Божествомъ; тамъ замѣтны слѣды ложнаго протестантскаго ученія объ оправданіи человѣка предъ Богомъ. Но мы не будемъ здѣсь подробно доказывать несостоятельность этихъ предвзятыхъ предположеній, такъ какъ подобный разборъ далеко отвлекъ бы насъ въ сторону отъ нашей прямой задачи. Мы считаемъ достаточнымъ одного указанія на эти ложныя предположенія. Не менѣе ихъ насъ возмущаетъ въ приведенномъ разсужденіи Деуссена поразительное незнаніе или преднамѣренное искаженіе прямого и яснаго ученія Божественнаго Откровенія Ветхаго и Новаго Завѣта. Новый Завѣтъ, говоритъ Деуссенъ, знаетъ только о поврежденіи *воли*, и безъ Упанишадъ Ведъ мы не имѣли бы будто бы никакого понятія о поврежденіи нашего *ума* и нашего *познанія*; но вѣдь каждый христіанинъ, имѣющій только самыя элементарныя свѣдѣнія о христіанскомъ ученіи, скажетъ намъ, что первороднымъ грѣхомъ повреждена не воля только или разумѣніе человѣка, но—*вся природа* его, что Христосъ есть „свѣтъ міру“ (Іоан. 9, 5), „истина“ (14, 6), что Онъ „на то родился и на то пришелъ въ міръ, чтобы свидѣтельствовать объ истинѣ“ (18, 37), что людей, которые „замѣнили истину Божию ложью“ (Рим. 1, 25) и „не заботились имѣть Бога въ разумѣ“, Богъ „предалъ *превратному уму*“ (ст. 28), хотя и „хочетъ, чтобы всѣ люди достигли *познанія истины*“ (1 Тим. 2, 4) и т. п. Деуссенъ утверждаетъ, будто-бы христіанство требуетъ только *искупленія воли*; но каждый христіанинъ знаетъ, что Христосъ искупилъ не волю только, а *всею* падшаго человѣка, и—не отъ грѣха, только но отъ грѣха, проклятія и смерти; что касается въ частности познанія, то ап. Павелъ ясно учитъ (2 Кор. 4, 6), что „Богъ повелѣлъ изъ тмы возсіяť свѣту и озарилъ наши сердца, дабы просвѣтитъ насъ познаніемъ славы Божіей въ лицѣ Іисуса Христа“. По мнѣнію Деуссена христіанская заповѣдь о любви къ ближнему сама по себѣ совершенно непонятна и что христіанское откровеніе не сообщаетъ ничего, что могло бы послужить къ ея

уясненію; только одно ученіе Упанишадъ объ Атманѣ, какъ абсолютномъ началѣ, раскрывающемся во всѣхъ явленіяхъ мірового бытія, способно разъяснить намъ весь глубокий смыслъ этой заповѣди Христовой. На самомъ дѣлѣ только христіанское откровеніе и указываетъ намъ тѣ основанія, по которымъ заповѣдь о любви къ ближнимъ становится понятною и разумною. По его ученію, мы должны любить своихъ ближнихъ потому, что всѣ мы братья по происхожденію отъ одного и того же родоначальника—Адама, что всѣ мы—братья во Христѣ, что, наконецъ, въ ближнихъ мы любимъ Самаго Іисуса Христа, искупившаго насъ Своею кровію (Мѡ. 25, 40. 45). Что же касается ученія Упанишадъ Ведъ, то оно не только не разъясняетъ намъ заповѣди о любви къ ближнему, но совершенно искажаетъ ее, отождествляя любовь къ ближнему съ любовію къ собакамъ, растеніямъ и т. п., такъ какъ, по ученію Упанишадъ, тотъ же самый Атманъ, который, какъ абсолютное начало, проявляется въ жизни людей, то же самое значеніе имѣетъ для животныхъ и растеній. А что сказать о тѣхъ кастахъ, на которыя ученіе Упанишадъ раздѣляетъ всѣхъ людей, какъ на необходимыя ступени проявленія абсолютнаго,—и вслѣдствіе этого значительно суживаетъ границы любви къ ближнему? Наконецъ, Деуссенъ утверждаетъ, будто бы Новый Заветъ отвергаетъ значеніе даже всѣхъ добрыхъ дѣлъ для спасенія и благоугожденія Богу. Очевидно, это—результатъ слѣпотаго слѣдованія протестантскому катихизизу. Ибо кто же не знаетъ словъ Христа: „не всякъ, говорящій Мнѣ: Господи! Господи! войдетъ въ Царство небесное, но исполняющій волю Отца Моего Небеснаго“ (Мѡ. 7, 21)?

Мы не думаемъ, чтобы профессоръ кильскаго университета, специально посвятившій себя изученію философіи *религии*, былъ настолько невѣжественъ въ отношеніи къ христіанскому ученію, какимъ онъ представляется въ приведенномъ выше разсужденіи. Нѣтъ, это—увлеченіе школьно-философскими тенденціями пантеизма ослѣпило глаза Деуссена и заставило его преднамѣренно искажать христіанское ученіе, умалчивая объ одномъ и представляя въ извращенномъ видѣ другое. Явленіе—прискорбное и, къ сожалѣнію среди людей невѣрующихъ и

слѣдующихъ философскимъ ученіямъ враждебнымъ христіанскому теизму—почти обычное или, по крайней мѣрѣ, часто повторяющееся.

Сказаннаго нами мы признаемъ совершенно достаточнымъ для того, чтобы все разсужденіе Деуссена о важномъ значеніи Упанишадъ для развитія нашего христіанскаго религіознаго сознанія признать тенденціознымъ и совершенно неосновательнымъ. Но неосновательность выше приведеннаго разсужденія Деуссена выступить предъ нами еще яснѣе, когда мы поближе познакомимся съ ученіемъ Упанишадъ даже въ переводѣ, который изданъ самимъ Деуссеномъ. Наши претензіи болѣе скромны, чѣмъ увѣреніе Деуссена. Мы ставимъ вопросъ такъ: есть ли вообще въ Упанишадахъ Ведъ что-либо такое, въ смыслѣ естественной философской спекуляціи,—что представляло бы собою какія либо раціональныя основанія для развитія нашего религіозно-философскаго сознанія вообще?

Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ намъ, очевидно, нужно познакомиться съ ученіемъ, которое содержится въ Упанишадахъ Ведъ.

Но что такое Веды вообще и Упанишадъ Ведъ въ частности?

Слово „Веды“ собственно значить—*знаніе, отдѣліе*; отъ одного съ нимъ корня происходятъ греческое *oîda*, латинское *video*, наше русское „*отдавать*“, англійское *vise*, нѣмецкое *weiss* и т. д. Въ частности брамины словомъ *Veda* обозначали священное, богодухновенное вѣдѣніе, которое первоначально долгое время хранилось въ устномъ преданіи и только впослѣдствіи было внесено въ книги. Несомнѣнно, что Веды, написанныя на санскритскомъ языкѣ, уже задолго до Р. Х. вышли изъ народнаго употребленія, послѣ Библіи есть древнѣйшій литературный памятникъ. Его начало, хотя только и въ устной передачѣ, ученые знатоки санскрита относятъ къ 14-му или даже 15-му вѣку до Р. Х. Но основанія для точнаго опредѣленія времени, къ которому нужно отнести начало происхожденія Ведъ, чрезвычайно шатки. Такъ о преданіи самихъ индійцевъ, на которое долгое время опирались ученые, нечего, конечно, и говорить. Дѣлать заключеніе на основаніи астрономическихъ данныхъ, по которымъ появленіе Ведъ можно

было бы относить къ 1400 г. до Р. Х. мы также не имѣемъ права, потому что эти данныя заключаются въ памянникахъ довольно поздняго происхожденія; а если бы кто сталъ вѣрить такъ называемому календарю Ведъ, то, пожалуй, отнесъ бы начало происхожденія Ведъ къ 2780 году до Р. Х. На времясчисленіе *буддистовъ* также нельзя опираться, потому что оно само по себѣ признается вообще невѣроятнымъ. Наконецъ древность индійскихъ Ведъ стараются доказать еще тѣмъ, что въ 4-мъ вѣкѣ до Р. Х. уже жилъ систематическій санскритскій грамматикъ—*Панини*; но слишкомъ слабы и гипотетичны основанія, по которымъ время жизни Панини полагаютъ именно въ 4-мъ вѣкѣ до Р. Х.

Индійскія Веды состоятъ изъ четырехъ сборниковъ, заключающихъ въ себѣ всѣ индійскія писанія, почитаемыя богодухновенными (Шрути). Сборники эти суть слѣдующіе: 1) *Ригведы*, 2) *Самаведы*, 3) *Яджурведы*, 4) *Атарваведы*.

Такое дѣленіе Ведъ обусловливается главнымъ образомъ различнымъ служеніемъ древне-индійскихъ жрецовъ, участвовавшихъ въ торжественномъ жертвоприношеніи Сомы. Жрецъ *Готаръ*, обращавшійся обыкновенно къ богамъ чрезъ речитативное пѣніе стиховъ—*риковъ*, пользовался при этомъ Ригведами, которыя и представляютъ собою, собственно, сборникъ такого рода стиховъ или риковъ. Жрецъ *Удхатаръ* пѣлъ извѣстныя гимны или пѣсни (*Sâman*) во время самаго жертвоприношенія, выбирая ихъ изъ *Самаведъ*, которыя и суть не что иное какъ сборникъ такого рода пѣсней или гимновъ. *Яджурведами*, какъ сборникомъ различныхъ извлеченій (*yajus*), употреблявшихся при жертвоприношеніяхъ, пользовался жрецъ *Адхварью*, который совершалъ самое жертвоприношеніе и при этомъ то шопотомъ, то полугромко произносилъ эти изреченія: Верховный жрецъ—*Браманъ* никогда не принималъ личнаго и непосредственнаго участія въ жертвоприношеніяхъ, хотя онъ управлялъ и руководилъ какъ всѣми подчиненными ему жрецами, такъ и обрядами жертвоприношеній. Онъ долженъ былъ хорошо знать всѣ три указанныя *веды*, хотя ни одна изъ нихъ и не служила для него руководствомъ, какъ для другихъ жрецовъ. Только въ позднѣйшее время такъ называемыя *Атарваведы*—сборникъ различныхъ сказаній апо-

критическаго характера—были признаваемы спеціальнымъ руководствомъ верховнаго жреца—Браманна.

Каждая изъ трехъ первыхъ Ведъ въ свою очередь подраздѣляется на три отдѣла: *Саманту*, т. е. сборникъ содержащій гимны, пѣсни, изреченія и стихи,—*Браманамъ* или богословское изъясненіе гимновъ и изреченій, указывающее, какъ именно слѣдуетъ пользоваться этими гимнами и изреченіями при жертвоприношеніяхъ и *Сутрамъ* или руководство въ общей или сокращенной формѣ воспроизводящее содержаніе *Браманамъ* и обобщающее его въ извѣстной системѣ. *Браманамъ* въ свою очередь распадается на три отдѣла: *види* (предписаніе), *артавада* (объясненія экзегетическаго, мифологическаго и полемическаго характера) и *Веданта* или *Упанишады*, которыя въ систематическомъ видѣ предлагаютъ богословско-философское ученіе индійской мудрости о сущности вещей и смыслѣ міровой жизни.

Мы остановимъ свое вниманіе только на послѣднемъ отдѣлѣ Ведъ, т. е. *Ведантахъ* или *Упанишадахъ Ведъ*.

Характеристично самое названіе этого отдѣла. Слово *Веданта* значитъ „конецъ Ведъ“ въ смыслѣ завершенія индійской философской мудрости, *Упанишада* значитъ „таинственное заведеніе“ или „таинственное наставленіе“. Такое названіе этого отдѣла Ведъ объясняется тѣмъ, что заключающееся въ немъ ученіе наставникъ преподавалъ не всѣмъ ученикамъ своей школы, а только нѣкоторымъ избраннымъ и при томъ—въ послѣднее время предъ окончаніемъ ими курса своего ученія.

Точно опредѣлить число Упанишадъ невозможно по причинѣ уже указанной нами, а потому и у изслѣдователей санскритской литературы оно опредѣляется весьма различно. Обыкновенно полагали, что всѣхъ вообще Упанишадъ 52; Деуссенъ насчиталъ ихъ въ числѣ 60; Альбрехтъ Веберъ насчитываетъ 95 Упанишадъ; по Вальтеру Эллиоту—ихъ 123, по Тейлору—108, по М. Мюллеру—149, по Бурнеллю—170, по Бюллеру и Кильгорну—235 и т. д. Послѣ этого становится только непонятнымъ, какимъ образомъ Деуссенъ могъ увѣрять читателей въ своемъ предисловіи, что онъ собралъ и перевелъ на нѣмецкій

языкъ *есть* Упанишады, какія только существуютъ въ обширной индійской литературѣ Ведъ.

Въ изданіи Деуссена помѣщено только одиннадцать Упанишадъ, относящихся къ древнимъ Ведамъ (т. е. Ригведамъ, Самаведамъ и Яжурведамъ) и пользовавшихся всеобщимъ уваженіемъ среди индійцевъ; всѣ же остальные Упанишады въ количествѣ 49 принадлежатъ къ Атарваведамъ, которыя самыми браминами отнесены къ числу апокрифическихъ писаній, и серьезными, способными къ философскому мишленію индійцами не были признаваемы за богодухновенныя, такъ какъ они были наполнены всякаго рода формулами для волхвованій и заклинаній и потому были предназначены лишь для частнаго, домашняго, а не общественнаго богослужебнаго употребленія.

Главный предметъ Упанишадъ составляетъ выясненіе *пантеистическаго* понятія объ абсолютномъ началѣ, раскрывающемся въ бываніи или-что то же—въ предметахъ и явленіяхъ внѣшняго міра, который насъ окружаетъ. Это абсолютное начало въ Упанишадахъ Ведъ называется различно: Брама или Атманъ („Самъ“ или „Сущность“) Асатъ (не существующее), Сатъ (существующее) и Атшарамъ (постоянно неизмѣнное).

Замѣчательно, что въ древнѣйшей части Упанишадъ, именно въ той, которая относится еще къ Ригведамъ и явно заключаетъ въ себѣ слѣды первоначальнаго *преданія*, Брама или Атманъ представляется какъ бы существомъ *личнымъ*, размышляющимъ, и даже *творцомъ* міра. Вотъ что разсказывается, напр., въ Айтарейѣ—Упанишадѣ о сотвореніи міра и чело-вѣка, о троицкомъ рожденіи Атмана и о сознаніи, какъ сущности Атмана.

1.

1. Вначалѣ этотъ міръ былъ только *Атманъ*; не было ничего другого,—чтобы открыть глаза. Онъ помыслилъ: „я хочу создать міры!“

2. Тогда онъ создалъ эти міры: влажность, свѣтоты пространства, преходящее, воды. Влажность—это по ту сторону неба; небо есть ея почва.—Свѣтоты пространства суть воздушное пространство.—Преходящее есть земля. Что подъ нею, это—воды.

3. Онъ помыслилъ: „Вотъ уже существуютъ міры; теперь я хочу создать стражей этихъ міровъ! „И онъ досталъ изъ водъ *Пурушу* (мужа) и сформировалъ его.

4. Онъ высидѣлъ его (на яйцахъ); когда онъ высиживалъ его, ротъ его раскрылся какъ яйцо, изъ рта вышла рѣчь, изъ рѣчи—*Аgni* (огонь);

нось раскрылся, изъ носа вышла *Прана* (вдыханіе), изъ дыханія—*Vayu* (воздухъ);

глаза раскрылись, изъ глазъ вышло зрѣніе, изъ зрѣнія—*Aditya* (солнце, „вѣчное“);

уши раскрылись, изъ ушей вышелъ слухъ, изъ слуха—*Дишъ* (пространство, страны свѣта);

кожа раскрылась, изъ кожи вышли волоса, изъ волосъ—травы и деревья;

сердце раскрылось, изъ сердца вышелъ *Манасъ* (начало жизни), изъ *Манаса*—луна;

пупъ раскрылся, изъ пупа вышла *Апана* (выдыханіе), изъ *Апаны*—*Мритью*—(смерть)

.
.¹⁾

2.

2. Послѣ того, какъ эти божества были созданы, они были изринуты въ этотъ великій океанъ; онъ отдалъ ихъ въ жертву голода и жажды. Тогда они сказали ему: „Избери намъ мѣстопробываніе, въ которомъ бы мы могли постоянно жить и ѣсть пищу!“

2. Вотъ онъ вывелъ предъ ними корову; но они сказали: „Ея для насъ недостаточно.“—Тогда онъ вывелъ предъ ними лошадь; но они сказали: „ея для насъ недостаточно“.

3. Тогда онъ вывелъ предъ ними человѣка. И они сказали: „да, это удалось прекрасно.“ Ибо человѣкъ удался прекрасно. Онъ сказалъ имъ: „Такъ войдите теперь въ него какъ въ мѣсто вашего пребыванія“.

4. Тогда случилось, что

¹⁾ Опускаемъ двѣ строки, такъ какъ въ нихъ рѣчь идетъ о неудобной для печати части тѣла, изъ которой вышли міровыя воды.

Агни какъ рѣчь вошла въ его уста,
 Вайю какъ Прана вошла въ его ность,
 Адитя какъ зрѣніе вошла въ его глаза,
 Дишъ какъ слухъ вошелъ въ его уши,
 Травы и деревья, какъ волосы, вошли въ его кожу,
 Луна какъ Манасъ вошла въ его сердце,
 Мритью какъ Апана вошла въ его пупъ,
 Воды

5. Тогда сказали ему голодъ и жажда: „Избери мѣстопробываніе также и для насъ!“ Но онъ сказалъ: „Вамъ я позволяю имѣть наслажденіе въ этихъ божествахъ; въ этихъ божествахъ я дѣлаю васъ участниками“.—Отъ этого происходитъ, что для какого бы божества ни была приготовляема пища, въ ней при этомъ являются участниками голодъ и жажда.

3.

1. Онъ помыслилъ: „Вотъ существуютъ теперь міры и стражи міровъ; теперь я хочу создать для нихъ пищу!“

2. И онъ высидѣлъ воды; изъ нихъ, когда онѣ были высижены, вышелъ образъ. Образъ, который тогда вышелъ,—это и есть пища.

3. Когда она была создана, она вздумала убѣжать отъ него; тогда онъ старался поймать ее рѣчью, но онъ не могъ поймать ее рѣчью; если бы онъ поймалъ ее рѣчью, то насыщеніе достигалось бы однимъ изреченіемъ пищи;

4. тогда онъ старался поймать ее дыханіемъ, но онъ не могъ поймать ее дыханіемъ; если бы онъ поймалъ ее дыханіемъ, то насыщеніе достигалось бы чрезъ простое дыханіе (нюханіе) пищи;

5. тогда онъ старался поймать ее глазомъ, но онъ не могъ поймать ее глазомъ; если бы онъ поймалъ ее глазомъ, то насыщеніе достигалось бы чрезъ простое глядѣніе на пищу;

6. тогда онъ старался поймать ее ухомъ, но онъ не могъ поймать ее ухомъ; если бы онъ поймалъ ее ухомъ, то насыщеніе достигалось бы чрезъ простое слышаніе пищи;

7. тогда онъ старался поймать ее кожей, но онъ не могъ

поймать ее кожею; если бы онъ поймалъ ее кожею, то насыщеніе достигалось бы чрезъ простое осязаніе пищи;

8. тогда онъ старался поймать ее Манасомъ, но онъ не могъ поймать ее Манасомъ; если бы онъ поймалъ ее Манасомъ, то насыщеніе достигалось бы чрезъ простое размысленіе о пищѣ;

9.

10. Тогда онъ старался поймать ее выдыханіемъ,—и онъ проглотилъ ее. Поэтому что есть вѣтеръ, то есть побѣдитель питанія (это, по объясненію переводчика, игра словъ между *avaṇat* и *vāṇu*), что есть вѣтеръ, то есть приобрѣтатель пищи (игра словъ между *vāṇu* и *anpāṇu*).

11. Онъ помыслилъ: „какъ это (т. е. человѣческій составъ) могло бы существовать безъ меня?“ И онъ помыслилъ: Какимъ путемъ я долженъ войти въ него?“ И онъ помыслилъ: „Если чрезъ рѣчь говорится, чрезъ Прану вдыхается, чрезъ глазъ зрится, чрезъ ухо слышится, чрезъ кожу чувствуется, чрезъ Манасъ мыслится, чрезъ Апану выдыхается, чрезъ..... изливается,—такъ кто же я?“

12. Тогда раскололъ онъ здѣсь темя и вошелъ чрезъ эту дверь. Эта дверь называется *Vidriti* (головной шовъ, буквально—„расколъ“) и она есть мѣсто блаженства. Три мѣста жительства имѣетъ онъ и три мѣста сна (бодрствованіе, сновидѣніе и глубокій сонъ); онъ живетъ здѣсь (въ глазѣ, при бодрствованіи), и живетъ здѣсь (въ Манасѣ, при сновидѣніи), и живетъ здѣсь (въ эфирѣ сердца, при глубокомъ снѣ).

13. Родившись, онъ обозрѣвалъ существа,—и говорилъ: „Что хотѣло здѣсь объявить себя отличнымъ (отъ меня)?“ Но онъ призналъ все таки этого человѣка наиболѣе проникнутымъ Браною.

И онъ сказалъ: „Его избралъ я“ (*idam adarṣam*).

14. Поэтому онъ называется *Idan-dra*; ибо дѣйствительно онъ называется *Idandra*; но его, который называется *Idandra*, они называютъ *Indra* таинственнымъ образомъ; ибо боги также любятъ таинственное,—боги также любятъ таинственное.

Мы привели здѣсь въ буквальный переводъ три *канды* первой Упанишады. Въ нихъ, безъ сомнѣнія, рѣчь идетъ о твореніи міра и человѣка. Но какъ оно представлено здѣсь смутно, неясно и грубо! И сколько усилій и натяжекъ было употреблено европейскими почитателями индійскихъ Ведъ, чтобы придать этому миенческому повѣствованію Упанишадъ смыслъ философской спекуляціи! По ихъ истолкованію, снисходительно принятому и нѣкоторыми православными богословами ¹⁾, основная мысль этого индійскаго „миѳа—та, что сущность природы пораждаетъ изъ себя основные, простѣйшіе элементы, или силы, которыя, затѣмъ, формируются въ опредѣленный видъ и осложняются постепенно. Пуруша или перво-духъ, произшедшій изъ вѣчнаго (это—вода-то?) безформеннаго бытія,— есть олицетвореніе животворной, производительной силы природы, одушевляющаго начала жизни. Это моментъ выхода космической сущности изъ состоянія безразличія и безформенности. Общая сущность въ актѣ происхожденія вселенной представляется живою, отрѣшившеюся отъ своего неподвижнаго бытія“.

Такое объясненіе, очевидно, только искусственно и съ большими натяжками можетъ быть навязано индійскому миѳу. И было бы даже странно предполагать самую возможность подобной философской спекуляціи съ ея ученіемъ о „сущности вещей“ въ то отдаленное отъ насъ время, къ которому обыкновенно относятъ индійскій миѳъ о твореніи міра и человѣка. Кромѣ того, приведенное нами и современное намъ истолкованіе этого миѳа, предложенное первоначально европейскими пантеистическими мыслителями, оставляетъ безъ разясненія многое. Оно даже не разясняетъ намъ того, что это за бессмысленная ловля пищи, предпринятая Атманомъ, и какимъ образомъ, не поймавъ ее ртомъ, Атманъ могъ проглотить ее выдыханіемъ? Оно не разясняетъ намъ даже и того, зачѣмъ понадобилось Атману входить въ человѣка чрезъ трещину черепа, если человѣкъ можетъ чувствовать, размышлять и познавать уже при посредствѣ одного Манаса и безъ всякаго содѣйствія Атмана?

¹⁾ Срв. Хрисанова Религін древ. міра. Т. I. Спб. 1873. стр. 234.

Деуссенъ утверждаетъ, что ученіе Упанишадъ имѣетъ весьма важное значеніе для нашего религіозно-философскаго развитія вообще и для нашего христіанскаго пониманія въ частности. Но что особенно важнаго для нашего религіозно-философскаго развитія можно находить въ приведенномъ браманскомъ мнѣніи? Можно ли это сказаніе Упанишадъ о твореніи міра и человѣка даже сравнивать съ библейскимъ повѣствованіемъ—яснымъ, точнымъ, не требующимъ никакого аллегорическаго или искусственнаго перетолкованія, вѣрнымъ себѣ и находящимъ для себя подтвержденіе въ новѣйшихъ результатахъ естествознанія и въ частности—астрономіи и геологіи ¹⁾?

По нашему мнѣнію, приведенное сказаніе Упанишадъ Ведъ о твореніи міра и человѣка понять и оцѣнить не трудно: оно есть не что иное какъ затемненное и искаженное народное преданіе ясно изложеннаго въ Библии Божественнаго Откровенія о сотвореніи міра и первыхъ людей. Въ немъ важно, что Богъ представляется еще личнымъ и самосознающимъ *творцомъ* міра, а міръ *твореніемъ* Его; что же касается сказанія о томъ, какъ Атманъ чрезъ темя вошелъ въ человѣка, то это также есть не что иное, какъ грубое и искаженное преданіе о Божественномъ дѣйствіи, выраженномъ въ Библии словами: „И создалъ Господь Богъ человѣка изъ праха земнаго, и вдунулъ въ лице его дыханіе жизни, и сталъ человѣкъ душею живою“ (Быт. 2, 7).

Въ Упанишадахъ Ведъ, принадлежащихъ къ болѣе позднему времени, идея Атмана, какъ личнаго и живого Бога и Творца міра, утрачивается. Правда, онъ остается еще началомъ и душею міровой жизни, но полнаго своего выраженія достигаетъ только въ самосознаніи человѣка, подобно тому, какъ въ новѣйшее время учили Гегель о своей абсолютной идеѣ и Шопенгауэръ—о своей абсолютной волѣ. Эта мысль высказывается уже въ третьей *адьяѣ* Упанишадъ Ведъ, обыкновенно относимой еще къ Ригъ—Ведамъ.

1. „Кто есть сей (котораго позналъ Вамадева)? Мы чтимъ

¹⁾ Срв., напр. соч. Фэйе „Происхожденіе міра“. Спб. 1892.

его какъ Атмана.—Который изъ двухъ (по толкованію Деуссена: индивидуальный или высочайшій) есть этотъ Атманъ“?

Тотъ ли это, чрезъ котораго видимъ образъ, или тотъ, чрезъ котораго слышимъ звукъ, или тотъ, чрезъ котораго обоняемъ запахъ, или тотъ, чрезъ котораго выражаемъ рѣчь, или тотъ, чрезъ котораго различаемъ сладкое и несладкое?

2) Что есть это сердце и Манасъ, обдумываніе, выдумываніе, сомнѣніе, размышленіе, разсудокъ, пониманіе, рѣшеніе, намѣреніе, желаніе, страсть, воспоминаніе, представленіе, сила, жизнь, любовь, воля,—все это суть имена сознанія.

3) Это—Брама, это—Индра, это—Прайапати, это—всѣ боги, это—пять элементовъ—земля, вѣтеръ, эфиръ, вода, свѣты, это—малыя живыя существа и что даже подобно имъ, — это—сѣмена одного и другого рода, это—рожденное изъ яйца, рожденное изъ утробы матери, рожденное изъ пота, рожденное отъ вѣтви, это—кони, быки, люди, слоны, это—все, что живетъ, что идетъ и течетъ, и что неподвижно,—все это управляется сознаніемъ, корень имѣетъ въ сознаніи; сознаніемъ управляется міръ, сознаніе есть его основаніе, *сознаніе есть Брама!*

4) Восходя изъ этого міра при посредствѣ этого сознаннаго Атмана, онъ (Вамадева) въ томъ небесномъ мірѣ достигъ всѣхъ желаній и сталъ безсмертнымъ,—сталъ безсмертнымъ. *Омъ!* да, пусть будетъ такъ“!

Атманъ, какъ слѣпое и безсознательное начало органической жизни, трижды рождается въ каждомъ человѣкѣ. Объ этомъ говорится во второй *адъяйѣ* въ Айтарейѣ—Упанишадѣ. Въ каждомъ мужѣ Атманъ находится отъ начала какъ его зародышъ и передается женѣ въ *первомъ* рожденіи; *второе* рожденіе Атмана это—воспріятіе его отъ мужа женою; *третье* —передача его дитяти чрезъ посредство матери. Къ сожалѣнію, это ученіе о троякомъ рожденіи Атмана въ человѣкѣ Упанишада излагаетъ въ такой формѣ, которая не вполне прилична для ея буквального перевода.

Въ дальнѣйшихъ Упанишадахъ Атманъ уже совершенно отождествляется съ Брамию и понятіе о немъ выражается въ той

формѣ, которая наиболѣе соотвѣтствовала извѣстному періоду богопочитанія языческихъ индійцевъ. Такъ, въ одиннадцати кандахъ третьей прапатаки такъ называемой Шандогья-Упанишадъ, относящейся къ Самаведамъ, изъ періода почитанія небесныхъ свѣтилъ, предлагается ученіе объ Атманѣ или Брамѣ, какъ *міровомъ солнцѣ*, а естественное солнце признается единственною формою его явленія. Впослѣдствіи, съ измѣненіемъ религіозно-философскаго міровоззрѣнія, сами брамины стали стыдиться такого ученія о Брамѣ, почему въ одиннадцатой кандѣ, которая, по нашему мнѣнію, есть уже позднѣйшая прибавка, мы и читаемъ просьбу какого то брамина не особенно разглашать столь невыгодное для браманства ученіе объ Атманѣ или Брамѣ.

„Это ученіе (говорить какой-то индійскій мудрецъ) богъ Брама возвѣстилъ Прайяпати, Прайяпати—Ману, Ману—тварямъ; это ученіе Аддалакъ Аруни, какъ старшему сыну, сообщилъ его отецъ какъ браманъ. Поэтому его долженъ передавать только старшему сыну его отецъ какъ браманъ или по крайней мѣрѣ—довѣренному ученику, но никому другому, кто не есть старшій сынъ или довѣренный ученикъ“.

Тѣмъ не менѣе, не смотря на эту просьбу, представленіе объ Атманѣ или Брамѣ, какъ *міровомъ солнцѣ*, не исчезло изъ сознанія индійцевъ. Мы встрѣчаемъ это ученіе также и въ Майтраянѣ—Упанишадѣ. Здѣсь (въ седьмой Прапатакѣ) Атманъ снова представляется только какъ *міровое солнце*, а всѣ боги,—Метра, Стомы, Саманы, времена года, дыханіе жизни, божескія, демоническія и земныя существа—только какъ его *лучи*, исходящіе отъ него на востокъ, югъ, сѣверъ, западъ, вверхъ и внизъ и потомъ опять возвращающіеся въ него, а въ концѣ этой прапатаки Атманъ, отождествляясь съ богомъ Агни, прямо оказывается *огнемъ* (7, 7), пылающимъ *пламенемъ*.

Въ Яжурведахъ, въ седьмомъ браманамъ Бригадараньяки—Упанишадъ, Брама представляется уже какъ *молнія*. Тамъ мы читаемъ слѣдующее:

„Брама ради отвязыванія (по толкованію Деуссена, „ради его искупительнаго значенія“..?) есть *молнія*, такъ говорятъ они (брамины). Молнія отвязываетъ отъ зла того, кто знаетъ, что Брама есть молнія; ибо Брама есть *молнія*.“

Признавая Брамою солнце браманы обращались обыкновенно къ нему съ молитвою о прощеніи грѣховъ, о томъ, чтобы дѣти не умирали прежде отца и матери, и чтобы жизнь сына была продолжительною. Такъ въ Каузитаки—Упанишадѣ (7) говорится слѣдующее:

„Теперь слѣдуютъ три почитанія всепобѣждающаго Каузитаки.

Всепобѣждающій Каузитаки имѣлъ обыкновеніе почитать восходящее солнце, подпоясавшись жертвеннымъ шнуромъ и принеся воду, и трижды отливъ отъ нея въ сосудъ, говорилъ ему: „Ты—поднимающійся, уничтожь мои грѣхи!“ И такимъ же образомъ къ полуденному солнцу: „Ты—уничтожитель, уничтожь мои грѣхи!“ И такимъ же образомъ къ заходящему солнцу: „Ты—спускающійся, уничтожь же мои грѣхи!“ Тогда солнце уничтожало всѣ грѣхи, которые онъ совершалъ днемъ и ночью. Равнымъ образомъ, кто знаетъ это и такимъ образомъ чтить солнце, у того оно уничтожаетъ всѣ грѣхи, которые онъ дѣлаетъ днемъ и ночью.“

Брама или Атманъ, какъ олицетвореніе первоначально молніи, а потомъ солнца, воспѣвается и во всѣхъ гимнахъ, посвященныхъ Рудрѣ, этому древнему предшественнику Шивы (въ Ниларудрѣ—Упанишадѣ).

Вмѣстѣ съ измѣненіемъ представленія объ Атманѣ между позднѣйшими индійцами—браманами стало распространяться и измѣненное сказаніе о сотвореніи міра и человѣка. Такія сказанія мы встрѣчаемъ въ Бризадараньякѣ—Упанишадѣ и въ Пурушасуктамѣ. Въ Бризадараньякѣ—Упанишадѣ излагается слѣдующее сказаніе:

„1. Въ началѣ этотъ міръ былъ только Атманъ, въ образѣ человѣка. Онъ посмотрѣлъ вокругъ себя: но не увидѣлъ ничего кромѣ самаго себя. Тогда онъ воззвалъ въ началѣ: „это—я!“ Откуда произошло имя Я.—Поэтому и теперь, когда зовутъ кого-либо, онъ прежде всего говоритъ: „Это—Я!“ и потомъ уже называетъ другое имя, которое онъ носить.—Такъ какъ прежде всего этого онъ *сжегъ* сначала всѣ грѣхи, то онъ называется *Пуруш-а* (человѣкъ, духъ). Истинно онъ *сжигаетъ* того, который желаетъ быть предъ нимъ,—кто это знаетъ.

2. Тогда онъ боялся; поэтому и всякій боится, когда онъ—

одинъ только. Но онъ помыслилъ: „чего я долженъ былъ бы бояться, когда кромѣ меня нѣтъ ничего другого?“ Вслѣдствіе этого исчезъ его страхъ; ибо чего онъ боялся бы? Страхъ вѣдь существуетъ только предъ вторымъ.

3. Но онъ не имѣлъ также и радости; поэтому и никто не имѣетъ радости, когда онъ одинокъ. Тогда онъ пожелалъ второго. Онъ былъ такъ великъ какъ женщина и мужчина, когда они держатъ себя въ объятіяхъ. Это, свою самость, онъ раздѣлилъ на двѣ части; отъ этого произошли супругъ и супруга. Поэтому и тѣло это по своей самости есть полуразрѣвъ; такъ именно объяснилъ Яжуавалькья. Вотъ почему это пустое пространство здѣсь восполняется чрезъ женщину.—Съ нею онъ вступилъ въ супружество; отъ этого произошли люди.

4. Но она помыслила: „Какъ онъ можетъ быть со мной въ супруществѣ, послѣ того какъ онъ произвелъ меня изъ самаго себя? Хорошо! я скроюсь! „Тогда она стала коровою; а онъ сталъ быкомъ и вступилъ съ нею въ супружество. Отъ этого произошелъ рогатый скотъ.—Тогда она стала кобылою; а онъ сталъ жеребцомъ; она сдѣлалась ослицею, онъ осломъ и сходился съ нею. Отъ этого произошли однокопотныя животныя.—Она сдѣлалась козою, онъ—козломъ; она—овцою, онъ—бараномъ и сходился съ нею; отъ этого произошли козы и овцы. Такъ случилось, что все, что паруется, не исключая даже и муравьевъ, все это сотворилъ онъ.

5. Тогда онъ позналъ: „Истинно я самъ есмь твореніе; ибо я создалъ весь этотъ міръ“. Такъ произошло имя—твореніе. Тотъ, по истинѣ, есть творецъ въ этомъ его твореніи, кто его знаетъ“....

Нѣтъ никакого сомнѣнія, что боготвореніе солнца, молніи, огня, благотворныхъ и разрушительныхъ силъ природы, смѣнившее первоначальное, хотя и неясное вѣрованіе въ бытіе единого, личнаго и живого Бога, не могло удовлетворить самому естественному требованію религіознаго сознанія. Явились попытки—неудовлетворительное религіозное вѣрованіе въ обоготворенную природу и ея силы замѣнить такимъ естественнымъ мировоззрѣніемъ, которое болѣе соответствовало бы строгому единству человѣческаго сознанія. Религіозное вѣрованіе мало-

по-малу должно было уступить свое мѣсто чисто философскому міровоззрѣнію и притомъ именно—пантеистическому чрезъ промежуточный пунктъ грубаго, а потому и непродолжительнаго дуализма. Атманъ теперь признается уже хотя и абсолютнымъ но безличнымъ началомъ всего мірового бытія. Переставъ быть предметомъ религіознаго почитанія, безличный Атманъ или Брами, какъ субъектъ познанія, хотя и является предположеніемъ всякаго познанія и дѣятельности всѣхъ органовъ, но самъ по себѣ онъ просто непознаваемъ; онъ постижимъ только для того, въ комъ онъ пробуждается какъ его Атманъ (самость). Такъ во второй кандѣ Кены—Упанишады мы читаемъ:

„Если ты думаешь, что ты его хорошо знаешь, то это—обманъ; ты такимъ образомъ знаешь только форму явленія Брами,—что ты отъ него (какъ почитающій субъектъ) и что есть отъ него между богами (какъ объектъ почитанія). Слѣдовательно ты долженъ изучать его еще далѣе.

„Я думаю все таки, что я его знаю!

Правда, я его совершенно не знаю, но вѣдь я не знаю и того, что я его не знаю! Кто объ насъ что либо знаетъ, знаетъ его, но онъ не знаетъ, что онъ его не знаетъ“.

„Только кто его не знаетъ, тотъ его знаетъ, кто его знаетъ, тотъ его не знаетъ,—онъ не познается познающимъ и познается не познающимъ!

Въ комъ онъ пробуждается, тотъ его знаетъ и находитъ безсмертіе; что онъ есть самъ въ себѣ, то даетъ ему силу; что онъ это знаетъ, это даетъ ему безсмертіе.

Кто нашелъ его здѣсь, тотъ обладаетъ истиною; кто не нашелъ его здѣсь, для того это—великій ущербъ. Въ каждомъ существѣ ощущаетъ его мудрый и становится чрезъ это безсмертнымъ, оставляя этотъ міръ“.

То же самое ученіе о непостижимости Брами, который есть объектъ какъ знанія, такъ и незнанія встрѣчается и во многихъ другихъ Упанишадахъ Ведъ, напр. въ Шветашваторѣ-Упанишадѣ (IV) въ Катакѣ-Упанишадѣ (IV) и т. п.

Первоначально Брами, повидимому, былъ признаваемъ только принципомъ органической жизни,—по крайней мѣрѣ, его отождествляли съ праною (вдыханіемъ). Каузитаки-Упанишада, вторая Адъяйя:

1.

„Прана есть Брама, такъ говорилъ Каузитаки. Этой Пранѣ какъ Брамѣ Манасъ служить вѣстникомъ, глазъ—стражемъ, ухо—сообщителемъ, рѣчь—служанкою. Истинно, кто знаетъ, какимъ образомъ этой Пранѣ какъ Брамѣ Манасъ служить вѣстникомъ, у того нѣтъ недостатка въ вѣстникахъ; какимъ образомъ глазъ служить ей стражемъ, у того нѣтъ недостатка въ стражахъ; какимъ образомъ ухо служить ей сообщителемъ, у того нѣтъ недостатка въ сообщителяхъ; какимъ образомъ рѣчь служить ей служанкою, у того нѣтъ недостатка въ служанкахъ.

Этой Пранѣ, какъ Брамѣ, безъ всякой ея просьбы, всѣ тѣ божества (Манасъ, глазъ, ухо, рѣчь) приносятъ дары. Такъ всѣ существа, безъ всякой просьбы, приносятъ дары тому, кто это знаетъ.

Ея Упанишада (тайное рѣшеніе)—не просить“.

2.

„Прана есть Брама, такъ говорилъ Пайнгья. Вокругъ этой Праны, какъ Брамъ, выше рѣчи положенъ глазъ, выше глаза положено ухо, выше уха положенъ Манасъ, выше Манаса положена Прана.

Этой Пранѣ, какъ Брамѣ, безъ всякой ея просьбы, всѣ тѣ божества (Манасъ, глазъ, ухо, рѣчь) приносятъ дары“ и т. д.

Согласно съ такимъ отождествленіемъ Брамъ съ Праною или принципомъ органической жизни древніе браминны обыкновенно указывали на сердце какъ на мѣсто его пребыванія (см. напр. Шандайя-Упанишаду VIII. 1—6).

Какое важное значеніе браминскіе мудрецы приписывали Брамѣ, какъ Пранѣ или принципу органической жизни, показываетъ содержаніе третьей адгйи Каузитаки-Упанишады:

„1. Случилось, что Пратардана, сынъ Диводазы, благодаря борьбѣ и мужеству, достигъ до прекраснаго жилища Индры.

Индра сказалъ ему: „Пратардана, выбери себѣ желаніе!“

Пратардана сказалъ: „Ты самъ выбери для меня, что считаешь наиболѣе спасительнымъ для людей!“

Но Индра сказалъ: „Высшій не выбираетъ для низшаго! Выбери самъ только; ибо ты вѣдь ниже меня“. Такъ говорилъ Индра.

Пратардана однако-же не позволилъ себѣ отступить отъ истины; ибо истина есть Индра.

Тогда Индра сказалъ ему: „Такъ познай меня! Ибо это я считаю для человѣка наиболѣе спасительнымъ, чтобы онъ позналъ меня. Хотя я умертвилъ трехголоватаго сына Твастара и Арунмуковъ и выбросилъ дикимъ собакамъ кающихся, хотя разрушая многіе союзы, я пронзилъ на небѣ Праладовъ, въ воздушномъ пространствѣ Пауломовъ, но отъ этого у меня не искривился ни одинъ волосъ,—и также кто меня познаетъ, для того поистинѣ ни чрезъ какое дѣло не уменьшится его міръ (его мѣсто на небѣ), ни чрезъ воровство, ни чрезъ умерщвление плода во чревѣ, ни чрезъ матереубійство, ни чрезъ отцеубійство, и если онъ даже совершилъ злое, темный цвѣтъ не сойдетъ съ его лица.

2. И онъ (Индра) сказалъ:

„Я—*дыханіе жизни* (Прана); почитай меня какъ сознаніе самости (grajñátman), какъ жизнь какъ безсмертное. Прана есть жизнь, а жизнь—Прана. Ибо пока въ этомъ тѣлѣ пребываетъ Прана, до тѣхъ поръ длится и жизнь; чрезъ Прану вѣдь въ этомъ мірѣ достигается непреходящее бытіе, а чрезъ сознаніе (grajña)—истинное познаніе. Кто меня почитаетъ какъ жизнь, какъ безсмертное, тотъ въ этомъ мірѣ достигаетъ полной продолжительности жизни, а въ небесномъ мірѣ онъ достигнетъ безсмертія, непреходящаго состоянія“.

(Пратардана сказалъ:) „Нѣкоторые учатъ, что жизненныя силы сходятся въ единство; ибо никто не можетъ одновременно другъ съ другомъ привести къ сознанію чрезъ рѣчь имя, чрезъ глазъ—образъ, чрезъ ухо—звукъ и чрезъ Манасъ—мысль; но такъ какъ напротивъ жизненныя силы сходятся въ единство, то онѣ одна за другою все это приводятъ къ сознанію; и когда рѣчь говоритъ, то за нею (по объясненію Деуссена: вмѣстѣ съ нею) говорятъ всѣ жизненныя силы; и когда глазъ смотритъ, то за нимъ смотрятъ всѣ жизненныя силы, и когда ухо слушаетъ, то за нимъ слушаютъ всѣ жизненныя силы, и когда

Манасъ мыслить, то за нимъ мыслятъ всѣ жизненныя силы, и когда дыханіе дышетъ, то за нимъ дышатъ всѣ жизненныя силы“.

„Во всякомъ случаѣ это такъ“, сказалъ Индра.

„Но все таки, продолжалъ онъ, между жизненными силами существуетъ ранговый порядокъ. 3. Именно

живутъ вѣдь безъ рѣчи, ибо мы видимъ нѣмыхъ,
живутъ вѣдь безъ зрѣнія, ибо мы видимъ слѣпыхъ,
живутъ вѣдь безъ слуха, ибо мы видимъ глухихъ,
живутъ вѣдь безъ Манаса, ибо мы видимъ глупцовъ,
живутъ вѣдь съ отрѣзанными руками,

живутъ вѣдь съ отрѣзанными ногами, ибо мы видимъ таковыхъ, но *Прана*, *Прайнатманъ* есть то, что охватываетъ и поднимаетъ тѣло, поэтому ее должно чтить такъ *Уктамъ*.

Это есть проникновеніе всѣхъ жизненныхъ силъ въ Пранѣ.

Но что есть *Прана*, то есть *Прайна* (сознаніе), а что есть *Прайна*, то есть *Прана*.

И это есть его воззрѣніе, это есть его познаніе: когда человѣкъ заснулъ такъ, что не созерцаетъ никакого образа въ сновидѣніи, тогда онъ также сталъ и единствомъ въ этой *Пранѣ*; тогда въ него входитъ,

рѣчь со всѣми именами,
глазъ со всѣми образами,
ухо со всѣми звуками,

Манасъ со всѣми мыслями.

А когда кто либо пробуждается, тогда происходитъ, что подобно тому, какъ изъ пылающаго огня сыпятся искры во всѣ стороны, изъ этого Атмана выступаютъ всѣ жизненныя силы, смотря по ихъ мѣстонахожденію, изъ жизненныхъ силъ (рѣчи, глаза, уха, Манаса) боги (Агни, Сурья, Дишагъ, Кандрамагъ), изъ боговъ—міры (имена, образы, звуки, мысли).

Прана, *Прайнатманъ* есть то, что охватываетъ и поднимаетъ это тѣло, поэтому ее должно чтить какъ *Уктамъ*.

Это есть проникновеніе всѣхъ жизненныхъ силъ въ Пранѣ.

Но что есть *Прана*, то есть *Прайна* (сознаніе), а что есть *Прайна*, то есть *Прана*.

И это есть ея доказательство, ея познаніе: когда человѣкъ

страдая и будучи готовымъ умереть, постигается слабостью, впадаетъ въ безсознательность, а люди говорятъ, что его духъ исчезъ, онъ не слышитъ, не видитъ, не говоритъ, не мыслитъ, —тогда онъ такъ же въ этой Пранѣ сталъ единствомъ; тогда входитъ въ него

рѣчь со всѣми именами,
глазъ со всѣми образами,
ухо со всѣми звуками,
Манасъ со всѣми мыслями,

и если онъ выходитъ изъ этого тѣла, то онъ выходитъ со всѣми ими“

Такое же ученіе объ Атманѣ предлагается и въ 6-мъ браманамъ первой Адъайѣ въ Бригадараньякѣ—Упанишадѣ.

Впрочемъ, въ большинствѣ Упанишадъ Атманъ, отождествленный съ Брамой или Рудрою, признается принципомъ не только органической жизни, но и всего бытія вообще и притомъ въ чисто пантеистическомъ смыслѣ, какой мы встрѣчаемъ у Спинозы, Шопенгауэра или Гартмана. Такъ въ Атарваширѣ, —Упанишадѣ мы читаемъ слѣдующее:

„Омъ! Однажды случилось, что боги пришли къ небесному міру. И они спрашивали Рудру: „Кто ты?“—И онъ сказалъ: „Я тотъ единый, который былъ сначала, я существую и буду существовать. Нѣтъ никого другого, кромѣ меня. Я—тотъ, который извнутри проникъ внутрь, который проникъ даже во внутренность пространства. Я вѣченъ и невѣченъ, открытъ и неоткрытъ, Брама и Не-Брама. Я—восточный и западный, я—южный и сѣверный, я—нижній и верхній, я—страны и не-страны. Я—мужескій и средній и женскій. Я—Савитри и Гайатри, я—Триштубы, Ягаты и Ануштубы. Я—призракъ и я—истина, Я—огонь Гаргапатя и Дакшина и Агаванійя. Я—корова и буйволица. Я—Ришъ, Яжусъ, я Саманъ и я—Атарванжирь. Я—древнѣйшій, благороднѣйшій, я—ваилучшій. Я—вода и я—огонь, я сокрытъ въ колотыхъ дровахъ. Я—непреходящее и я переходящее. Я—цвѣтокъ Лотоса. Я—сильное, я—въ срединѣ и снаружи, я—рожденный на востокъ свѣтъ. Я—все, я—бесконечное. Всѣмъ становится такъ же и тотъ,

кто знаетъ меня. Тотъ знаетъ боговъ и всѣ Веды съ Ведантами. И я—это; посредствомъ своей силы я насыщаю Брамъ чрезъ брамановъ, корову чрезъ быковъ, брамановъ чрезъ браманское достоинство, жертвенныя снѣди чрезъ жертвенныя снѣди, жизнь чрезъ жизнь, истину чрезъ истину, право чрезъ право“. Тогда случилось, что боги опрашивали Рудру, что боги созерцали Рудру, что боги обсуждали Рудру, что боги съ поднятыми руками прославляли Рудру“.

Интересное ученіе о Брамѣ и пути къ нему содержится въ Шандогѣ—Упанишадѣ.

Десятая Кганда.

1. Упаковала, потомокъ Камалы, какъ браманскій ученикъ жилъ у Сатьякамы, сына Явалы. Двѣнадцать лѣтъ онъ приносилъ ему свой жертвенный огонь, затѣмъ онъ приказалъ поклоняться другимъ ученикамъ, а ему не захотѣлъ позволить кланяться.

2. Тогда сказала ему его жена: „Ученикъ скорбитъ; онъ вѣдь приносилъ огонь; смотри, чтобы огни, помимо тебя, не стали говорить ему; преподай ему науку“. Но онъ не хотѣлъ ее преподавать ему, а пошелъ по странѣ.

3. Тогда ученикъ заболѣлъ и не хотѣлъ ѣсть. Жена учителя сказала ему: „Ѣшь же, ученикъ; почему ты не ѣшь?“ Но онъ сказалъ: „Ахъ въ человѣкѣ много похотей! Я совершенно боленъ; я не могу ѣсть“.

4. Тогда говорили огни между собою: „Ученикъ скорбитъ, а вѣдь онъ приносилъ насъ. Давайте, преподадимъ ему науку!“ И они говорили ему:

5. „Брама есть жизнь, Брама есть радость, Брама есть широта“.—Но онъ сказалъ: „Я знаю, что Брама есть жизнь, но что онъ есть радость и широта, этого я не знаю“. Они сказали: „Истинно, широта—это есть радость, а радость—это есть широта“. И они объяснили ему, какимъ образомъ Брама есть жизнь и широкое пространство.

Одиннадцатая Кганда.

1. Затѣмъ одинъ огонь, называемый *Гарпанатъ*, научалъ его: „Земля, огонь, пища и солнце суть мои образы. Но мужъ котораго видятъ въ солнцѣ, это—я и я—онъ“.

2. (Хоръ огней): „Кто этотъ огонь, такъ зная, чтить, тотъ отвращаетъ злодѣяніе, для того оно далеко, тотъ достигнетъ полнаго возраста, тотъ будетъ жить долго, племя того не прекратится; тому мы помогаемъ въ этомъ мірѣ и въ томъ мірѣ, кто это, такъ зная, чтить“.

Двѣнадцатая Кганда.

Другой огонь, называемый *Анваларьяпакана*, научалъ его такъ: „Вода, страны свѣта, звѣзды и мѣсяцъ суть мои образы. Но мужъ, котораго видятъ въ мѣсяцѣ, это—я, а я—онъ“.

2. (Хоръ огней): „Кто это, зная такъ, чтить, тотъ отвращаетъ злодѣяніе, для того оно далеко, тотъ достигнетъ полнаго возраста, тотъ будетъ жить долго, его потомство не прекратится; тому, кто это, такъ зная, чтить, мы помогаемъ въ этомъ мірѣ и въ томъ мірѣ“.

Тринадцатая Кганда.

1. Затѣмъ научалъ его третій огонь, называемый *Алаванія*: „Дыханіе, эфиръ, небо и молнія суть мои образы. Но мужъ, котораго видятъ въ молніи, это—я, а я—онъ“.

2. (Хоръ огней): „Кто это, такъ зная, чтить, тотъ отвращаетъ злодѣяніе, для того оно далеко, тотъ достигнетъ полнаго возраста, тотъ будетъ жить долго, его потомство не прекратится; тому кто это, такъ зная, чтить, мы помогаемъ въ этомъ мірѣ и въ томъ мірѣ“.

Четырнадцатая Кганда.

1. И они тогда сказали ему: „Теперь, Упакозала, дорогой, ты знаешь ученіе о насъ и объ Атманѣ. А путь къ нему укажетъ тебѣ учитель“.

Какъ его учитель возвратился, учитель сказалъ ему: „Упакозала“!

2. И онъ отвѣчалъ и сказалъ: „Господинъ учитель“!—Но онъ сказалъ: „Твое лицо, любезный мой, блеститъ какъ у такого, который знаетъ Брахму. Кто научилъ тебя? А онъ притворился и сказалъ: „Кто же могъ научить меня? Они здѣсь,

конечно, такъ выглядываютъ и не выглядываютъ иначе“; такъ сказалъ онъ и указалъ на огни.—„Что они сказали тебѣ, мой милый“?

3. И онъ отвѣчалъ ему: „Такъ и такъ“. Тогда учитель сказалъ: „Они тебѣ сообщили только свои міровыя пространства, ведущія къ нему; а я хочу сказать тебѣ объ немъ самомъ; какъ на листкѣ цвѣтка Лотоса не держится вода, такъ никакое злое дѣйствіе не коснется того, кто таковое знаетъ“.—И онъ сказалъ: „Господинъ учитель пусть мнѣ расскажетъ объ немъ“! И онъ сказалъ ему:

Пятнадцатая Кганда.

1. „Мужъ, котораго видятъ въ глазѣ, это—Атманъ“, такъ онъ говорилъ, „это—бессмертное, безстрашное, это—Брама. Поэтому даже, если жиръ или вода входитъ въ глазъ, то оно течетъ по щекамъ.

2. Его называютъ убѣжищемъ любви, потому что онъ есть убѣжище всякой любви. Убѣжище всякой любви есть тотъ, кто это знаетъ.

3. Его называютъ также княземъ любви (буквально: предводитель любви), ибо всякую любовь онъ ведетъ; всякую любовь ведетъ тотъ, кто это знаетъ.

4. Онъ называется также княземъ блеска, ибо блеститъ во всѣхъ мірахъ; во всѣхъ мірахъ блеститъ тотъ, кто это знаетъ.

5. Поэтому когда таковыя умерли,—пусть ихъ погребаютъ или не погребаютъ, они входятъ въ лучъ, изъ луча въ день, изъ дня въ свѣтлую половину мѣсяца, изъ свѣтлой половины мѣсяца въ полугодъ, гдѣ солнце подвигается на сѣверъ, изъ полугода въ годъ, изъ года въ солнце, изъ солнца въ луну, изъ луны въ молнію;—тамъ есть мужъ, который не таковъ, какъ человѣкъ; 6. онъ ведетъ ихъ въ Брамъ это—путь боговъ, путь Брамъ. Для тѣхъ, которые имъ идутъ, нѣтъ ни какого возврата къ этому земному водовороту,—нѣтъ ни какого возврата“.

Въ Бригадараньякѣ—Упанишадѣ, въ четвертой Адгьяѣ, первомъ браманамъ предлагается критическая оцѣнка шести наиболѣе распространенныхъ понятій о Брамѣ.

1. „Однажды Янака, царь Видеги, велъ бесѣду. Случилось,

что Вайнавалькья пришелъ къ нему. Онъ сказалъ ему: Вайнавалькья, зачѣмъ ты пришелъ? Нужны ли тебѣ коровы или вопросы съ положительными рѣшеніями?—„То и другое, великій князь“, такъ сказалъ онъ.

2. „Что тебѣ сказалъ уже кто либо другой, то позволь намъ выслушать!“ такъ говорилъ Вайнавалькья.—„Итванъ, потомокъ Шилины, сказалъ мнѣ, что Брама есть рѣчь“.—„Какъ говорить тотъ, кто имѣетъ мать, имѣетъ отца, имѣетъ учителя, такъ сказалъ это потомокъ Шилины, что Брама есть рѣчь; ибо онъ могъ бы подумать: кто не можетъ говорить, что имѣетъ тотъ? А назвалъ ли онъ тебѣ также его точку опоры и его мѣстопробываніе?“—„Онъ мнѣ ихъ не называлъ“. „Тогда дѣло стоитъ только на одной ногѣ, великій князь“.—„Такъ скажи же намъ объ нихъ ты, Вайнавалькья!“—„Рѣчь дѣйствительно есть его точка опоры, пространство (эиръ)—его мѣстопробываніе; но его самого должно чтить какъ познаніе“.—„Въ чемъ состоитъ его познаніе, о Вайнавалькья?“—„Также въ рѣчи, о великій князь“, такъ говорилъ онъ, „ибо чрезъ рѣчь, великій князь, познается надлежащее, Ригведы, Яжурведы, Самаведы, пѣсни Атарваны и Ангирь, рассказы, исторіи, науки, тайныя ученія, стихи, изреченія, изложенія и объясненія, принесенное въ жертву и подаренное, ѣда и питье, этотъ міръ и тотъ міръ и всѣ существа; чрезъ рѣчь также, великій князь, познается Брама, рѣчь такимъ образомъ, великій князь, есть наивысшій Брама! Кого рѣчь не оставляетъ, къ тому стекаются всѣ существа, а, ставши богомъ, онъ идетъ къ богамъ, кто, зная таковое, то чтить“.—„Тысячу коровъ съ однимъ быкомъ, какъ я слона дарю я тебѣ“, такъ говорилъ Янака, царь Видеги.—Но онъ, Вайнавалькья, сказалъ: „Мой отецъ думалъ: прежде наученія не слѣдуетъ брать“.

3. „Что тебѣ сказалъ уже кто-либо иной, то позволь намъ выслушать!“ такъ говорилъ Вайнавалькья.—„Уданка, потомокъ Шульбы, сказалъ мнѣ, что Брама есть жизнь“.—„Какъ говорить кто-либо, который имѣетъ мать, имѣетъ отца, имѣетъ учителя, такъ сказалъ тебѣ это потомокъ Шульбы, что Брама есть жизнь; ибо онъ могъ бы подумать, кто не живетъ, что тотъ имѣетъ? А назвалъ ли онъ тебѣ также его точку опоры и его

мѣстопребываніе?“—„Онъ мнѣ ихъ не называлъ“.—„Тогда дѣло стоитъ только на одной ногѣ, великій князь“.—„Такъ скажи намъ о нихъ ты, Вайнавалькья!“—„Жизнь дѣйствительно есть его точка опоры, пространство—его мѣстопребываніе; его самого должно чтить какъ любовь“.—„Въ чемъ состоитъ его любовь, Вайнавалькья?“—„Также въ жизни, великій князь“, такъ говорилъ онъ, „ибо по любви къ жизни, великій князь, приносить жертвы за того, за кого не слѣдуетъ приносить жертвъ, принимаютъ, чего не слѣдуетъ принимать, и если питаютъ страхъ предъ умерщвленіемъ, къ которому все таки прійдутъ, то это, великій князь, также по любви къ жизни; жизнь такимъ образомъ, великій князь, есть наивысшій Брама! Кого не оставляетъ жизнь, къ тому стекаются всѣ существа, а ставши богомъ, онъ идетъ къ богамъ, кто, таковое зная, то чтить“.—„Тысячу коровъ съ однимъ быкомъ, какъ и одного слона я дарю тебѣ“, такъ говорилъ Янака, царь Видеги.—„Но онъ, Вайнавалькья, сказалъ: „Мой отецъ думалъ: прежде наученія не слѣдуетъ брать“.

4. „Что тебѣ сказалъ уже кто либо другой, то позволь намъ выслушать“, такъ говорилъ Вайнавалькья.—„Барку, потомокъ Вришны, сказалъ мнѣ, что Брама есть глазъ“.—„Какъ говорить кто-либо, который имѣетъ мать, имѣетъ отца, имѣетъ учителя, такъ сказалъ это потомокъ Вришны, что Брама есть глазъ; ибо онъ могъ бы подумать,—кто не видитъ, что имѣетъ тотъ? А называлъ ли онъ также тебѣ его точку опоры и его мѣстопребываніе?“—„Онъ мнѣ ихъ не называлъ“.—„Тогда дѣло стоитъ только на одной ногѣ, великій князь“.—„Такъ скажи же намъ объ нихъ ты, о Вайнавалькья!“—„Дѣйствительно, глазъ есть его точка опоры, пространство—его мѣстопребываніе; его самого должно чтить какъ истину“.—„Въ чемъ состоитъ его истина, о Вайнавалькья?“—„Также въ глазѣ, великій князь“, такъ говорилъ онъ, „ибо кто увидѣлъ что-либо глазами, великій князь, къ тому говорятъ: видѣлъ ли ты его? и если онъ говоритъ: я видѣлъ это!—то это и есть истина; такимъ образомъ, великій князь, глазъ есть наивысшій Брама! Кого не оставляетъ глазъ, къ тому стекаются всѣ существа, а ставши богомъ, онъ входитъ къ богамъ, кто, таковое зная, то чтить“.

—„Тысячу коровъ съ однимъ быкомъ, какъ и одного слона я дарю тебѣ“, такъ говорилъ Янака, царь Видеги. — Но онъ, Вайнавалькья, сказалъ: „Мой отецъ думалъ, что прежде поученія не слѣдуетъ брать“.

5. „Что сказалъ уже тебѣ кто-либо иной, то позволь намъ выслушать“, такъ говорилъ Вайнавалькья. — „Гардабгивипита, потомокъ Беарадвайи, сказалъ мнѣ, что Брама есть ухо.“ — „Какъ говорить кто-либо, который имѣетъ мать, имѣетъ отца, имѣетъ учителя, такъ сказалъ это потомокъ Бгарадвайи, что Брама есть ухо; ибо онъ могъ бы подумать, кто не слышитъ, тотъ что имѣетъ? А назвалъ ли онъ тебѣ также его точку опоры и его мѣстопребываніе?“ — „Онъ мнѣ ихъ не называлъ“. — „Тогда дѣло стоитъ только на одной ногѣ, великій князь“. — „Такъ скажи же намъ объ нихъ ты, о Вайнавалькья!“ — „Ухо дѣйствительно есть его точка опоры, пространство—его мѣстопребываніе, его самого должно чтить какъ безконечность“. — „Въ чемъ состоитъ его безконечность, о Вайнавалькья?“ — „Въ странахъ свѣта, великій князь“, такъ говорилъ онъ, „отсюда происходитъ, великій князь, что въ какую сторону свѣта постоянно можно идти, въ той не приходятъ ни къ какому концу, ибо страны свѣта безконечны. Но страны свѣта, великій князь, суть ухо, слѣдовательно, великій князь, ухо есть наивысшій Брама! Кого ухо не оставляетъ, къ тому стекаются всѣ существа, а ставши богомъ, онъ входитъ къ богамъ, кто, таковое зная, то чтить“. — „Тысячу коровъ съ однимъ быкомъ, какъ и слона дарю я тебѣ“, такъ говорилъ Янака, царь Видеги. — Но онъ, Вайнавалькья, сказалъ: „Мой отецъ думалъ, что прежде наученія не слѣдуетъ брать“.

6. „Что тебѣ уже сказалъ кто либо другой, то позволь намъ выслушать“, такъ говорилъ Вайнавалькья. — „Сатьякама, сынъ Явалы, сказалъ мнѣ, что Брама есть Манасъ“. — „Какъ говорить кто-либо, который имѣетъ мать, имѣетъ отца, имѣетъ учителя, такъ сказалъ это сынъ Явалы, что Брама есть Манасъ; ибо онъ могъ бы подумать, кто не имѣетъ Манаса (разсудка), что онъ такое? А назвалъ ли онъ тебѣ также его точку опоры и его мѣстопребываніе?“ — „Онъ мнѣ ихъ не называлъ“. — „Тогда дѣло стоитъ только на одной ногѣ, великій князь“. — „Такъ

скажи же намъ объ нихъ ты, о Вайнавалькья!“—„Манасъ, дѣйствительно, есть его точка опоры, а пространство—его мѣстопробываніе, его самого должно чтить какъ наслажденіе“. „Въ чемъ состоитъ его наслажденіе, о Вайнавалькья?“ „Также въ Манасѣ, великій князь“, такъ говорилъ онъ, „ибо чрезъ Манасъ, великій князь, можно броситься къ женщинѣ и родить съ нею сына, который похожъ на тебя; это есть наслажденіе; такимъ образомъ Манасъ, о великій князь, есть наивысшій Брама! Кого не оставляетъ Манасъ, къ тому стекаются всѣ существа, а, ставши богомъ, онъ входитъ къ богамъ, кто, таковое зная, то чтить“.—„Тысячу коровъ съ однимъ быкомъ, какъ и одного слона дарю я тебѣ, такъ говорилъ Янака, царь Видеги. Но онъ, Вайнавалькья, сказалъ: „Мой отецъ думалъ, что прежде наученія не слѣдуетъ брать“.

7. „Что тебѣ уже сказалъ кто либо иной, то позволь намъ выслушать“, такъ говорилъ Вайнавальня. „Видагдга, потомокъ Шакалы, сказалъ мнѣ, что Брама есть сердце“.—„Какъ говорить кто либо, который имѣетъ мать, имѣетъ отца, имѣетъ учителя, такъ сказалъ это потомокъ Шакалы, что Брама есть сердце, ибо онъ могъ бы подумать, кто не имѣетъ сердца, что онъ такое? Но назвалъ ли онъ тебѣ также его точку опоры, его мѣстопробываніе?“—„Онъ мнѣ не называлъ ихъ“.—„Тогда дѣло стоитъ только на одной ногѣ, великій князь“.—„Такъ скажи же намъ объ нихъ ты, о Вайнавалькья“.—„Сердце дѣйствительно, есть его точка опоры, пространство—его мѣстопробываніе, его самого должно чтить какъ постоянство“.—„Въ чемъ состоитъ его постоянство, о Вайнавалькья?“—„Такъ же въ сердцѣ, о великій князь“, такъ онъ говорилъ, „ибо сердце, о великій князь, есть точка опоры всѣхъ существъ, сердце, великій князь, есть мѣстопробываніе всѣхъ существъ, въ сердцѣ, великій князь, обоснованы всѣ существа; такимъ образомъ сердце, великій князь, есть наивысшій Брама! Кого не оставляетъ сердце, къ тому стекаются всѣ существа, а, ставши богомъ, онъ входитъ къ богамъ, кто таковое зная, то чтить“.—„Тысячу коровъ съ однимъ быкомъ, какъ и одного слона дарю я тебѣ“, такъ говорилъ Янака, царь Видеги. Но онъ, Вайнавалькья, говорилъ: „Мой отецъ думалъ, что прежде наученія не слѣдуетъ брать“.

Въ Атмѣ-Упанишадѣ, какъ и въ другихъ мѣстахъ, предлагается ученіе о трехъ Атманахъ или самостяхъ,—внѣшнемъ Атманѣ или тѣлѣ, внутреннемъ Атманѣ или индивидуальной душѣ и наивысшемъ Атманѣ или наивысшемъ Брамѣ. Но, даже по замѣчанію самаго переводчика Упанишадъ—Деуссена (стр. 620), оно изложено въ весьма сухомъ схоластическомъ видѣ и ограничивается однимъ перечисленіемъ составныхъ частей, свойствъ и функцій трехъ указанныхъ Атмановъ.

Въ нѣкоторыхъ Упанишадахъ Атманъ обозначается односложнымъ словомъ *Омъ*, выражающимъ простое утвержденіе, какъ русское *да!* Такъ, въ Тайттирьѣ—Упанишадѣ, въ восьмой Анувакѣ мы читаемъ:

„Звукъ *Омъ* есть Брама, звукъ *Омъ* есть весь этотъ міръ. Если говорятъ *Омъ*, то это обозначаетъ снисходительное дѣйствіе, и также когда говорятъ Адварью (жрецъ): „О! позволь выслушать обращеніе“, то Агни выслушиваетъ его. *Ом'омъ* они (жрецы) поютъ Саманы, *Ом'омъ* они произносятъ въ видѣ речитатива Састры, *Ом'омъ* зоветъ Брама, *Ом'омъ* Вайамана даетъ одобреніе. *Омъ* говоритъ браманъ также и тогда, когда онъ хочетъ речитативомъ читать Веды: „я хотѣлъ бы достигнуть Брамъ“. И онъ достигаетъ Брамъ.

Въ Майтрайанѣ—Упанишадѣ:

„Истинно, сущность находящагося въ пространствѣ ээира есть тотъ слогъ *Омъ*.... Но почему онъ (Атманъ) называется молніе—подобнымъ звукомъ *Омъ*?—Потому что онъ, едва произнесенный, молніеподобно освѣщаетъ все тѣло. Поэтому чрезъ звукъ *Омъ* слѣдуетъ чтить ту неизмѣримую силу (т. е. Атмана“).

Въ Пратяѣ—Упанишадѣ (V, 1—7) утверждается, что „звукъ *Омъ* есть высшій и низшій Брама“ и что только чрезъ этотъ звукъ въ настоящей жизни „можно освободиться отъ зла, какъ змѣя освобождается отъ своей кожи“, а послѣ смерти—возсоединиться „съ духомъ, обитающимъ въ замкѣ“.

То же самое ученіе объ *Омѣ* можно читать въ Атарвашикѣ—Упанишадѣ, въ Брамавидѣ и др.

Мы изложили все, чтò, по нашему мнѣнію, заслуживаетъ нѣкотораго вниманія въ 60-ти Упанишадахъ, переведенныхъ

Деуссеномъ на нѣмецкій языкъ. Все остальное, какъ, напр., ученіе о четырехъ ногахъ Атмана, о формахъ его явленія, о путяхъ къ Брамѣ, о переселеніи душъ, о погруженіи въ Брамъ и т. п.,—или общеизвѣстно или не представляетъ никакого интереса, напоминая скорѣе отрывки изъ Талмуда, чѣмъ серьезныя философскія разсужденія.

Теперь спрашивается, что въ Упанишадахъ есть такого, что могло бы содѣйствовать развитію нашего религіозно-философскаго сознанія? Можно ли тѣ безсмысленныя выдержки, которыя мы привели изъ Упанишадъ въ буквальномъ переводѣ, даже сравнивать только съ ученіемъ христіанскаго Божественнаго Откровенія?

Деуссенъ, безъ сомнѣнія, симпатизируетъ пантеистическому ученію Упанишадъ. Но каждому, знакомому даже съ популярнымъ изложеніемъ исторіи развитія философствующей мысли, должно быть хорошо извѣстно, что пантеизмъ есть непримиримый врагъ Богооткровеннаго ученія, а потому, по самому существу своему, онъ не можетъ восполнять его, какъ то утверждаетъ Деуссенъ.

Въ заключеніе намъ слѣдовало бы показать, что *пантеистическое* мировоззрѣніе Упанишадъ совершенно несостоятельно предъ судомъ научной объективной критики и далеко не объясняетъ того, что думаетъ объяснить. Но объ этомъ такъ уже много было писано и безсодержательность браманства такъ ясно и наглядно обнаружена, что мы ничего не могли бы прибавить новаго отъ себя въ сравненіи съ сказаннымъ другими.

Свою задачу мы исполнили. Въ русскомъ интеллигентномъ обществѣ съ интересомъ говорятъ объ Упанишадахъ Ведъ, переведенныхъ Деуссеномъ на нѣмецкій языкъ. Нѣкоторые лица высказывали даже сожалѣніе, что такой „драгоцѣнный памятникъ“ древне-индійской мудрости до сихъ поръ не найдеть русскаго переводчика. Пусть же судятъ наши читатели, стоятъ ли хлопотать объ этомъ.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ.*

ФИЛОСОФСКАЯ ОСНОВА ЭВОЛЮЦИИ.

Предлагаемое сочинение принадлежит перу известнаго англійскаго геолога и климатолога, одно изъ главныхъ произведеній котораго, „Развитіе звѣздъ“ (Stellar Evolution and its relations to geological time), уже нѣсколько лѣтъ тому назадъ переведено на русскій языкъ. Кроль—эволюціонистъ, но его настоящая книга есть оригинальная и настойчивая критика механическихъ принциповъ эволюціонизма. Допуская всѣ общепринятые факторы эволюціи, онъ однако считаетъ ихъ недостаточными для полнаго объясненія этого процесса и пытается открыть тѣ причины, которыя опредѣляютъ и регулируютъ ихъ взаимодействіе. Этимъ онъ ставитъ на очередь вопросъ, который постоянно игнорируется эволюціонистами, но который имѣетъ первостепенную важность для философской теоріи эволюціи. Рѣшеніе указаннаго вопроса Кроль находитъ въ системѣ физическаго и біологическаго „детерминизма“, который въ концѣ концовъ приводитъ его къ телеологіи и теизму. Попытка обосновать телеологическое мировоззрѣніе на идеѣ, которая обыкновенно считается враждебной телеологіи, составляетъ главную своеобразность и главный интересъ его теоріи.

Идея физико-біологическаго детерминизма побуждала Кроля выяснить свое отношеніе также къ психологическому детерминизму, и онъ посвятилъ этому вопросу VI главу своей книги („Determination: misconceptions regarding its nature“) и особое Приложение („Determination in relation to Free-will“). Въ общемъ, онъ, конечно, и здѣсь высказывается въ пользу детерминизма, но высказывается осторожно и старается отдѣлать вопросъ о детерминаціи воли отъ „детерминацій“ явленій природы. Такъ-какъ его разсужденія о свободѣ воли не имѣютъ прямого отношенія къ проблемѣ органической эволюціи, которая составляетъ предметъ настоящаго сочиненія, и при томъ не заключаютъ въ себѣ ничего новаго, то мы сочли возможнымъ совершенно опустить упомянутую главу и Приложение.

П. Соколовъ.

Предисловіе автора.

Въ настоящемъ сочиненіи разсматривается не столько эволюція въ обычномъ смыслѣ этого слова, сколько тѣ основные принципы, на которыхъ утверждается ученіе объ эволюціи. Вопросъ объ отношеніи физико - біологическаго детерминизма къ эволюціи и ко всему процессу органической природы, составляющій главную задачу этой книги, занималъ меня еще въ 1848 году. Свои взгляды по этому предмету я кратко высказалъ девять лѣтъ спустя въ небольшомъ анонимномъ сочиненіи о теизмѣ, которое въ настоящее время уже давно вышло изъ продажи ¹⁾. Потомъ они были изложены полнѣе въ статьѣ: „ѣмъ обусловливается молекулярное движеніе“, напечатанной въ іюльской книжкѣ журнала „Philosophical Magazine“ за 1872 годъ, а еще подробнѣе въ „British Quarterly Review“, Январь 1883 годъ, въ статьѣ подъ заглавіемъ: „Невозможность механическаго объясненія эволюціи“ (Evolution by force Impossible).

Настоящее сочиненіе не имѣетъ спекулятивнаго или гипотетическаго характера. Читатель увидитъ, что всѣ главные выводы въ немъ сдѣланы исключительно на основаніи фактовъ и общихъ законовъ. Большинство ихъ является въ той или другой формѣ необходимымъ слѣдствіемъ великаго закона причинности, т. е., положенія: „все, что происходитъ, имѣетъ какую нибудь причину“.

Считаю долгомъ выразить здѣсь свою признательность моимъ любезнымъ друзьямъ за ихъ содѣйствіе при изданіи этой книги. Въ особенности я обязанъ благодарностью достопочтенному Давиду Айёрнеу и достопочтенному Давиду Кэрдю. Такъ какъ я былъ боленъ въ это время, то просмотръ корректуръ и другія подробности были возложены главнымъ образомъ на нихъ.

Пѣртъ, 11 Сентября
1890 г.

¹⁾ *Philosophy of Theism* London (Ward et Co), 1857.

ГЛАВА I.

Эволюція и ея основный принципъ.

Міръ можно разсматривать съ двухъ точекъ зрѣнія: статической и динамической. Въ первомъ случаѣ мы разсматриваемъ вещи лишь въ ихъ пространственномъ сосуществованіи; во второмъ мы изучаемъ ихъ въ порядкѣ временнаго преемства. Теорія эволюціи имѣетъ дѣло главнымъ образомъ съ послѣднимъ. Она разсматриваетъ міръ, какъ послѣдовательность событій, какъ процессъ во времени, какъ постепенный переходъ отъ простаго къ сложному, отъ однороднаго къ разнородному, отъ неопредѣленнаго къ опредѣленному, отъ опредѣденнаго къ еще болѣе опредѣленному, отъ общаго къ частному. Эволюціонизмъ видитъ въ каждомъ измѣненіи результатъ его антецедента или дѣйствующей причины. Все разсматривается имъ въ зависимости отъ причинности. Ничего не случается безъ причины и одинаковыя причины, дѣйствующія въ тѣхъ же условіяхъ, будутъ всегда производить тѣ же самыя дѣйствія. Всѣ событія представляются продуктомъ непрерывно дѣйствующихъ причинъ и не допускается никакихъ пробѣловъ, никакой остановки въ процессѣ явленій. Въ природѣ предполагается всеобщее однообразіе. По современному біологическому ученію эволюціонизма, высшія и болѣе сложныя формы жизни постепенно возникли изъ низшихъ и болѣе простыхъ формъ. Каждый разрядъ существъ является результатомъ измѣненій, совершившихся съ незамѣтной постепенностію въ прежде существовавшемъ разрядѣ живыхъ тварей.

Таковы въ краткихъ чертахъ тѣ главныя положенія, въ которыхъ сходятся всѣ эволюціонисты. Новѣйшія біологическія изслѣдованія стремятся ежедневно подтвердить эти положенія, и надо думать, что они вскорѣ будутъ приняты всѣми.

Но если мы оставимъ въ сторонѣ установленные факты и положенія и обратимся къ изслѣдованію причинъ эволюціи и природы тѣхъ факторовъ, которыми осуществляется эволюціонный процессъ, то мы скоро встрѣтимся съ различіемъ въ мнѣніяхъ. Въ настоящее время большинство эволюціонистовъ разсматриваетъ процессъ эволюціи, какъ чисто механическій и физическій, какъ исключительный результатъ матеріи, движенія и силы, который долженъ быть объясненъ,—если только онъ вообще объяснимъ,—въ границахъ этихъ элементовъ. Одной изъ главныхъ задачъ настоящаго сочиненія будетъ доказать, что это не такъ, что объяснить процессъ природы безусловно невозможно, если мы не пойдемъ дальше того, что находится въ матеріи, движеніи и силѣ. Убѣжденіе въ возможности объяснить этотъ процессъ при помощи данныхъ элементовъ возникло, по моему мнѣнію, изъ ошибочнаго представленія о томъ, что въ дѣйствительности служить основной причиной эволюціи, а это такая вещь, въ которой прежде всего нужно отдать себѣ ясный отчетъ.

И такъ, обратимся къ вопросу объ основной причинѣ эволюціи. Хотя общіе принципы, о которыхъ у насъ будетъ рѣчь, одинаково примѣнимы ко всякой эволюціи, и къ органической, и къ умственной, и къ нравственной, и къ социальной, но для упрощенія задачи и во избѣжаніе неясности я ограничусь изслѣдованіемъ эволюціи въ органическомъ мірѣ.

Въ чемъ же заключаются основная проблема и основной принципъ органической эволюціи? Чтобы уяснить себѣ этотъ вопросъ, намъ нужно предварительно познакомиться съ общими цѣлями и общими результатами современнаго физическаго и біологическаго изслѣдованія.

Существуетъ мнѣніе, утверждающееся все болѣе и болѣе, что, можетъ быть, въ недалекомъ будущемъ всѣ чисто физическія науки будутъ сведены къ немногимъ общимъ законамъ и положеніямъ. Какъ-бы многочисленны и разнообразны ни представлялись на первый взглядъ физическія явленія и какъ бы, повидимому, ни было велико различіе отдѣльныхъ наукъ, но взору мыслящаго физика, при болѣе глубокомъ взглядѣ на

дѣло, они начинаютъ казаться лишь разнообразными видоизмѣненіями немногихъ общихъ принциповъ. Напримѣръ, теплота, электричество и магнетизмъ въ ихъ обычныхъ проявленіяхъ очень несходны между собой; однако современное изслѣдованіе показало, что они способны переходить другъ въ друга. Теплота можетъ быть превращена въ электричество, а электричество въ магнетизмъ; магнетизмъ можетъ превратиться въ электричество, а электричество—въ теплоту. Это показываетъ, что и соответствующія науки не различны по существу, что рассматриваемыя ими явленія имѣютъ общее происхожденіе, что въ каждомъ изъ этихъ явленій мы видимъ обнаруженіе одной и той же силы, только въ различныхъ формахъ.

Найти единство въ явленіяхъ природы всегда было и всегда будетъ цѣлью физическаго изслѣдованія. Мы стараемся внести единство въ разнообразіе фактовъ чувственнаго опыта, подчиняя ихъ извѣстному понятію, въ той мѣрѣ, въ какой ихъ логически можно соединить въ немъ. Но, объединяя факты въ понятіяхъ, мы вскорѣ убѣждаемся въ необходимости высшаго единства и стремимся свести извѣстную совокупность этихъ понятій къ идеѣ высшаго порядка. Такъ мы идемъ все далѣе и далѣе, пытаемся достигнуть самаго высшаго единства, самаго широкаго возможнаго обобщенія.

Но фактъ, который здѣсь прежде всего требуетъ нашего спеціальнаго вниманія, слѣдующій: по мѣрѣ того, какъ физическія науки дѣлаютъ успѣхи въ своихъ обобщеніяхъ, онѣ все болѣе и болѣе приближаются къ молекулярной физикѣ. Въ подтвержденіе этой мысли мы могли бы привести безчисленные примѣры изъ любой науки. Такъ, прежде полагали, что всѣ обычныя проблемы электричества,—напримѣръ, вопросы: какъ заряжается Лейденская банка, какъ разлагаются противоположныя электричества въ кондукторѣ, какимъ способомъ тѣло, заряженное положительно, дѣйствуетъ на другое тѣло, заряженное отрицательно,—можно совершенно удовлетворительно разрѣшить безъ всякаго отношенія къ молекулярнымъ условіямъ тѣлъ, находящихся подъ вліяніемъ электрическаго тока. Но если мы глубже вникнемъ въ смыслъ передачи электриче-

ства чрезъ вліяніе, если мы спросимъ, при какихъ именно условіяхъ заряжается Лейденская банка и въ чемъ состоитъ сущность тѣхъ переменъ, которыя происходятъ въ кондукторѣ во время такъ называемаго разложенія противоположныхъ электричествъ, то мы найдемъ, что вступаемъ въ трудную область изслѣдованія скрытыхъ процессовъ, совершающихся въ молекулахъ наэлектризованнаго тѣла. Въ прежнее время думали, что электричество есть жидкое вещество, совершенно отличное отъ тѣла, въ которомъ оно проявляется, и потому всѣ изслѣдованія касались этого гадательнаго вещества, а не молекулярныхъ условій тѣла. Теперь основанія вѣрить въ существованіе такой гипотетической жидкости исчезли, и электричество признается лишь извѣстнымъ состояніемъ движенія молекулъ въ самомъ наэлектризованномъ тѣлѣ. Теплота во время оно также считалась веществомъ, которое называлось теплородомъ; теперь же доказано, что она не вещество, а особый видъ движенія атомовъ въ нагрѣтомъ тѣлѣ. То же самое доказано и относительно свѣта. Магнетизмъ, который прежде объяснялся при помощи гипотетическихъ жидкостей, теперь разсматривается также какъ результатъ особыхъ молекулярныхъ условій магнитныхъ тѣлъ. Въ то же время химія все болѣе и болѣе сводится къ изслѣдованію динамическаго дѣйствія атомовъ соединяющихся веществъ. Въ физической астрономіи вопросы о строеніи солнца, неподвижныхъ звѣздъ и туманныхъ пятенъ теперь рѣшаются молекулярною физикой; направленіе и быстрота движенія небесныхъ тѣлъ опредѣляются тѣмъ же путемъ. Словомъ, всѣ формы энергій считаются теперь видами движенія и всѣ отрасли физическаго изслѣдованія сводятся къ проблемамъ молекулярной физики,—къ вопросамъ о динамическомъ дѣйствіи послѣднихъ частицъ матеріи.

Если все сказанное справедливо по отношенію къ неорганическому міру, то оно еще въ большей степени справедливо по отношенію къ органической природѣ. Нѣтъ въ мірѣ такого организма, который нельзя было-бы, прослѣдивъ назадъ его исторію, свести къ первоначальному, безформенному и безцвѣтному веществу, къ такъ называемой *протоплазмѣ* или жиз-

ненной матеріи. Всѣ формы органическаго бытія на земномъ шарѣ обязаны своимъ происхожденіемъ движеніямъ, расположенію и строю молекулъ этого безформеннаго вещества. Каждое растеніе, каждое животное построено изъ него, молекула за молекулой.

Изучая процессы молекулярнаго движенія, всѣ физическія изслѣдованія стремятся къ разрѣшенію двухъ главныхъ вопросовъ: 1) въ чемъ состоитъ *строение* простыхъ атомовъ и молекулъ матеріи, какова ихъ дѣйствительная природа? 2) въ чемъ состоятъ *отношенія* этихъ элементовъ, каковы законы, управляющіе ихъ движеніемъ? Вотъ двѣ важныхъ проблемы съ которыми прежде всего приходится имѣть дѣло, хотя въ дѣйствительности, какъ сейчасъ увидимъ, ни одна изъ нихъ сама по себѣ еще не выражаетъ самаго существеннаго и основнаго вопроса. Эволюція стоитъ въ связи главнымъ образомъ со второй изъ этихъ проблемъ, такъ какъ она имѣетъ дѣло не столько съ природой молекулъ, сколько съ ихъ движеніями. Въ чемъ же смыслъ этой проблемы?

Здѣсь намъ приходится установить различіе понятій, которое имѣетъ самое важное значеніе для всей теоріи эволюціи. Во всякой физической перемѣнѣ или движеніи важно знать не только причину, отъ которой они происходятъ, но и тѣ условія, которыми опредѣляется ихъ направленіе. Отсюда проблема молекулярнаго движенія сама собой распадается на два существенно различныхъ вопроса: что *производитъ* это движеніе? и что *опредѣляетъ* или направляетъ его?

Эти два вопроса приводятъ насъ къ двумъ совершенно разнымъ путямъ изслѣдованія, смѣшеніе которыхъ породило безконечную путаницу понятій. Окончательнаго объясненія эволюціи можно достигнуть лишь однимъ изъ этихъ путей; но въ изслѣдованіи ея причины, какъ увидимъ, шли часто, если не всегда, ложной дорогой. Сложилось почти общее мнѣніе, что главный вопросъ здѣсь заключается въ томъ, что производитъ тѣ перемѣны или движенія въ органической природѣ, результатомъ которыхъ является образованіе организма? Между тѣмъ ближайшее разсмотрѣніе, показываетъ, что образованіе

организма необъяснимо силами, производящими движеніе, а объясняется только тою причиною или причинами, которыя направляютъ дѣйствіе этихъ силъ.

Могутъ возразить, что намъ достаточно знать эти силы и ихъ законы. Конечно, въ извѣстныхъ предѣлахъ такого знанія будетъ достаточно; но тайна, окружающая причину эволюціи, останется въ этомъ случаѣ неразгаданной. Законъ, вѣдь, не есть дѣйствующая причина въ какомъ-бы то ни было смыслѣ слова; онъ ничего не производитъ и ни съ чѣмъ не стоитъ въ причинной связи. Законы въ матеріальномъ мірѣ суть не что иное, какъ выраженіе способа, которымъ силы производятъ свои дѣйствія, или, какъ говорить Льюисъ, суть „пути, по которымъ эти силы идутъ къ своимъ спеціальнымъ результатамъ“. Въ каждомъ физическомъ явленіи мы имѣемъ два различныхъ элемента: силу и тотъ способъ, которымъ она дѣйствуетъ, или тѣ пути, которыми она, такъ сказать, идетъ. Другими словами, мы видимъ въ немъ силу и ея законы. Но чѣмъ-же обусловливаются эти пути или законы силы?

Однимъ изъ самыхъ важныхъ результатовъ современнаго физическаго изслѣдованія было, какъ сказано, открытіе, что разнообразныя явленія свѣта, теплоты, электричества и пр. суть лишь различныя формы дѣйствія однѣхъ и тѣхъ же силъ. Когда силы принимаютъ извѣстное направленіе, мы имѣемъ свѣтъ; когда онѣ идутъ по другому пути, получается теплота; когда онѣ обнаруживаются новымъ способомъ, возникаетъ электричество, и т. д. Легко замѣтить, что основной вопросъ здѣсь не въ томъ, какая именно сила дѣйствуетъ въ этихъ явленіяхъ, или отчего зависитъ ея обнаруженіе, а скорѣй въ томъ, что заставляетъ эту силу дѣйствовать тѣмъ своеобразнымъ способомъ, какимъ она дѣйствуетъ, чѣмъ опредѣляются тѣ пути, которые она избираетъ? Матеріальныя явленія, какъ въ физическомъ мірѣ, такъ и въ органической природѣ, въ общемъ порождаются движеніями молекулъ или атомовъ тѣла. Если мы захотимъ объяснить эти процессы, то и здѣсь главный вопросъ не въ томъ, чѣмъ производится движеніе, а въ томъ, чѣмъ производится тотъ или иной спеціальныи видъ этого движенія? Дру-

гими словами, вопросъ не въ томъ, что даетъ *бытіе* движенію, а въ томъ, что *опредѣляетъ* или детерминируетъ его *направленіе*? То же обнаруженіе силы, которое производитъ одно явленіе, вѣроятно произвело бы какой-угодно другой феноменъ, если-бы ему было дано иное направленіе. Только *детерминаціей* силы объясняется каждое отдѣльное явленіе, простое же *обнаруженіе* силы можетъ быть одинаковымъ во всѣхъ ихъ.

Если сила способна сама направлять свои движенія и опредѣлять свой путь, тогда эволюціонисты, отстаивающіе механическое міровоззрѣніе, можетъ быть и правы; но если, какъ я надѣюсь доказать, дѣйствія силы безусловно не могутъ детерминироваться силой, тогда никакія изслѣдованія силы не приведутъ къ объясненію причины эволюціи.

Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что основнымъ принципомъ эволюціи является *физическій и биологическій детерминизмъ*. *Этотъ принципъ есть краеугольный камень эволюціонизма*. Въ примѣненіи къ основному принципу эволюціи слово детерминизмъ представляется не совсѣмъ удачнымъ, такъ-какъ оно имѣетъ уже установившійся смыслъ и обозначаетъ собой ученіе о томъ, что воля неизмѣнно опредѣляется сильнѣйшимъ мотивомъ. Однако я не могъ найти другаго болѣе подходящаго термина. Вѣдь, детерминизмъ по отношенію къ волѣ есть лишь спеціальная форма того болѣе общаго детерминизма, который составляетъ основу эволюціи. Это нужно имѣть въ виду, хотя я долженъ здѣсь замѣтить, что можно держаться детерминизма въ ученіи объ эволюціи, и не раздѣлять доктрины, что воля неизбѣжно опредѣляется сильнѣйшимъ мотивомъ.

Итакъ, основная проблема въ изслѣдованіи органической природы такова: *что опредѣляетъ молекулярное движеніе и силу?* Каждое органическое существо, какъ мы увидимъ, есть именно то, чѣмъ оно должно быть въ силу извѣстнаго движенія молекулъ. Согласно съ направленіемъ и распредѣленіемъ молекулъ оно становится растеніемъ или животнымъ, индивидуумомъ особаго порядка, особаго рода и вида. Разрѣшеніе проблемы: чѣмъ опредѣляется и регулируется молекулярное движеніе? откроетъ тотъ путь, тотъ единственный путь, который

когда нибудь можетъ привести къ пониманію скрытаго процесса природы.

Что въ этомъ именно заключается основная проблема органическаго развитія, это будетъ видно, если мы изслѣдуемъ знаменитую формулу эволюціи Герберта Спенсера. „Эволюція“, говоритъ онъ, „есть интеграція матеріи и соединенное съ нею разсѣяніе движенія, во время которыхъ матерія переходитъ отъ неопредѣленной, безсвязной однородности къ опредѣленной, связной разнородности, а сохраняющееся въ скрытомъ видѣ движеніе подвергается параллельному преобразованію“¹⁾. Это, вѣроятно, самое отвлеченное, самое широкое и самое *точное выраженіе* процесса эволюціи, какое мы имѣемъ. Но, очевидно, основной элементъ въ этомъ процессѣ не сила и не ея сохраненіе, какъ предполагаетъ Спенсеръ, а нѣчто совершенно иное,—именно направленіе или *детерминація* силы. Если „эволюція есть интеграція матеріи“, то, очевидно, эта интеграція не есть результатъ простого обнаруженія силы, а результатъ того особаго способа, какимъ направлена эта сила. Другими словами, интеграція создается не силой, а ея детерминаціей. Простое обнаруженіе силы приведетъ скорѣе къ деинтеграціи, чѣмъ къ интеграціи. То же можно сказать и о движеніи. Интеграція здѣсь обуславливается не простымъ движеніемъ частицъ матеріи, а тѣмъ способомъ, какимъ направлено это движеніе. Если эволюція есть „разсѣяніе движенія“, то это зависитъ только оттого, что движеніе направлено къ такому именно результату. Далѣе, если въ эволюціи „матерія переходитъ отъ неопредѣленной, безсвязной однородности къ опредѣленной, связной разнородности“, то это опять потому, что такъ направлены и урегулированы движенія частицъ матеріи; а эти движенія направлены такъ потому, что соотвѣтствующимъ образомъ направлены и урегулированы тѣ силы, которыя ихъ производятъ. Не простое обнаруженіе силы приводитъ къ желательному результату, а опредѣленіе силы. Словомъ, каждый элементъ въ этой формулѣ является результатомъ не силы, а детерминаціи силы, не движенія, а детерминаціи движенія.

¹⁾ *First-Principles*, § 145.

Обратимся теперь къ разсмотрѣнію двухъ основныхъ теоремъ, на которыхъ покоится физико-біологическій детерминизмъ. Первая изъ нихъ составляетъ предметъ слѣдующей главы.

Г Л А В А II.

Обнаруженіе силы и детерминація силы, произведеніе движенія и детерминація движенія, произведеніе дѣйствія и детерминація дѣйствія—абсолютно различны между собою.

Коренное и существенное различіе между силой и детерминаціей силы, между движеніемъ и детерминаціей движенія, между дѣйствіемъ и детерминаціей дѣйствія не могло ускользнуть отъ наблюденія; но важное значеніе этого различія по отношенію къ ученію объ эволюціи было опущено изъ виду.

Въ физикѣ мы привыкли все приписывать силѣ; по крайней мѣрѣ на силу всегда смотрѣли, какъ на самый важный элементъ. Однако, это ошибка. Какъ увидимъ, все зависитъ гораздо болѣе отъ *направленія* силы, чѣмъ отъ простого *существованія* ея; *а разъ направленіе силы не опредѣляется самой силой, то важнѣйшимъ элементомъ въ физической причинности является нѣчто отличное отъ силы.* И это одинаково справедливо какъ въ отношеніи къ неорганическому, такъ и въ отношеніи къ органическому міру.

Въ образованіи органическихъ формъ растительнаго и животнаго царства, начиная съ простѣйшихъ и кончая самыми сложными, нужно объяснить два процесса: 1) движеніе матеріи, изъ которой онѣ состоятъ и 2) *расположеніе* матеріальныхъ частицъ въ условіяхъ времени и пространства. Въ самомъ дѣлѣ, частицы матеріи, изъ которыхъ слагается организмъ, должны не только двигаться, но двигаться съ спеціальнымъ назначеніемъ въ предѣлахъ времени и пространства. Если молекула должна занять какое нибудь опредѣленное мѣсто въ организмѣ, то она должна двигаться въ опредѣленномъ *направленіи* въ *пространствѣ*, чтобы достигнуть этого мѣста, и должна остановиться въ опредѣленный моментъ *времени*, когда она его достигнетъ.

Движеніе производится не въ общей формѣ, а опредѣленнымъ способомъ, въ опредѣленныхъ условіяхъ и по опредѣленной идеѣ. Говоря иными словами, существуетъ не только причина, которая должна производить движеніе, но и нѣчто такое, что должно опредѣлять и регулировать его. То, что причиняетъ или создаетъ движеніе, я назвалъ *произведеніемъ* движенія, а то, что заставляетъ его происходить опредѣленнымъ способомъ,—опредѣленіемъ или *детерминаціей* движенія. Всякому, кто вникнетъ въ дѣло, должно быть очевиднымъ, что эти два процесса совершенно различны. И они не только различны, но каждый изъ нихъ требуетъ отдѣльнаго объясненія. Если будетъ дано объясненіе простаго факта существованія движенія, то это объясненіе еще не покажетъ, почему движеніе происходитъ такъ, а не иначе.

Правда, одно не можетъ возникать безъ другого. Направленіе движенія нельзя опредѣлить, если нѣтъ самаго движенія, требующаго опредѣленія; и, съ другой стороны, нельзя произвести движенія, не давъ ему выѣстъ съ тѣмъ опредѣленнаго направленія во времени, пространствѣ и другихъ отношеніяхъ. Но хотя одно не можетъ происходить безъ другого, тѣмъ не менѣе оба эти явленія суть результаты двухъ различныхъ факторовъ, и если для одного изъ нихъ найдена достаточная причина, это еще не даетъ удовлетворительнаго объясненія другому. Сказать, почему движется пуля, еще не значитъ объяснить, почему она движется, положимъ, на востокъ, а не на западъ или въ какомъ нибудь другомъ возможномъ направленіи. Сила, конечно, не можетъ дѣйствовать иначе, какъ опредѣленнымъ путемъ; она не можетъ двигать тѣло иначе, какъ двигая его въ какомъ нибудь опредѣленномъ направленіи; но объясненіе одного момента не удовлетворяетъ ума по отношенію къ другому. Взрывъ пороха въ ружьѣ—достаточная причина для объясненія движенія пули; но его недостаточно, чтобы объяснить, почему пуля движется на востокъ, а не на западъ или въ какую-нибудь другую сторону. Простое обнаруженіе силы и направленіе силы двѣ совершенно разныя вещи, и то, что вѣрно въ отношеніи къ *движенію* и *силѣ*, такъ же вѣрно по отно-

шенію къ болѣе общему и широкому понятію *дѣйствія*. Будетъ-ли это физическое дѣйствіе, умственный актъ, или дѣйствіе воли,—показать его происхожденіе еще не значитъ сколько нибудь разъяснить, почему оно произошло такъ, а не иначе. Причина этого очевидна, такъ какъ произведеніе дѣйствія и детерминація его—по существу двѣ совершенно различныя вещи.

Итакъ, главный и основной вопросъ теоріи эволюціи заключается въ слѣдующемъ: чѣмъ опредѣляется молекулярное движеніе въ органической природѣ? Чѣмъ опредѣляется и направляется дѣйствіе силъ, участвующихъ въ созданіи специфическихъ формъ неорганическаго и органическаго міра? Есть-ли это—сила? Есть-ли это—энергія? Такимъ образомъ мы приходимъ къ разсмотрѣнію второй теоремы.

* * *

(Продолженіе будетъ).

Нѣсколько замѣчаній объ отношеніи исторіи философіи къ богословской наукѣ.

Все испытывайте, хорошаго держитесь.

1 Солун. 5, 21.

Въ настоящихъ замѣткахъ, предлагаемыхъ вниманію благосклоннаго читателя, мы предполагаемъ кратко прослѣдить исторію философіи въ ея важнѣйшихъ моментахъ, чтобы отмѣтить тѣ пункты, которые представляютъ богословскій интересъ и поэтому должны остановить на себѣ вниманіе не философовъ только, но и богослововъ. Не разсчитывая въ этомъ обѣломъ обзорѣ сказать что-либо новое, полагаемъ, что и напоминаніе стараго не всегда бесполезно: оно можетъ послужить толчкомъ къ новому изслѣдованію старыхъ и въ то же время вѣчно новыхъ вопросовъ, которыми такъ богата исторія философіи. Въ наше время такое напоминаніе представляется тѣмъ болѣе уместнымъ, что исторія философіи привлекаетъ къ себѣ вниманіе какъ за границей, такъ и у насъ въ Россіи.

Религія, составляющая предметъ богословской науки, по существу не совпадаетъ съ философіей: первая имѣетъ свою цѣлю ввести человѣка въ дѣйствительное общеніе съ Богомъ, вторая ограничивается болѣе скромною задачей—дать полное и законченное міросозерцаніе; но поскольку религія для осуществленія своей главной цѣли сообщаетъ человѣку свѣдѣнія о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ, она соприкасается съ философіей, которая также не можетъ не вводить подобныхъ свѣдѣній въ кругъ понятій и представленій, образующихъ ту или другую философскую систему. Если поэтому религія и фило-

софія, не смотря на существенную разницу между ними, представляют двѣ близко соприкасающіяся области въ духовной жизни человѣка, то слѣдуетъ ожидать, что и въ своемъ историческомъ развитіи онѣ не пойдутъ особнякомъ, но будутъ имѣть точки соприкосновенія. Такъ это было и на самомъ дѣлѣ. На Востокѣ развитіе философской мысли неразрывно связано съ развитіемъ религіознаго сознанія; въ Греціи, гдѣ философія впервые выдѣлилась въ предметъ самостоятельнаго изслѣдованія, первые зачатки философіи относятся къ тому времени, когда народная религія нашла свое художественное выраженіе въ поэмахъ Гомера и Гезіода и въ широко развитыхъ формахъ религіознаго культа, и хотя космологическія воззрѣнія первыхъ греческихъ философовъ (разумѣю представителей древне-іонійской школы) не согласовались съ ученіемъ народной религіи о происхожденіи міра, однако на первыхъ порахъ религія и философія не входили въ столкновение другъ съ другомъ: очевидно, различіе двухъ міровоззрѣній—старо-религіознаго и новаго философскаго—не было еще ясно сознано. Но этотъ міръ продолжался не долго: уже основатель элейской школы, Ксенофанъ Колофонскій, ѣдко осмѣиваетъ политеизмъ и антропоморфизмъ народной религіи, и съ того времени философская мысль развивается болѣе или менѣе самостоятельно и независимо отъ господствующихъ религіозныхъ воззрѣній, хотя ея представители по возможности стараются не обострять отношеній между философіей и религіей. Такъ дѣло продолжается до тѣхъ поръ, пока философская мысль, съ одной стороны—въ патристической философіи, съ другой стороны—въ неоплатонизмѣ, снова не возвращается къ тому источнику, изъ котораго вышла,—къ религіи.

Эта исторія развитія философской мысли и религіознаго сознанія въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ не можетъ не представлять глубокаго интереса для богослова. Во-первыхъ, она даетъ ему возможность опредѣлить ту степень высоты, до какой могла подняться естественная человѣческая мысль въ образованіи и уясненіи религіозно-нравственныхъ понятій, и готовить почву для правильной и широкой оцѣнки того значенія, какое принадлежитъ христіанству въ исторіи духовной жизни чело-

вѣчества. Можетъ ли, напр., богословъ относиться равнодушно къ исторіи греческаго философскаго монотеизма или къ возникновенію и уясненію понятія о Логосѣ? Во-вторыхъ, исторія древней философій, при сопоставленіи ея съ развитіемъ религіознаго сознанія, даетъ матеріалъ для уясненія особенностей и законовъ духовнаго развитія человѣчества вообще, показывая мѣсто, какое занимаетъ въ исторіи этого развитія религія и философія. Эта сторона дѣла имѣетъ для богослова тѣмъ большій интересъ, что ученіе Ог. Конта о трехъ стадіяхъ духовнаго развитія—теологической, метафизической и научно-позитивной, преемственно смѣнявшихъ другъ друга, еще и теперь имѣетъ своихъ защитниковъ. Исторія древней философій покажетъ изучающему ее, что философская мысль древности, выходя изъ религіи, къ ней же и возвращается въ концѣ своего развитія ¹⁾. Но главный интересъ изученія исторіи древней философій для православнаго богослова заключается въ томъ значеніи, какое она имѣла въ распространеніи и утвержденіи христіанства. Хотя колыбель христіанства находится въ странѣ того народа, который искалъ опоры своихъ теоретическихъ воззрѣній и практическихъ убѣжденій не въ испытующей дѣятельности разсудка, а въ вѣрѣ въ божественное откровеніе („вѣрою побѣдиша царствія, содѣяша правду“...), однако исторія распространенія и утвержденія христіанства не можетъ быть понята безъ основательнаго знакомства съ философскими движеніями древности. „Царство небесное—по слову Спасителя—подобно зерну горчичному, которое человѣкъ взялъ и посѣялъ на полѣ своемъ“ (Мѡ. 13, 31): какъ развитіе зерна опредѣляется взаимодействіемъ двоякаго рода условій—внутреннихъ, заключающихся въ самомъ зернѣ, и внѣшнихъ, болѣе или менѣе случайныхъ по отношенію къ зерну; такъ и историческій ростъ христіанства обуславливался не только внут-

¹⁾ См. раскрытіе этой мысли въ соч. проф. М. А. Остроумова: „Исторія философій въ отношеніи къ откровенію. Взглядъ на условія историческаго развитія философій“. („Вѣра и Разумъ“ за 1885—86 г.г., а также и отдѣльное изданіе, которое, впрочемъ, равно какъ и другія философскія сочиненія проф. Остроумова („О физиологическомъ методѣ въ психологіи“, „Гр. Л. Н. Толстой“, „Фалесъ“) трудно достать въ книжныхъ магазинахъ (послѣднія два, кажется, и не поступали въ отдѣльную продажу).

реннею силой высочайшей религіи, но и качествами той почвы, въ которую было брошено сѣмя Слова Божія, возвѣщеннаго Христомъ. Что же представляла собою эта почва? Вышедши изъ нѣдръ іудейства, христіанство пустило наиболѣе глубокіе и широкіе корни, разросшись—продолжаемъ приточный образъ—въ многовѣтвистое дерево, на почвѣ такъ называемой эллинистической культуры, въ составъ которой—въ качествѣ главнаго элемента—входила греческая философія. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что греческая философія подготовляла челоуѣчество къ принятію христіанства и хорошо—прибавимъ—приготовляла: это видно изъ того только-что отмѣченнаго факта, что христіанство прочнѣе всего утвердилось въ сферѣ эллинистической культуры. Такъ именно и смотрѣли на историческое значеніе греческой философіи въ отношеніи къ христіанству церковные писатели 2 и 3 вв., многіе изъ которыхъ сами прошли школу греческой философіи: въ ихъ глазахъ эта философія—на ряду съ закономъ и пророками—была путеводительницей ко Христу. Не даромъ—замѣчу кстати—въ притворѣ Московскаго Благовѣщенскаго собора, на раду съ картинами изъ жизни пророка Іоны, проповѣдывавшаго покаяніе язычникамъ, изображены языческіе философы и поэты. Чтобы уяснить себѣ глубокомысленный взглядъ церковныхъ писателей на значеніе древней философіи въ отношеніи къ христіанству, православному богослову необходимо основательно познакомиться съ древней языческой философіей, особенно съ тѣми ея направленіями, которыя современны распространенію христіанства. Паденіе античнаго міросозерцанія и утвержденіе на его развалинахъ новаго, христіанскаго,—этотъ центральный фактъ культурной исторіи долженъ привлекать къ себѣ самое серьезное вниманіе православнаго богослова,—тѣмъ болѣе, что представители свѣтской науки иногда впадаютъ въ крайность при оцѣнкѣ того значенія, какое имѣла философія въ развитіи церковной мысли и жизни: въ церковной догматикѣ они усматриваютъ иногда элементы неоплатонической философіи, а въ христіанскомъ правоученіи имъ слышатся отзвуки стоической морали. Показать дѣйствительное значеніе древней философіи въ первоначальной исторіи христіанства и отмѣтить основные

моменты въ борьбѣ двухъ міросозерцаній—языческаго и христіанскаго—задача почтенная, глубоко-интересная и вполне достойная православнаго богослова; но она можетъ быть достойно выполнена не иначе, какъ во всеоружіи историко-философскихъ знаній.

Съ появленіемъ христіанства, работа философской мысли не прекратилась да и не могла прекратиться. Правда, въ христіанскомъ откровеніи сообщена человѣчеству высочайшая истина; но чтобы сдѣлаться руководящимъ правиломъ жизни, откровенная истина должна быть усвоена человѣкомъ. Это усвоеніе, по различію индивидуальныхъ условій, представляетъ собою болѣе или менѣе сложный, болѣе или менѣе трудный, болѣе или менѣе продолжительный процессъ, подвигъ воли, въ составъ котораго входятъ и усилія мысли, и волненія сердца, при чемъ у однихъ лицъ преобладаетъ сердце надъ разсудкомъ, по слову ап. Павла: „сердцемъ вѣруется въ правду“ (Римл. 10, 10); у другихъ, которые фактически осуществляютъ завѣтъ того же апостола: „все испытывайте, хорошаго держитесь“ (1 Сол. 5, 21), разсудокъ преобладаетъ надъ сердцемъ; эти лица и въ христіанствѣ оказываются философами. Таковъ былъ во 2 вѣкѣ св. Іустинъ философъ и мученикъ, который и послѣ обращенія въ христіанство продолжалъ носить философскій плащъ: онъ былъ христіанскимъ философомъ. Такимъ образомъ, и при нормальныхъ отношеніяхъ между откровеніемъ и разумомъ послѣдній имѣетъ свои законныя права даже въ области богословскихъ вопросовъ, не говоря уже о тѣхъ научно-философскихъ проблемахъ, которыя не имѣютъ прямого отношенія къ религіи; но фактически разумъ нерѣдко расширялъ свои права въ изслѣдованіи религіозно-философскихъ вопросовъ. Какъ бы то ни было, работа философской мысли, то испытующей, то уясняющей, не прекратилась и послѣ появленія христіанства. Оплодотворяемая воздѣйствіемъ высочайшей религіи, эта работа тѣмъ болѣе интересъ представляетъ для богослова; предъ нимъ становятся вопросы: какія формы получала единая откровенная истина, отражаясь въ сознаніи тѣхъ лицъ, которыя—сознательно или безсознательно—находились подъ ея воздѣйствіемъ? Какъ далеко шла философская мысль и какія услуги

она оказала въ дѣлѣ логическаго обоснованія христіанскаго міросозерцанія? въ какихъ случаяхъ она переступала свои законныя права въ изслѣдованіи религіозно-философскихъ проблемъ? и т. д. Обратимъ же вниманіе на главнѣйшіе моменты въ исторіи философіи христіанскаго времени, чтобы отмѣтить тѣ пункты и проблемы, которыя должны остановить на себѣ вниманіе богослова.

Въ первые вѣка христіанской исторіи работа философской мысли направлена частію на обоснованіе и систематизацію христіанскаго ученія, частію на защиту его отъ нападеній со стороны представителей языческаго религіозно-философскаго міросозерцанія, вмѣстѣ съ осуществленіемъ этихъ задачъ выработана была замѣчательная гносеологическая теорія объ отношеніи вѣры къ знанію, раскрытая въ твореніяхъ Климента Александрійскаго. Что для православнаго богослова обязательно знакомство съ религіозно-философскими воззрѣніями церковныхъ писателей первыхъ вѣковъ христіанства,—объ этомъ достаточно только упомянуть.

Одна изъ главныхъ задачъ патристической философіи—примирить вѣру и знаніе, религію и философію, перешедши отъ греко-римскаго міра къ міру романо-германскому, въ теченіе цѣлаго тысячелѣтія сосредоточивала около себя умственныя силы среднихъ вѣковъ: это одинъ изъ коренныхъ вопросовъ, такъ называемой, схоластической философіи.

Замѣчательная эпоха—эти, такъ называемые, средніе вѣка! Однимъ они представляются вѣками непрогляднаго мрака, другимъ рисуются даже въ поэтическихъ очертаніяхъ... Но какъ бы кто ни смотрѣлъ на это время, несомнѣнно одно, что никогда жизнь западно-европейскаго міра, по крайней мѣрѣ на первый взглядъ не отличалась такимъ единствомъ и такою цѣльностью, какъ въ средніе вѣка. Устоявшая среди варварскихъ нашествій и крушенія римской имперіи, западно-христіанская церковь мало-по-малу подчиняетъ своему мощному вліянію всѣ области въ жизни юныхъ романо-германскихъ народовъ; въ рукахъ римскаго первосвященника сосредоточиваются руководящія нити всѣхъ жизненныхъ отношеній того времени: политика, наука, искусство подчиняются авторитету

церкви. Генрихъ IV отиравается въ Каноссу, философія признается служанкой богословія; Иннокентій III объявляетъ себя главою христіанскаго міра не только въ духовныхъ, но и въ свѣтскихъ дѣлахъ, а немного позже ревностный защитникъ папскаго авторитета, Тома Аквинатъ, создаетъ богословскую систему, въ которой объединяетъ христіанское ученіе съ философіей Аристотеля. Задача многихъ столѣтій—объединить вѣру и знаніе, богословіе и философію—нашла, повидимому, авторитетное и прочное разрѣшеніе, но... только повидимому: подобно тому, какъ развитіе папской власти достигло въ лицѣ Иннокентія III высшаго пункта, выше котораго она никогда—ни прежде, ни послѣ—не подымалась, такъ и схоластическая философія въ лицѣ доминиканскаго монаха Тома Аквината имѣетъ своего наиболѣе типичнаго и замѣчательнаго представителя, не знавшаго и не боявшагося разлада мысли. Не то нужно сказать о дальнѣйшихъ ея представителяхъ. Уже во дни наивысшаго разцвѣта схоластики, при жизни Тома, начинаютъ обнаруживаться пока еще мало замѣтные, но несомнѣнные признаки разложенія схоластики: его современникъ и не менѣе ревностный католикъ, францисканскій монахъ изъ англичанъ, Дунсъ Скоттъ, доказываетъ полную несомѣстимость богословія и философіи, потому что они основываются на противоположныхъ началахъ: первое—на вѣрѣ, вторая—на доводахъ разсудка: вѣра и знаніе, по его мнѣнію, не примиримы. Съ этого момента богословіе и философія, такъ авторитетно объединенныя—было Аквинатомъ, начинаютъ снова расходиться въ разныя стороны; ученые францисканцы—англичане (напримѣръ, вышеупомянутый Дунсъ Скоттъ, Рожеръ Бэконъ, Вильгельмъ Оккамъ) являются по своему времени энергичными борцами за независимость философской мысли, и въ концѣ среднихъ вѣковъ лица, которыя не умѣли объединить религію съ философіей и въ то же время не имѣли мужества окончательно порвать ослабѣвшую связь между ними, искали выхода изъ этого тяжелаго душевнаго разлада въ ученіи о такъ называемой двойной истинѣ: истинное съ философской точки зрѣнія могло оказаться—по этой теоріи—ложнымъ съ богословской точки зрѣнія, какъ будто возможны двѣ истины!... Лица же болѣе

рѣшительныя выходили на путь самостоятельнаго изслѣдованія, нерѣдко забывая, чѣмъ были они обязаны старымъ авторитетамъ (таковъ, напримѣръ, Джордано Бруно).

Такъ мало-по-малу освобождалось западно-европейское общество отъ стѣснительныхъ оковъ, которыя налагала на него католическая церковь и въ теоретической, и въ практической области, и хотя это освобожденіе стоило ему многихъ жертвъ (Іоаннъ Гуссъ, провозвѣстникъ церковной реформы, и Джордано Бруно, представитель свободной философской мысли, оба погибли на кострѣ), однако оно закончилось крушеніемъ средне-вѣковаго строя, что выразилось—съ одной стороны—въ появленіи и широкомъ распространеніи реформации, съ другой стороны—въ торжествѣ философіи, независимой отъ прежнихъ авторитетовъ, будетъ ли то авторитетъ папы или древняго Аристотеля.

Итакъ, грандіозная попытка западной церкви создать такой теократическій строй, въ которомъ бы объединялись церковь и государство, религія и философія, окончилась неудачей,—фактъ, надъ которымъ не можетъ не призадуматься и православный богословъ: настолько онъ поучителенъ. Чѣмъ объяснить неудачу западной церкви въ осуществленіи отмѣченной задачи? Зависѣла ли она отъ невыполнимости самыхъ задачъ, взятыхъ на себя западною церковію, или же отъ недостаточности и даже непригодности тѣхъ средствъ, при помощи которыхъ она надѣялась осуществить эти задачи? Въ частности—слѣдуетъ ли признать проблему объединенія вѣры съ знаніемъ неразрѣшимой по существу или надо искать другихъ путей для ея разрѣшенія? Эти вопросы, возникающіе при изученіи средне-вѣковаго міросозерцанія, имѣютъ принципиальное значеніе и для православнаго богослова, и если изученіе средне-вѣковаго міросозерцанія не дастъ положительнаго разрѣшенія тѣхъ проблемъ, надъ которыми работала человѣческая мысль въ длинный періодъ средне-вѣковой жизни, то по крайней мѣрѣ подготовитъ почву для рѣшенія этихъ проблемъ и предохранитъ отъ ошибокъ и увлеченій при ихъ изслѣдованіи.

Хотя новая философія, возникшая на развалинахъ средне-вѣковаго міросозерцанія и даже въ оппозиціи къ нему, харак-

теризуется свободнымъ полетомъ мысли, независимостію ея отъ какихъ бы то ни было авторитетовъ, однако философскія системы новаго времени носятъ на себѣ явный отпечатокъ благотворнаго вліянія христіанскаго міросозерцанія. „Средне-вѣковая жизнь—по справедливому замѣчанію Б. Н. Чичерина—не прошла даромъ: христіанство наложило свою неизгладимую печать на все развитіе человѣчества; оно осталось существеннымъ элементомъ новаго времени“ (Политическіе мыслит. I. 151). Даже въ философіи Спинозы, въ сочиненіяхъ „свободныхъ“ мыслителей прошлаго вѣка во Франціи, внимательный наблюдатель замѣчаетъ элементы христіанскаго міросозерцанія. Очевидно, христіанскія идеи настолько глубоко вошли въ культурную жизнь новаго времени, что ея представителю уже невозможно освободиться отъ вліянія этихъ идей, хотя бы онъ и стремился къ этому. Поэтому можно сказать, что новая философія есть произведеніе христіанскаго духа хотя нерѣдко и заблуждающагося; это—рядъ величественныхъ зданій, въ составѣ которыхъ однако на ряду съ золотомъ, серебромъ и драгоценными камнями есть дерево, сѣно, солома (ср. 1. Кор. 3, 12). Выдѣлить изъ этого состава прочные элементы—въ этомъ состоитъ задача историко-критическаго изслѣдованія философскихъ системъ и поскольку системы новаго времени соприкасаются съ областью религіозныхъ проблемъ, являясь при томъ не жертвами только памятниками прошедшаго, но и живыми силами настоящаго,—богословъ обязанъ принять участіе въ этой критической работѣ, которая должна дать не отрицательные только, но и положительные результаты,—представить даннныя для философскаго обоснованія христіанскаго міросозерцанія. Для подтвержденія этихъ общихъ положеній обратимъ вниманіе на основныя направленія новой философіи.

Развитіе новой философіи въ теченіе двухъ столѣтій XVII и XVIII совершается въ двухъ направленіяхъ, то расходящихся въ разныя стороны, то соприкасающихся и воздѣйствующихъ другъ на друга,—роціоналистическомъ и эмпирическомъ, во главѣ которыхъ въ качествѣ инициаторовъ стоятъ Декартъ и Фр. Бэконъ. Оба направленія имѣютъ близкое отношеніе къ интересамъ богословской науки. Въ философскихъ системахъ раці-

оналистическаго направленія основнымъ понятіемъ служитъ понятіе о Богѣ, истолковываемое отчасти въ пантеистическомъ, но большинствомъ представителей этого направленія въ теистическомъ смыслѣ (Декартъ, Гейлинксъ, Мальбраншъ, Лейбницъ), нѣкоторые изъ нихъ задачею своей философіи ставятъ философское обоснованіе и защиту христіанскаго міросозерцанія и, не безъ успѣха выполняя эту задачу, являются въ этомъ отношеніи до нѣкоторой степени союзниками христіанскаго богослова. Особенно это нужно сказать о Лейбницѣ, вліяніе котораго, подавленное въ прошломъ вѣкѣ могучимъ авторитетомъ Канта, въ нашемъ столѣтіи снова начинаетъ приобрѣтать нѣкоторую силу. Одинъ изъ симпатичнѣйшихъ мыслителей нашего вѣка, Лотце, затѣмъ покойный, пока еще мало оцѣненный профессоръ Юрьевскаго университета Тейхмюллеръ († въ 1888 году) развивали свои теистическія воззрѣнія подъ вліяніемъ Лейбница; изъ русскихъ послѣдователей Лейбница можно назвать проф. А. А. Козлова, отчасти Н. Я. Грота (см. напр. его статьи „О времени“ въ „Вопросахъ философіи и психологіи“). Къ сожалѣнію, въ русской литературѣ нѣтъ спеціальнаго изслѣдованія о философіи Лейбница, не говоря уже объ изслѣдованіи его богословскихъ воззрѣній. За то главнѣйшія изъ его произведеній переведены частію въ трудахъ Московскаго Психологическаго Общества (вып. IV), частію въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“. Остается пожелать, чтобы матеріалъ, заключающійся въ сочиненіяхъ Лейбница и сдѣлавшійся доступнымъ обширному кругу русскихъ читателей, подвергся критическому изслѣдованію, между прочимъ и съ богословской точки зрѣнія. Въ плодотворности такого изслѣдованія едва ли можно сомнѣваться, равно какъ и въ его благовременности: философія Лейбница еще не отжила своего вѣка.

Въ эмпирической философіи, которая ставитъ своею задачею познаніе не сущности вещей, а явленій, данныхъ въ опытѣ, понятіе о Богѣ не занимаетъ того мѣста, какое отведено ему въ раціоналистической философіи, однако и здѣсь за нимъ не отрицается всякое значеніе,—оно относится только большинствомъ мыслителей эмпирическаго направленія въ область вѣры, которая противопоставляется знанію. Здѣсь именно, въ эмпи-

рической философіи, возрождается средне-вѣковый вопросъ объ отношеніи вѣры къ знанію, который и рѣшается преимущественно въ направленіи, намѣченномъ еще средне-вѣковыми английскими мыслителями: вѣра противопоставляется знанію. Такъ именно рѣшается этотъ вопросъ у Франциска Бэкона. Локкъ, отличавшійся глубокой религіозностью и съ благоговѣніемъ изучавшій Библію (объ этомъ—въ соч. В. С. Серебrenникова: „Ученіе Локка о прирожденныхъ началахъ знанія и дѣятельности“), пытается дать логическое обоснованіе вѣры въ бытіе Бога на почвѣ эмпирической философіи; въ системѣ Беркли, которую І. Эд. Эрдманнъ ставитъ въ параллель съ системой Лейбница, центральной идеей является идея о Богѣ; но уже иначе относится къ религіознымъ представленіямъ и понятіямъ Давидъ Юмъ, интересовавшійся „философіей религіи“. Вопреки Локку онъ считалъ невозможнымъ логическое обоснованіе такихъ идей, какъ идея Бога, безсмертія души и т. п.; религія, по его мнѣнію, исключительно дѣло вѣры; задача же науки въ области религіи состоитъ не въ томъ, чтобы обосновать указанныя идеи, а въ томъ, чтобы объяснить происхожденіе какъ этихъ идей, такъ и религіозной потребности вообще,—научное значеніе имѣетъ собственно не философія, а психологія религіи... Перешедши на французскую почву, англійскій эмпиризмъ обращается въ крайній сенсуализмъ и наконецъ матеріализмъ.—Исторія эмпирической философіи имѣетъ значеніе для богослова въ томъ отношеніи, что она представляетъ собою рядъ попытокъ въ рѣшеніи проблемы объ отношеніи вѣры къ знанію, вводитъ богослова въ сферу психологическаго изслѣдованія религіозныхъ идей, ставитъ важную проблему о логической связи между основоположеніями эмпиризма и религіознымъ міросозерцаніемъ. При изслѣдованіи эмпирической философіи въ ея историческомъ развитіи богословъ не можетъ не задать себѣ вопроса, имѣющаго принципиальное значеніе: оправдывается ли логически тотъ историческій путь, который привелъ эмпиризмъ къ матеріализму, или же между этими направленіями нѣтъ необходимой логической связи и исторически засвидѣтельствованный переходъ эмпиризма въ матеріализмъ объясняется совокупностью болѣе или менѣе случайныхъ исто-

рическихъ и психологическихъ условій? Если припомнить, что эмпиризмъ является и теперь широко распространеннымъ направлениемъ, поставленный вопросъ окажется имѣющимъ значеніе и для нашего времени.

Когда рационалистическое направленіе какъ бы застыло въ догматизмѣ вольфіанской философіи, а эмпирическое привело къ скептицизму Юма,—въ Германіи появился мыслитель, поставившій своею задачею объединеніе этихъ направленій: то былъ Кантъ. Подвергнувъ критическому исслѣдованію самыя условія нашей познавательной дѣятельности, Кантъ пришелъ къ тому выводу, что въ нашемъ познаніи мы имѣемъ дѣло не съ вещами самими въ себѣ, а съ явленіями, что „вещи въ себѣ“ не познаваемы, что идеи нашего разума—теологическая, космологическая и психологическая—имѣютъ лишь регулятивное значеніе въ процессѣ нашей познавательной дѣятельности, опредѣляя то направленіе, въ какомъ должна совершаться упорядочивающая дѣятельность разсудка. Но отвергнувъ въ „Критикѣ чистаго разума“ возможность теоретическаго (логическаго) обоснованія идей Бога, безсмертія души и свободы воли, Кантъ въ „Критикѣ практическаго разума“ признаетъ ихъ необходимыми постулатами нравственнаго сознанія: въ той мѣрѣ, въ какой мы признаемъ обязательность для себя нравственнаго закона (а мы не можемъ не признавать этого: требованія нравственнаго закона имѣютъ характеръ категорическаго императива), мы должны признавать бытіе Бога, безсмертіе души, свободу воли. Разсудокъ не въ силахъ обосновать эти идеи, но за то вѣра убѣждаетъ насъ, что „мы—свободныя и безсмертныя существа, причастныя нравственному, опредѣленному Божествомъ, міровому порядку“ (Виндельбандъ. —Философія Канта, русск. пер. стр. 136). Едва ли будетъ ошибкой сказать, что однимъ изъ основныхъ вопросовъ въ философіи Канта является столь важный въ богословскомъ отношеніи вопросъ объ отношеніи вѣры къ знанію, который былъ центральнымъ вопросомъ патристической и схоластической философіи. Очевидно, съ паденіемъ схоластики самый вопросъ не упразднился, а подвергся разсмотрѣнію съ новыхъ точекъ зрѣнія. Та точка зрѣнія, на которой стоялъ Кантъ въ рѣше-

ни основного вопроса религіозной гносеологіи, не устранена еще и до нашихъ дней: противоположность между теоретическимъ и практическимъ разумомъ еще не разрѣшена въ стройную гармонію, хотя и можно указать нѣсколько почтенныхъ опытовъ въ этомъ направленіи, возникшихъ главнымъ образомъ на почвѣ философіи Лейбница. Но въ господствующихъ въ наше время релятивистическихъ направленіяхъ (имѣю въ виду французскій позитивизмъ, англійскій агностицизмъ и нѣмецкое ново-кантіанство) пропасть между вѣрою и знаніемъ еще болѣе расширяется, а значеніе вѣры принимается сравнительно съ тѣмъ значеніемъ, какое усвоилъ ей Кантъ: и позитивисты, и эволюціонисты считаютъ религію преходящимъ моментомъ въ духовномъ развитіи человѣчества, и только ново-кантіанцы, хотя и относятъ религію къ области субъективнаго творчества, однако считаютъ нужнымъ говорить—и подчасъ довольно краснорѣчиво—о ея высокомъ нравственно-эстетическомъ значеніи. Но какъ-то странно звучать ихъ восторженные слова о значеніи религіи на ряду съ отрицаніемъ у религіозныхъ идей ихъ объективнаго значенія. Когда читаешь у Ланге, въ его „Исторіи материализма“ относящіяся сюда страницы ¹⁾, то не-

¹⁾ См., напр., слѣд. слова: „Древніе видѣли въ позѣ вдохновеннаго ясновидца, который, будучи совершенно наполненъ и увлеченъ своимъ предметомъ, удаляется численно отъ обыкновенной дѣйствительности. То же увлеченіе идею не должно ли имѣть свое право и въ религіи? И если существуютъ умы, которые такъ глубоко живутъ въ этихъ возбужденіяхъ, что отъ нихъ поэтому скрывается обыкновенная дѣйствительность вещей, то какъ они живость, постоянство, силу этихъ событий своего духа могутъ обозначить иначе, чѣмъ словомъ „истина“? Конечно, этому слову придается тогда лишь переносный смыслъ, но смыслъ такого образа, который людьми цѣнится выше, чѣмъ дѣйствительность, получающая все свое значеніе только отъ свѣта, который распространяется лучами этого образа. У христіанина лишь по имени ты можешь вынести логикою изъ головы ту шелуху, которая остается у него въ памяти отъ изученія катихизиса; но у истинно вѣрующаго ты не можешь оспаривать значеніе его внутренней жизни. И если ты сто разъ докажешь ему, что все это только субъективные ощущенія, то онъ—будетъ смѣяться надъ твоими наивными попытками опрокинуть дыханіемъ смертнаго рта стѣны Сіона, высокіе куполы котораго кажутся ему сіяющими блескомъ лица и вѣчнымъ великолѣпіемъ Бога. Масса, бѣдная логикой, какъ и вѣрою, считаетъ силу пророческаго убѣжденія за такой же хорошій критерій истины, какъ и повѣрку арифметической задачи, и такъ какъ языкъ принадлежитъ народу, то мы должны допустить двойное употребленіе слова „истина“ (Ланге.—Исторія материализма, т. II, русск. пер. Спб. 1883 г., стр. 422).

доумѣваешь: что это такое?—искусственный компромиссъ съ народными вѣрованіями, или невольный протестъ души, которая „по природѣ христіанка“, противъ опустошающаго ее релятивизма?.. Отголоски подобнаго направленія въ рѣшеніи вопроса объ отношеніи вѣры къ знанію слышатся и у насъ, въ Россіи. Укажу для примѣра на извѣстнаго историка проф. Спб. университета Н. И. Карѣева, взгляды котораго на сущность и происхожденіе религіозно-философскихъ представленій и понятій, напоминая ученіе Фр. Альб. Ланге, невольно воспроизводятъ въ памяти средне-вѣковую теорію о двоякой истинѣ,—и на профессора того же университета, русскаго представителя „критической“ философіи, Александра Ив. Введенскаго, который пытается обосновать религіозныя истины на почвѣ нравственнаго сознанія. Такимъ образомъ, разбираясь въ современныхъ направленіяхъ философской мысли, „мы снова наталкиваемся на вопросъ старый, который, пожалуй, многіе готовы признать давно уже отжившимъ свое время. Нѣтъ, не самый вопросъ, если только онъ принадлежитъ къ числу коренныхъ, а таковъ безспорно вопросъ о вѣрѣ и знаніи, но только формы вопроса измѣняются дѣйствительно сообразно со вновь нарождающимися условіями и потребностями времени“ (П. И. Ливидкій.—Идеализмъ и реализмъ. Стр. 979). Съ удовольствіемъ отмѣчаемъ, что этотъ основной вопросъ за послѣднее время усиленно обсуждался въ нашей богословско-философской литературѣ,—въ статьяхъ проф. П. И. Ливидскаго (въ его книгѣ „Пособіе къ изученію вопросовъ философіи“), Алексѣя Ив. Введенскаго (см. его сочиненіе „Вѣра въ Бога“), Александра Ив. Введенскаго, г. Каленова, покойнаго Астафьева (ихъ статьи—въ „Вопросахъ философіи и психологіи“, см. также книгу П. Е. Астафьева „Вѣра и знаніе въ единствѣ міровоззрѣнія“), П. В. Тихомирова („Чтенія въ общ. любит. дух. просв.“, за 1894 г. № 7), А. И. Струнникова („Вѣра, какъ увѣренность, по ученію православія“), Л. М. Лопатина (въ 1 т. „Положит. задачъ философіи“) и др. Въ виду разнообразія въ рѣшеніи ставшаго современнымъ вопроса весьма желателенъ пересмотръ этихъ рѣшеній, при чемъ полезно было бы прослѣдить исторію этого вопроса: современные взгляды, разсматриваемые въ историческомъ освѣщеніи, скорѣе найдутъ правильную оцѣнку.

Изъ бѣглаго очерка исторіи философіи, предложеннаго вниманію читателя, видно, что исторія философіи на всемъ своемъ протяженіи представляетъ глубокий и серьезный интересъ для богослова, то помогая ему въ философскомъ обоснованіи религіознаго міросозерцанія, то возбуждая въ немъ критическую работу мысли, направленную къ устраненію ученій, несогласныхъ съ основами этого міросозерцанія, то выдвигая вопросы, соприкасающіеся съ интересами религіи и богословской науки. Уже и этого достаточно, чтобы привлечь къ исторіи философіи серьезное вниманіе богослова; но сюда нужно присоединить еще то, что философскія проблемы относятся къ числу такихъ, которыя „неотступно томятъ человѣческое сердце“ (Фалькенбергъ), что тѣ муки и стenanія, которыми—по выраженію бл. Августина, въ полной мѣрѣ извѣдававшего эти муки—сопровождается исканіе и рожденіе истины, не чужды и нашему времени, что наши современники въ поискахъ за истиной обращаются къ исторіи философіи. Фалькенбергъ говоритъ въ своей „Исторіи новой философіи“ (русск. пер. подъ ред. проф. Введенскаго, стр. 5), что движеніе, вызванное этой философіей, еще не закончилось: „мы продолжаемъ работать надъ проблемами, которыя, будучи высказаны впервые Декартомъ, Локкомъ и Лейбницемъ, были сгруппированы Кантомъ вокругъ критическаго или трансцендентальнаго вопроса; современныя поколѣнія все еще очарованы культурнымъ идеаломъ Бэкона, который былъ такъ возвышенъ Фихте; мы всѣ стоимъ еще подъ не утратившимъ своего обаянія знаменемъ того міровоззрѣнія, которое образовалось во враждебномъ отношеніи къ схоластикѣ“ и т. д. Безъ сомнѣнія, эту характеристику нельзя цѣликомъ отнести къ Россіи, которая имѣетъ свои культурные идеалы и религіозныя традиции; но что и у насъ философскія системы являются не только памятниками прошлаго, но и оказываютъ вліяніе на содержаніи и направленіе нашей духовной жизни, объ этомъ свидѣлствуетъ широкое распространеніе и переводныхъ, и оригинальныхъ философскихъ сочиненій въ нашемъ отечествѣ; кое-какія указанія о вліяніи западныхъ мыслителей на русскую философскую мысль приведены выше. Можетъ ли богословъ равнодушно относиться къ современнымъ поискамъ за

истиной и къ тѣмъ источникамъ, къ которымъ обращаются въ этихъ поискахъ? Можетъ ли онъ пройти мимо колеблющагося, заблуждающагося, изнемогающаго? Конечно, нѣтъ, если только изученіе „пыльныхъ хартій“, историко-филологическихъ деталей и т. п., само по себѣ весьма почтенное, нерѣдко самоотверженное и часто необходимое, не заглушило въ немъ воспримчивости къ интересамъ живой человѣческой личности. Онъ понимаетъ то значеніе, какое имѣютъ религіозно-философскіе принципы въ личной и общественной жизни, и потому охотно поработаетъ по мѣрѣ своихъ силъ надъ ихъ уясненіемъ; онъ знаетъ, что нѣтъ „выше подвига, какъ подать руку изнемогшему духомъ“ (Гоголь), и потому не пройдетъ мимо него, подобно приточному левиту... Недавно, на миссіонерскомъ сѣздѣ въ Казани, разсуждавшемъ о мѣрахъ борьбы съ расколомъ и сектантствомъ, былъ отмѣченъ тотъ фактъ, что наша интеллигенція не чужда заблужденій въ религіозной области; еще раньше на это указывалъ Преосвященный Амвросій, Архіепископъ Харьковскій, въ извѣстной бесѣдѣ о сектанствѣ въ нашемъ образованномъ обществѣ. Можно спорить о размѣрахъ и характерѣ отмѣченнаго факта, но отрицать его существованіе невозможно, а игнорировать его—было бы признакомъ ума лѣниваго и сердца равнодушнаго къ духовному благу ближнихъ. На богословѣ лежитъ нравственный долгъ энергично бороться съ религіозными сомнѣніями и заблужденіями. Безъ сомнѣнія, въ этой борьбѣ на первомъ планѣ должно стоять положительное ознакомленіе т. н. интеллигентнаго общества съ православно-христіанскимъ міросозерцаніемъ: вѣдь заблужденія нашей интеллигенціи нерѣдко объясняются религіознымъ невѣжествомъ. Гр. Л. Толстой утверждаетъ, что нагорная проповѣдь въ православныхъ церквахъ читается разъ или два въ году, да и то, когда почти никого въ церкви не бываетъ, и ему вѣрятъ и возмущаются... Но, распространяя среди свѣтскаго общества правильныя религіозныя понятія, не слѣдуетъ забывать въ борьбѣ съ религіозными заблужденіями и о томъ средствѣ, на которое такъ выразительно указывалъ еще ученый францисканецъ XIII в. Рожеръ Бэконъ. „Невѣрные—говоритъ онъ—отвергаютъ авторитетъ Христа, Еванге-

лій и святыхъ. Потому нельзя обратить ихъ этими средствами. Творить чудеса нынѣ, полагаю, никто не претендуетъ. Остается одинъ путь—могущество философіи, относительно которой и мы, и они согласны, ибо они не могутъ отрицать началъ человѣческой мудрости и отвергать авторитетъ великихъ философовъ. Этимъ оружіемъ должны мы побѣждать ихъ и склонять къ истинамъ вѣры“. (См. Любимова „Исторія физики“, II, 58—59). А еще раньше Бакона этимъ оружіемъ пользовались отцы и учителя церкви, освятившіе его употребленіе своимъ авторитетомъ. Не слѣдуетъ—повторяемъ—и современнымъ богословамъ покидать это испытанное оружіе: и въ наше время среди колеблющихся и заблуждающихся не мало такихъ лицъ, для которыхъ доказательную силу имѣютъ „начала человѣческой мудрости“ и „авторитетъ великихъ философовъ“. Отсюда задача богослова—разобрать эти начала и оцѣнить эти авторитеты, а чтобы не затеряться въ лабиринтъ современныхъ философскихъ направленій и авторитетовъ и не ошибиться въ оцѣнкѣ ихъ дѣйствительнаго значенія, не мѣшаетъ взглянуть на нихъ въ исторической перспективѣ, и тогда въ нѣкоторыхъ случаяхъ придется предпочесть современнымъ спискамъ ихъ оригиналы, къ изслѣдованію которыхъ и слѣдуетъ обратиться. Подобнаго рода изслѣдованія послужатъ не только къ опроверженію заблужденій, но и къ положительному обоснованію христіанскаго міровоззрѣнія, потому что многіе серьезные мыслители съ успѣхомъ—разумѣется, сравнительнымъ, степень которого должна быть опредѣлена критикой—работали надъ разрѣшеніемъ этой послѣдней задачи (Паскаль, Декартъ, Махъбранштъ, Локкъ, Беркли, Лейбницъ, Лотце, Тейхмюллеръ и др.). Наши богословы время отъ времени направляли свое вниманіе на исторію философіи, оцѣнивая ея явленія съ богословской точки зрѣнія, и мы имѣемъ цѣнныя изслѣдованія въ этой области; кромѣ упомянутыхъ въ текстѣ, укажу для примѣра (на полпоту не претендую) труды П. И. Линицкаго („Ученіе Платона о Божествѣ“), И. А. Чистовича („Древне-греч. міръ и христіанство въ отношеніи къ вопросу о безсмертіи“), Невзорова („Мораль стоицизма“), Ѳ. С. Орнатскаго („Ученіе Шлейермахера о религіи“), Василькова („Т. н. религія человѣчества“) и др. Не мало по-

добнаго рода изслѣдованій напечатано на страницахъ нашихъ „духовныхъ“ журналовъ, особенно „Вѣры и Разума“, въ которомъ есть особый философскій отдѣлъ. При всемъ томъ многіе вопросы изъ этой области еще ждутъ своихъ изслѣдователей, что отчасти можно видѣть изъ представленнаго выше историческаго очерка: „*arguenda*“... Намъ остается пожелать, чтобы наши богословы не переставали въ своихъ научныхъ занятіяхъ обращаться къ исторіи философіи и самоотверженно трудиться въ этой области: такіе труды составляютъ потребность нашего времени, о чемъ осязательно свидѣлствуетъ тотъ фактъ, что въ послѣднее время представители свѣтской науки нерѣдко избираютъ предметомъ своихъ изслѣдованій такія области изъ исторіи философіи, которыя имѣютъ богословскій интересъ. Имѣемъ въ виду работы кн. С. Н. Трубецкого („Метафизика въ др. Греціи“, „Ученіе о Логосѣ въ древней философіи“ и др.), кн. Е. Н. Трубецкого („Міросозерцаніе бл. Августина“), проф. Корелина („Паденіе античнаго міросозерцанія“), проф. Александра Ив. Введенскаго и др. Это обстоятельство должно бы еще болѣе усилить научную энергію профессиональных богослововъ въ составленіи такихъ изслѣдованій, которыя бы являлись индѣ „*addenda*“, а индѣ и „*congienda*“ по отношенію къ изслѣдованіямъ ихъ „свѣтскихъ“ сотрудниковъ: чѣмъ многостороннѣе будетъ изслѣдованъ извѣстный предметъ, тѣмъ лучше... Разсчитывать на широкое распространеніе подобныхъ изслѣдованій въ нашемъ обществѣ было бы, можетъ быть, преждевременно, но тамъ, гдѣ идетъ дѣло о выработкѣ религіозно-философскихъ убѣжденій, необходимо откинуть арифметическія вычисленія: „если бы убѣдились только десять человѣкъ, если бы только пять, если бы даже одинъ,—не достаточно ли и этого для моего утѣшенія?“—говорить Златоустъ (1 бес. о Лазарѣ).

П. К—въ.

ФИЛОСОФСКАЯ ОСНОВА ЭВОЛЮЦИИ.

(Продолженіе *).

ГЛАВА III.

Обнаруженіе силы не можетъ опредѣляться или детерминироваться силой, движеніе не можетъ детерминироваться движеніемъ и дѣйствіе—дѣйствіемъ.

Что дѣйствіе или обнаруженіе силы не можетъ опредѣляться дѣйствіемъ-же силы, это можно доказать слѣдующимъ образомъ. Если-бы дѣйствіе силы опредѣлялось силой, тогда опредѣляющій актъ самъ въ свою очередь долженъ опредѣляться предшествующимъ актомъ, а этотъ предшествующій актъ—другимъ, и такъ далѣе—до безконечности. Это очевидно, потому что всякій актъ, опредѣляющій дѣйствіе силы, существуетъ во времени и въ пространствѣ, а его временныя и пространственныя отношенія должны чѣмъ-нибудь опредѣляться. Если намъ скажутъ, что этотъ опредѣляющій актъ былъ опредѣленъ первичнымъ актомъ, тогда послѣдній, чтобы опредѣлить его, долженъ былъ самъ имѣть соотвѣтствующее опредѣленіе. Если опредѣленіе было дано еще болѣе первичнымъ актомъ, то этотъ актъ въ свою очередь долженъ былъ быть опредѣленъ другимъ, предшествовавшимъ, и такъ далѣе. Когда мы объясняемъ детерминацію акта указаніемъ на другой актъ, то мы объясняемъ его посредствомъ вещи, которая сама требуетъ такого-же объясненія.

Чтобы пояснить эти соображенія, предположимъ, что сила обнаружилась въ дѣйстви А. Это дѣйствіе не только было

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 1.

произведено, но произведено въ извѣстное время и въ извѣстномъ мѣстѣ и имѣло отношеніе къ какой нибудь извѣстной вещи, т. е., говоря иначе, оно не только возникло, но и получило опредѣленное направленіе и форму. Отсюда намъ нужно объяснить двѣ вещи: съ одной стороны, простое обнаруженіе силы, съ другой—обнаруженіе ея въ опредѣленной формѣ дѣйствія *A*, вмѣсто *B*, *C* или какого-нибудь другого, и притомъ въ опредѣленныхъ условіяхъ времени и пространства. Другими словами, мы должны объяснить: 1) *производство* дѣйствія и 2) *детерминацію* его. Насъ въ настоящее время занимаетъ вопросъ не о томъ, что *произвело* этотъ актъ, а о томъ, что *опредѣлило* его, т. е., мы хотимъ знать, почему произошло именно дѣйствіе *A*, а не *B* или *C*, почему оно случилось такъ, а не иначе. Должно быть очевиднымъ, что какова бы ни была причина этого факта, ея нельзя искать въ простомъ *обнаруженіи* силы. Если мы предположимъ, что особенности дѣйствія *A* были опредѣлены дѣйствіемъ *B*, то послѣднее само требуетъ такого же объясненія; потому что *B* также имѣетъ свои особенности, и мы должны спросить, что его опредѣлило, что заставило его происходить извѣстнымъ способомъ. Если мы скажемъ, что дѣйствіе *B* было опредѣлено дѣйствіемъ *C*, то мы запутаемся такимъ-же образомъ, и такъ далѣе—до бесконечности.

Но даже если-бы мы допустили, что дѣйствіе *A* объясняется рядомъ причинъ, простирающихся въ бесконечность, это нисколько не помогло-бы дѣлу. Разсматривая ближе вопросъ, мы найдемъ, что дѣйствіе *A* опредѣляется не актомъ *B*, а *детерминаціей* этого акта. Дѣло въ томъ, что, если бы актъ *B* не получилъ извѣстнаго направленія, опредѣлившаго его характеръ, то обусловленное имъ дѣйствіе *A* не произошло бы такъ, какъ оно произошло. Отсюда, дѣйствіе *A* зависитъ отъ дѣйствія *C*, опредѣлившаго актъ *B*. Но присматриваясь ближе, мы опять найдемъ, что въ дѣйствительности оно зависитъ не отъ самаго дѣйствія *C*, а отъ *детерминаціи* этого дѣйствія. И хотя бы мы продолжали идти такъ до бесконечности, всегда оказалось бы, что послѣдующее дѣйствіе опредѣляется и регулируется непредшествовавшимъ ему актомъ, а

детерминаціей этого предшествующаго акта. Такимъ образомъ въ концѣ концовъ, мы рѣшительно не можемъ признать детерминаціи результатомъ дѣйствія или обнаруженія силы, и потому, какова бы ни была ея причина, она не можетъ заключаться въ послѣдней.

Подобнымъ-же способомъ мы можемъ доказать, что движеніе не можетъ опредѣляться движеніемъ. Движеніе способно произвести движеніе, но не въ состояніи регулировать его. Движущійся шаръ *A* приведетъ въ движеніе шаръ *B*, но не опредѣлитъ ни направленія, ни времени его движенія. Направленіе, избранное шаромъ *B*, обусловлено не движеніемъ *A*, а тѣмъ направленіемъ, въ которомъ шаръ *A* двигался въ тотъ моментъ, когда онъ сообщилъ движеніе *B*. Другими словами, направленіе *B* зависитъ не отъ движенія *A*, а отъ той причины, которая заставляетъ *A* двигаться въ избранномъ имъ направленіи. Если-бы движеніе *A* въ свою очередь зависѣло отъ какого-нибудь другого тѣла, на примѣръ *C*, то его направленіе опять-таки было бы обусловлено не движеніемъ *C*, а *направленіемъ* послѣдняго. Такимъ же образомъ можно доказать, что время, когда *B* начинаетъ двигаться, обусловлено не движеніемъ тѣла *A*, а тѣмъ *опредѣленнымъ временемъ*, когда тѣло *A* дало толчекъ *B*.

Безполезно прибавлять, что сказанное о силѣ и движеніи одинаково примѣнимо къ дѣйствию и ко всякой энергіи вообще. Чтобы дѣйствіе, каково-бы оно ни было, могло опредѣляться дѣйствіемъ, это такъ-же невозможно, какъ то, чтобы сила опредѣлялась силой.

Въ подтвержденіе сейчасъ высказанныхъ положеній я приведу нѣсколько примѣровъ. Начнемъ съ силы притяженія и сцѣпленія, которая играетъ столь важную роль во всѣхъ физическихъ явленіяхъ, и посмотримъ, можно-ли объяснить ея детерминацію движенія.

Представимъ, что двѣ частицы *A* и *B* находятся на нѣкоторомъ разстояніи другъ отъ друга, причемъ *A* расположена на востокъ отъ *B*. Пусть эти частицы движутся навстрѣчу другъ другу подъ вліяніемъ взаимнаго притяженія,

т. е., A движется на западъ, а B на востокъ. Чѣмъ обуславливается ихъ движеніе въ соответствующую сторону? Движенія этихъ частицъ, конечно, зависятъ отъ притяженія, но *направленія* ихъ движеній не объясняются имъ. A движется на западъ, а не на востокъ не потому, что оно притягивается B , а потому что B *въ моментъ движенія случайно находилось на западной сторонѣ* отъ A . Такимъ образомъ направленіе частицы A опредѣляется тою причиною, вслѣдствіе которой частица B оказалась расположенной на западъ отъ нея.

Во всѣхъ явленіяхъ притяженія направленіе движущихся частицъ зависитъ отъ предварительнаго расположенія ихъ во времени и въ пространствѣ. Разница въ предварительномъ расположеніи неизбежно произвела бы соответствующую разницу въ направленіи, избранномъ частицами.

Возьмемъ другой очень простой случай движенія,—движеніе планеты по ея орбитѣ. На первый взглядъ можетъ казаться, что круговой или эллиптическій путь, проходимый планетой, зависитъ отъ дѣйствія силы, такъ—какъ, по обычному представленію, форма орбиты создается взаимодействіемъ двухъ силъ,—центробѣжной и центростремительной. Но если мы, какъ слѣдуетъ, разберемъ дѣло, то увидимъ, что причина тутъ совершенно иная. Простое движеніе планеты, дѣйствительно, обуславливается силами, но путь, по которому она движется, будетъ ли онъ эллиптическій или круглый, является результатомъ не силъ, а того направленія, въ которомъ дѣйствуютъ эти силы. Планета движется подъ вліяніемъ двухъ силъ, центробѣжной и центростремительной; избранный-же ею путь объясняется тѣмъ, что эти силы надлежащимъ образомъ приспособлены другъ къ другу: именно, въ то время, какъ одна изъ нихъ постоянно стремится притянуть планету по прямой линіи къ точкѣ, называемой центромъ орбиты, другая постоянно стремится заставить ее двигаться подъ прямымъ угломъ къ этой линіи. Намъ могутъ возразить, что такое сочетаніе двухъ названныхъ силъ можетъ зависѣть отъ дѣйствія нѣкоторой новой силы, потому что, согласно гипотезѣ туманныхъ пятенъ, движеніе планетъ по ихъ орбитамъ является слѣдствіемъ сгу-

щенія туманной массы, изъ которой образовалась планетная система, подъ вліяніемъ тяготѣнія. Мы нисколько не сомнѣваемся въ вѣроятности того, что вся энергія планетнаго движенія произошла первоначально отъ тяготѣнія. Но тяготѣніемъ объясняется только *vis viva* или простое движеніе планетъ; что же касается тѣхъ путей, по которымъ онѣ движутся, тѣхъ направленій, которыя онѣ избираютъ, то послѣднія не могутъ быть результатомъ этой силы. Вращательное движеніе, внутри туманной массы, благодаря которому именно возникли отдѣльныя планеты и опредѣлилась форма ихъ орбитъ, обусловливается не тяготѣніемъ, а *тѣмъ способомъ*, какимъ тяготѣніе дѣйствовало на сгущающіяся массы. Если бы при сгущеніи туманной массы частицы двигались по прямому направленію къ ея центру тяжести, тогда вращательнаго движенія не было-бы и, слѣдовательно, ни планетъ, ни ихъ орбитъ не существовало-бы вовсе. Такимъ образомъ, пути планетъ зависятъ не отъ сгущенія туманной массы подъ вліяніемъ тяготѣнія, а оттого, что тяготѣніе дѣйствовало на эту массу особеннымъ образомъ. Если бы масса сгустилась безъ вращенія, тогда вся теперешняя энергія планетнаго движенія явилась бы въ видѣ теплоты.

Итакъ, то, что обусловило существованіе планетъ, какъ отдѣльныхъ тѣлъ; то, что опредѣлило переходъ извѣстной части энергіи тяготѣнія въ энергію планетнаго движенія, а не въ теплоту; то, что опредѣлило не только движеніе планетъ, но и ихъ круглыя или эллиптическія орбиты,—было не тяготѣніе, а какая то другая причина, заставившая туманную массу сгуститься такимъ образомъ, что въ ней произошло вращательное движеніе. Другими словами, наша солнечная система является результатомъ не только силы, но и *детерминаціи* этой силы. При надлежащемъ изслѣдованіи вопроса, мы найдемъ, что силѣ принадлежитъ только *vis viva* или энергія, заключающаяся въ солнечной системѣ. Планъ этой системы, расположеніе ея отдѣльныхъ частей, однимъ словомъ все то, что существуетъ въ ней кромѣ простой энергіи,—есть результатъ того вѣща, которое опредѣлило или направило дѣйствіе создавшихъ ее силъ.

Возьмемъ еще примѣръ,—примѣръ параллелограмма силъ. Если меня спросятъ, не зависитъ-ли величина и направленіе равнодѣйствующей отъ величины и направленія составныхъ силъ?—то я отвѣчу: конечно, величина и направленіе этой силы опредѣляется *величиной* и *направленіемъ* составныхъ. Но это будетъ равно тому, какъ если бы сказать, что опредѣленіе или детерминація равнодѣйствующей обусловливается не силами, а детерминаціей этихъ силъ. Вѣдь *величина* и *направленіе* не суть силы, а извѣстныя опредѣленія силъ. Величина есть *опредѣленное количество*, а направленіе—*опредѣленный путь*, избранный силами. Слѣдовательно, равнодѣйствующая получаетъ свое опредѣленіе не отъ составныхъ силъ самихъ по себѣ, а отъ ихъ опредѣленій.

Размахъ маятника обусловливается величиной его предшествующаго размаха, *plus* его тяжести. Не значитъ ли это, что онъ опредѣляется силой? И не потому-ли только можно заранее расчитать направленіе и объемъ слѣдующаго размаха? Простое движеніе маятника, конечно, есть результатъ *силы* тяжести, но направленіе этого движенія зависитъ не отъ силы, а отъ *направленія*, въ которомъ дѣйствуетъ эта сила. Когда маятникъ, раскачиваясь на востокъ, дойдетъ до предѣльной точки размаха, сила тяжести дѣйствуетъ въ такомъ направленіи, что заставляетъ его качаться на западъ; а когда онъ достигнетъ западнаго предѣла, дѣйствіе тяжести направляется въ обратную сторону, и онъ качается снова на востокъ. Такимъ образомъ размахъ маятника опредѣляется не силой тяжести самой по себѣ, а тѣмъ *способомъ*, какимъ дѣйствуетъ эта сила. Другими словами, онъ зависитъ не отъ *силы*, а отъ *детерминаціи* силы. Иначе: *опредѣленная величина* размаха есть результатъ не силы, а *опредѣленной величины* силы.

Примѣровъ такого рода можно было бы привести сколько угодно. Какой бы случай мы ни взяли, тотчасъ окажется, что детерминація никакимъ образомъ не можетъ быть результатомъ силы.

Смутная мысль, что соединеніе молекулъ матеріи въ кристаллическія и органическія формы зависитъ отъ дѣйствія силъ,

выражается, повидимому, въ обычномъ употребленіи такихъ терминовъ, какъ „органическія силы“, „пластическія силы“, „кристалло-образовательная сила“, и проч. Люди думаютъ, что если бы мы знали все, касающееся силъ природы, то мы были бы способны понять весь процессъ образованія органическихъ формъ. Однако это—очевидная ошибка. Хотя бы наше знаніе силъ природы было абсолютно совершеннымъ, вопросъ о томъ, какъ частицы матеріи слагаются въ органическія формы, вѣроятно, остался бы для насъ такой же тайной, какъ и прежде, пока мы не узнали бы чего нибудь еще, кромѣ простой силы. Тайна не въ томъ, какія силы обусловливаютъ движеніе частицъ, а въ томъ, что руководитъ дѣйствіемъ этихъ силъ, направляя ихъ такимъ образомъ, что каждая частица двигается извѣстнымъ образомъ и въ извѣстномъ направленіи. Сила даетъ движеніе частицамъ; но насъ занимаетъ не причина движенія, а то, что регулируетъ и *направляетъ* его.

Скажутъ, что движеніе не можетъ происходить иначе, какъ въ извѣстномъ направленіи. Но это не доказываетъ тождества обоихъ явленій. Это доказываетъ лишь то, что они неразрывно связаны между собою. Ничто не доказываетъ, что причина, объясняющая одно изъ этихъ явленій, можетъ служить причиной другому. Между двумя дѣйствіями можетъ существовать неразрывная связь, и однако они могутъ быть результатами разныхъ причинъ. Но явленія, которыя мы разсматриваемъ, даже не связаны между собою неразрывною связью. Правда, молекула не можетъ двигаться иначе, какъ въ извѣстномъ направленіи и въ этомъ смыслѣ оба акта нераздѣльны; но молекула можетъ двигаться не въ *надлежащемъ* направленіи. Другими словами, молекулярныя силы могутъ дѣйствовать лишь какимъ *вибудъ* извѣстнымъ путемъ, но онѣ могутъ дѣйствовать не тѣмъ путемъ, какимъ должны дѣйствовать.

Можно ли утверждать, что сила сама себя направляетъ? Такая мысль создаетъ только новую путаницу. Какое ясное представленіе можно соединить съ самонаправляющей силой? Развѣ сила можетъ не только дѣйствовать, но и рѣшать, какъ и когда она будетъ дѣйствовать? Какимъ образомъ она можетъ

опредѣлять свой собственный путь? Молекула должна двигаться къ предназначенному ей мѣсту въ организмѣ, сила общаетъ ей это движеніе; но изъ безконечнаго количества возможныхъ направленій, по которымъ можетъ двигаться молекула, сила выбираетъ только то направленіе, которое нужно. Что же руководить ею? Скажутъ, она сама руководить собою. Допустимъ, что это такъ, но какимъ-же образомъ сила собою руководить? Какова природа того нѣчто, благодаря которому она регулируетъ свои дѣйствія? Нужно-ли предполагать, что это нѣчто, принадлежащее силѣ и управляющее ея дѣйствіемъ, есть также сила? Но тогда мы должны вернуться къ нелѣпому предположенію о силѣ, опредѣляющей силу. Если же это руководящее начало не есть сила, то что же оно такое? Вѣдь, если оно не есть сила, то для постиженія тайны природы нужно признать еще что-нибудь другое, кромѣ простой силы.

Нужно понять ту простую истину, что, пытаясь объяснить *детерминацію* движенія посредствомъ *силы*, мы стремимся къ невозможному. Какъ мы показали, произведеніе движенія и *детерминація* движенія по существу двѣ совершенно различныя вещи. Сила производитъ движеніе; но что-бы она могла опредѣлять движеніе, это такъ-же невозможно, какъ невозможно двумъ равняться тремъ, или чему-нибудь быть и не быть въ одно и то же время.

Если кто нибудь даже вообразить себѣ такое движеніе, которое, по его мнѣнію, направляется или опредѣляется силой, то, подвергнувъ свои мысли надлежащему анализу, онъ увидитъ, что въ дѣйствительности детерминація этого движенія зависитъ не отъ силы, а отъ *направленія*, въ которомъ обнаруживается эта воображаемая имъ сила. Другими словами, детерминація обуславливается не силой, которую онъ воображаетъ, а тѣмъ *способомъ*, какимъ эта сила дѣйствуетъ.

Мы привыкли говорить, что органическія формы создаются частица за частицей игрой молекулярныхъ силъ,—и, вѣроятно, большинство людей, мало знакомыхъ съ наукой, воображаетъ, что ученые соединяютъ съ такими выраженіями какое-нибудь ясное и опредѣленное представленіе. Профаны естественно заключаютъ, что ученый физикъ такъ или иначе понимаетъ,

какимъ образомъ эти силы создаютъ органическую структуру, и, безъ сомнѣнія, были-бы очень удивлены, если бы имъ сказали, что въ дѣйствительности физикъ, употребляющій эти термины точно такъ-же мало знаетъ объ этомъ, какъ и они сами, что же касается самихъ ученыхъ, то среди нихъ утвердилось представленіе, что процессъ образованія органическихъ формъ во всякомъ случаѣ обусловливается силами, и хотя въ настоящее время мы не можемъ понять, какимъ образомъ это происходитъ, но воображаемъ, что когда нибудь въ будущемъ все разъяснится. Однако, такъ-ли это? Вѣдь, если бы *формы* вещей въ природѣ могли быть продуктомъ силы, то за это время мы уже навѣрное успѣли-бы узнать, какимъ образомъ онѣ создаются въ томъ или другомъ отдѣльномъ случаѣ. Однако мы не знаемъ ни одного такого примѣра.

Возьмемъ простѣйшую изъ всѣхъ этихъ формъ—кристаллъ. Если есть какая-нибудь естественная форма, которую можно объяснить „игрой силы“, то это, безъ сомнѣнія, кристаллическая форма. Но посмотримъ, даетъ-ли общепринятая теорія образованія кристалловъ какую-нибудь опору для мнѣнія, что ихъ *форма* образуется именно силами.

Согласно этой теоріи, частицы, или молекулы, изъ которыхъ состоятъ кристаллы, имѣютъ опредѣленную форму и обладаютъ свойствомъ взаимно притягивать другъ друга въ извѣстныхъ пунктахъ или въ направленіи извѣстныхъ линій. Отсюда молекулы сцѣпляются неизмѣннымъ образомъ и получается фигура или форма кристалла. Такое объясненіе можетъ быть правильнымъ или нѣтъ, но ясно то, что все дѣйствіе силы въ этомъ случаѣ ограничивается простымъ собираніемъ молекулъ и поддерживаніемъ ихъ въ кристаллическомъ состояніи. Что же касается кристаллической *формы*, то она, какъ мы видимъ, обусловливается не силой, а первоначальною *формой* составныхъ молекулъ и тѣмъ обстоятельствомъ, что эти молекулы притягиваютъ другъ друга въ опредѣленныхъ пунктахъ. Такимъ образомъ не силы опредѣляютъ форму кристалла, а что-то другое,—именно та причина, которая даетъ молекуламъ опредѣленную форму и ограничиваетъ ихъ взаимное притяженіе лишь извѣстными точками ихъ поверхности.

Все, что дѣлають въ этомъ случаѣ молекулярныя силы, состоитъ лишь въ процессѣ стягиванія частицъ; форма же кристалла зависитъ не отъ стягиванія этихъ частицъ, а отъ того, что обусловливаетъ ихъ своеобразное строеніе и заставляетъ силы стягивать ихъ въ томъ или другомъ направленіи.

Какую-бы гипотезу мы ни придумали съ цѣлью объяснить образованіе органическаго или кристаллическаго тѣла посредствомъ силы, при логическомъ анализѣ ея мы всегда найдемъ, что форма и расположеніе частей этого тѣла зависятъ не отъ силы, а отъ чего то совершенно иного. И мы не должны удивляться этому, потому что, пытаясь достигнуть подобной цѣли, мы въ дѣйствительности стремимся къ абсолютно невозможному. Образованіе формы или расположеніе частей никогда не бываетъ и не можетъ быть результатомъ дѣйствія силы.

Ложность представленія, что силы природы опредѣляются силами, нигдѣ не сказывается съ такою ясностію, какъ въ извѣстномъ возраженіи профессора Тиндала противъ молитвы о перемѣнѣ погоды. По его мнѣнію, молиться о перемѣнѣ погоды значитъ испрашивать нарушенія закона сохраненія силы, точно такъ-же, какъ если-бы мы стали молиться о томъ, чтобы вода текла въ гору ¹⁾. На самомъ же дѣлѣ, тутъ нѣтъ ничего подобнаго: если сила не опредѣляется силою, то дарованіе намъ хорошей погоды вмѣсто дурной не требуетъ ни созданія новой силы, ни уничтоженія прежней, а требуетъ только иной детерминаціи силъ уже существующихъ.

Надо еще прибавить, что возраженіе Тиндала грѣшитъ не только противъ философіи, но и противъ физики. Всякая матерія находится въ движеніи, но для того, чтобы направить или отклонить это движеніе въ сторону, не нужно никакой траты энергіи или силы. Для этого требуется только, чтобы сила, отклоняющая движеніе, дѣйствовала подъ прямымъ угломъ къ направленію, въ которомъ движутся молекулы тѣла. Отклоненіе въ какомъ угодно объемѣ можетъ быть произведено безъ всякой работы силы. Напримѣръ, планета, движущ-

¹⁾ *Fortnightly Review*, December 1865.

щаяся по круглой орбитѣ, постоянно отклоняется отъ прямой линіи подѣ влияніемъ тяготѣнія; но отклоняя ее, сила тяготѣнія не выполняетъ этимъ никакой работы. Если орбита эллиптическая, то работа тяготѣнія выражается только въ увеличеніи скорости, съ какою планета переходитъ изъ афелія въ перигелій, и въ уменьшеніи скорости ея перехода изъ перигелія въ афелій, но не въ отклоненіе ея отъ прямой линіи. Фактически отклоненіе не требуетъ никакой работы, и если оно рѣдко происходитъ безъ траты энергіи, то энергія требуется не для отклоненія, а для увеличенія или уменьшенія движенія, которыми обыкновенно сопровождается отклоненіе. Такимъ образомъ, всѣ измѣненія въ природѣ, нужныя для того, чтобы послать намъ перемѣну погоды, могутъ произойти безъ всякой потери энергіи.

Знаменитая теорія предустановленной гармоніи Лейбница была основана на томъ же ложномъ понятіи о детерминаціи движенія. Декартъ утверждаетъ, что количество движенія во вселенной неизмѣнно и не можетъ ни прибавиться, ни убавиться. Отсюда воля, по его мнѣнію, не можетъ создавать движенія и не въ состояніи двигать тѣло; но она можетъ направлять движеніе, потому что *направленіе* движенія совершенно различно отъ *произведенія* его. Лейбницъ же, въ противоположность Декарту, утверждалъ, что воля такъ же не можетъ направлять движенія, какъ не можетъ и создавать его. При направленіи движенія, доказываетъ онъ, тѣла должны отклоняться отъ своего прежняго пути; но, по закону *инерціи*, они не могутъ отклоняться безъ потери силы и, слѣдовательно, воля точно такъ-же не въ состояніи направлять движеніе, какъ и производить его. Изъ этого слѣдуетъ, говорилъ Лейбницъ, что движенія нашего тѣла повинуются велѣніямъ нашей воли не потому, что воля имѣетъ надъ ними прямой контроль, а потому, что они были заранѣе согласованы съ ея желаніями. Міръ матеріи и міръ духа совершенно независимы другъ отъ друга и ихъ процессы согласуются вслѣдствіе существующей между ними предустановленной гармоніи. Если-бы Лейбницъ *зналъ*, что направленіе движенія можетъ происходить безъ вся-

кой траты силы, то онъ увидѣлъ-бы, что его теорія предуготовленной гармоніи излишня даже въ томъ случаѣ, если воля дѣйствительно не можетъ приводить въ движеніе матерію.

Замѣтимъ, что хотя сила можетъ отклонять движеніе, но она не можетъ опредѣлять и направлять его. Опредѣляющая причина заключается не въ силѣ, а въ томъ принципѣ, который заставляетъ силу дѣйствовать такъ, а не иначе; между тѣмъ этотъ принципъ, какъ мы доказали, не можетъ быть силой.

Чтобы сдѣлать приведенныя въ предыдущихъ главахъ доказательства еще болѣе очевидными и понятными, намъ нужно будетъ рассмотреть отношеніе матеріи къ проблемѣ детерминаціи и подробно остановиться на нѣкоторыхъ вопросахъ, связанныхъ съ закономъ причинности.

* * *

(Продолженіе будетъ).



Протоіерей Вѣодоръ Алѣксандровичъ Голубинскій, канъ православно-христіанскій философъ.*

I.

Обыкновенно представляютъ, что если кому, то прежде всего философу должны быть чужды противорѣчія въ сужденіяхъ, несогласованность воззрѣній, непослѣдовательность въ дѣйствіяхъ. Подъ философомъ разумѣютъ мудреца, который понялъ смыслъ существующаго, знаетъ сравнительное значеніе всѣхъ происходящихъ вокругъ него явленій и поэтому спокойно и увѣренно движется по жизненному трафарету. Философу противоположаютъ обыкновеннаго человѣка. Обыкновенный человѣкъ, это—трость, вѣтромъ колеблемая; подъ наплывомъ собственныхъ сошнѣній и подъ воздѣйствіемъ окружающихъ условий, онъ постоянно склоняется то въ ту, то въ другую сторону, перемѣняетъ направленіе, пытается двигаться впередъ и отступаетъ назадъ. Обыкновенный человѣкъ какъ бы окружонъ мракомъ, философъ пребываетъ во свѣтѣ.

Но такъ ли это на самомъ дѣлѣ? Если дѣйствительно для того, чтобы разсѣять тотъ густой мракъ, въ которомъ бредетъ большая часть человѣчества, достаточно облечь людей въ философскія тоги и дать имъ прочесть нѣсколько книжекъ, то тогда философскій свѣтъ давно бы уже сталъ общечеловѣческимъ. Если для того, чтобы разобратъся въ окружающихъ насъ противорѣчіяхъ, чтобы понять міровыя тайны, достаточно

*) Рѣчь, произнесенная 16 января на актѣ Московской Духовной Академіи въ честь столѣтія со дня рожденія профессора философіи протоіерея О. А. Голубинскаго.

обратиться за разъясненіями къ философу, то тогда каждый изъ насъ, конечно, послѣдовалъ бы примѣру поэта, который сказалъ:

Ужъ больно отрывочны жизнь и вселенная,
Къ профессору нѣмцу пойду непременно я.
Навѣрно ее не оставитъ онъ такъ,
Системы придумаетъ, дастъ имъ названія.
Шлафрокъ надѣвши и спальный колпакъ,
Онъ штопаетъ дырки всего мірозданія.

Но въ словахъ поэта звучитъ горькая иронія. Онъ обращался къ философу, о которомъ говорить,—къ Фридриху Гегелю и долго былъ его ученикомъ, но онъ кончилъ тѣмъ, что, умирая, писалъ: „какъ блудный сынъ, я долго пасъ свиней у гегельянцевъ, но теперь я возвратился къ истинному Богу“. Философскій свѣтъ оказался тьмою, и поэтъ вернулся къ вѣрованіямъ дѣтства.

Философы—люди и они отличаются отъ другихъ людей не силою своего духовнаго прозрѣнія, но родомъ своихъ занятій. А ихъ занятія таковы, что они легче всего могутъ поставить человѣка въ противорѣчіе съ самимъ собою. У многихъ людей „умъ съ сердцемъ не въ ладу“, философы не представляютъ исключенія, но обыкновенные люди среди житейской суеты и житейскихъ заботъ имѣютъ мало времени, чтобы вдуматься въ эту разладицу, и если иногда она даетъ имъ себя знать, они наскоро успокоиваютъ себя какими-либо сомнительными соображеніями и переходятъ къ другимъ дѣламъ. Философъ, первая обязанность котораго состоитъ въ томъ, чтобы прислушаться ко всѣмъ—даже малѣйшимъ—движеніямъ своей души, не можетъ поступить такъ, онъ долженъ выяснитъ себѣ всю силу собственной душевной разладицы и придти къ горькому сознанію, что онъ не можетъ ее уничтожить: Бэконъ, правою рукою пишущій новый органонъ и лѣвую протягивающій за тѣмъ, чтобы получить взятку, образъ несравненно болѣе трагическій, чѣмъ образъ какого-нибудь человѣка изъ малыхъ міра сего, весь день лъстившаго, лукавившаго и обманывавшаго ради благополучія своего и своей семьи и вечеромъ смиренно опускающагося предъ иконою на колѣна съ мольбою объ отпущеніи ему всѣхъ прегрѣшеній „словомъ, дѣломъ и помышленіемъ“.

Но у людей не только умъ расходится съ сердцемъ, взгля-

ды одного и того же человѣка на различные предметы часто оказываются несогласованными и стоящими въ противорѣчіи между собою. Міръ такъ сложенъ и такъ великъ, умъ человѣка такъ ограниченъ; ежеминутно душа получаетъ тысячи впечатлѣній отъ внѣшняго міра; немудрено, что она не успѣваетъ въ нихъ разобраться. Но обыкновенный человѣкъ не занимается всѣмъ міромъ, онъ выдѣляетъ въ мірѣ небольшой уголокъ, въ которомъ работаетъ и который изучаетъ. Все за предѣлами этого угла ему чуждо, все въ своемъ углу ему хорошо извѣстно. Перенесенный въ чуждую среду, онъ чувствовалъ бы себя безпомощнымъ, но у себя онъ дѣйствуетъ увѣренно и смѣло. Для философа не должно быть чуждой среды, предметъ его занятій весь міръ, все существующее, онъ вездѣ—у себя дома, онъ знаетъ все и поэтому, понятно, въ большинствѣ случаевъ все знаетъ плохо. Отсюда—противорѣчія въ его сужденіяхъ. Противорѣчивыя гипотезы, разнородные взгляды на одинъ и тотъ же предметъ имѣютъ мѣсто во всѣхъ наукахъ, но тамъ они высказываются различными лицами. Спорятъ между собою и математики, но еще ни одинъ математикъ не спорилъ самъ съ собою. Разногласіе между философами—истина извѣстная всѣмъ съ дѣтства и уже тысячелѣтія служащая предметомъ остротъ и смѣха для досужихъ людей. Но исторія философіи открываетъ намъ, что не только нѣтъ двухъ философовъ, которые были бы во всемъ согласны между собою, евдали есть одинъ, воззрѣнія котораго представляли бы стройную и чуждую противорѣчій систему. Отъ древнѣйшихъ упанишадъ до Шри-Шанкара-Ачарія въ Индіи, отъ Оалеса до Прокла въ Греціи, отъ Эккарта до настоящихъ дней въ Германіи мы почти не видимъ философовъ, воззрѣніямъ которыхъ въ безусловномъ смыслѣ можно было бы приписать признакъ прямолинейности. Въ большинствѣ случаевъ мы видимъ, что въ каждой философской системѣ имѣются искусственныя спайки, частныя отреченія отъ главнаго принципа, компромиссы, уступки и противорѣчія: ни философія Канта, ни система Гегеля не представляютъ исключенія въ этомъ отношеніи.

Исторія философіи знаетъ однако рядъ философовъ, ученія которыхъ носятъ болѣе цѣлостный характеръ и имѣютъ тѣс-

нѣйшую связь съ жизнію. Это—философы вѣры, которые зданіе своей философіи пытались утвердить на прочномъ фундаментѣ религіи. Ихъ можно подраздѣлять на два рода: на философовъ мысли и философовъ чувства, но по загадочной случайности только у немногихъ мысль и чувство оказываются въ гармоніи: одни всецѣло подчинились власти чувства, другіе въ своихъ разсужденіяхъ постарались всецѣло заглушить его. Безотчетная религіозность привела Бэма къ бессознательному и фантастическому пантеизму, подобная же религіозность подказала Шлейермахеру, считающемуся величайшимъ философомъ религіи нашего вѣка, такую странную мысль, что все нужно дѣлать съ религіею, но нѣтъ никакой нужды исповѣдывать какую-либо положительную религію, даже вѣра въ Бога, по его воззрѣніямъ, необязательна для религіознаго человѣка. Такова философія чувства. Философы мысли, напротивъ, все утверждаютъ на признаніи Бога. Но какъ? Читая ихъ трактаты о бытіи и свойствахъ Божіихъ, испытываешь то же самое впечатлѣніе, которое вызывается разсужденіями геометріи объ уравниціяхъ или квадратурѣ кривыхъ; они говорятъ о Богѣ точно такъ-же, какъ астрономъ говоритъ о разстояніи отъ земли до солнца или Нептуна. Въ трактатахъ Кеплера и Ньютона по философіи природы гораздо болѣе ощущается вѣяніе духа Божія, чѣмъ въ ихъ системахъ умозрительнаго Богословія. Они обращаются къ предположенію бытія Божія, какъ физикъ нашихъ дней обращается къ предположенію существованія эфира. Чѣмъ-то холоднымъ и безжизненнымъ вѣетъ отъ ихъ разсужденій, какими бы стройными и основательными они ни казались.

Но для мыслящаго ума, какъ и для вѣрующаго сердца наиболѣе дорогъ образъ такого философа, воззрѣнія и жизнь котораго представляли бы одно гармоничное цѣлое, въ словахъ котораго не было бы противорѣчій и между словомъ и дѣломъ котораго не существовало бы розни. Для каждаго православнаго христіанина должно быть ясно, что такимъ можетъ быть только православно-христіанскій философъ. Что философы невѣрующіе никогда не могутъ дать логически состоятельной си-

стемы, это не можетъ подлежать сомнѣнію: они никогда не умѣли и не сумѣютъ связать свою метафизику съ этикой, а въ послѣднее время они сами начинаютъ приходить къ сознанію, что съ ихъ точки зрѣнія и логика не должна заслуживать довѣрія. Но и философы, принадлежащіе къ инославнымъ исповѣданіямъ или исповѣдующіе инныя религіи, никогда не могутъ явить собою цѣлостный образъ мудреца. Ихъ религіозныя взгляды содержатъ въ себѣ капитальныя заблужденія, которыя, будучи проведены послѣдовательно, разрушаютъ самыя основы религіи. Вотъ почему для послѣдователей этихъ заблужденій представляется роковая диллема: или отказаться отъ выводовъ, съ неизбѣжностію слѣдующихъ изъ ихъ воззрѣній, или, принявъ выводы, отказаться отъ своихъ основныхъ принциповъ, отъ всего того, что только можетъ быть дорого уму и сердцу человѣка. Обыкновенно, конечно, жертвуютъ выводами, но эта жертва даетъ себя чувствовать: она сказывается мучительнымъ разладомъ въ душѣ приносящаго ее философа. Онъ принимаетъ всецѣло вѣру своихъ отцовъ, но онъ чувствуетъ, что вмѣстѣ съ тѣмъ онъ принимаетъ какую-то ложь и фальшь. Онъ боится отвергнуть эту ложь, опасаясь, что, отвергнувъ ее, онъ отвергнетъ все. Онъ пытается оправдывать и обосновывать ее, но эти попытки приносятъ ему только страданіе и неудовлетворенность. Чѣмъ-то недоговореннымъ, мучительно тяжелымъ вѣетъ отъ произведеній такихъ философовъ. Это сказывается, напримѣръ, на твореніяхъ Франца Баадера.

Такъ, въ исторіи науки о мудрости, оказывается очень затруднительнымъ найти образъ истиннаго мудреца. Но намъ нѣтъ нужды искать его въ разныхъ странахъ и разныхъ вѣкахъ. Такой мудрецъ былъ здѣсь, онъ жилъ среди старшихъ межъ насъ, столѣтіе со дня его рожденія мы чествуемъ нынѣ. Это протоіерей Θεодоръ Александровичъ Голубинскій ¹⁾.

II.

Одинъ изъ почитателей нашего философа такъ характеризовалъ его въ своемъ письмѣ: „Вамъ сугубо надлежитъ благо-

¹⁾ Свидѣнія о жизни и трудахъ О. А. Голубинскаго см. въ нашей брошюрѣ: протоіерей Θεодоръ Александровичъ Голубинскій. Сергіевъ Пасадъ. 1898 г. (первоначально въ Богословскомъ Вѣстникѣ № 12. 1897).

дарить Господа за мудрое сочетаніе въ васъ столь лестныхъ и желанныхъ качествъ для ума и сердца: немногимъ даются въ удѣлъ нѣмецкая образованность и милое простодушіе русскаго священника, столь вамъ свойственныя; нѣжная, скажу, дѣтская любовь къ ближнимъ, къ роднымъ, возвышеннѣйшее любленіе всего святаго человѣчества, истинная экзальтація сердца (не такъ общая, какъ многіе думаютъ) и ясный раціонализмъ ума, философія и религія, мудро сочетающіяся въ просвѣщенномъ умѣ и облагодатствованномъ сердцѣ: вотъ характеристика достопочтеннаго профессора и достойнаго служителя церкви¹⁾. Человѣкъ, писавшій эти строки, призываетъ во свидѣтели самаго Θεодора Александровича, что онъ не склоненъ говорить комплименты. Правда, мы видимъ, что его слогъ вычуренъ, но мы имѣемъ всѣ основанія утверждать, что авторъ искрененъ. Мы рѣшительно утверждаемъ большее: авторъ правъ. Онъ отмѣчаетъ въ Θεодорѣ Александровичѣ тѣ качества, которыя дѣйствительно и всецѣло принадлежали ему и которыя только и дѣлаютъ понятными для насъ и жизнь нашего философа, и его вліяніе.

Философія и религія! Вѣра и знаніе! Уже давно лучшіе умы человѣчества пришли къ заключенію, что знаніе должно утверждаться на вѣрѣ и философія на религіи. Почти за тысячу лѣтъ до Р. Х., мы видимъ, подъ тропическимъ небомъ Индіи являются люди, которые указываютъ два способа богопознанія: одинъ—философскій, путь размышленія и умозаключеній, другой—путь духовныхъ упражненій, путь аскеза и экстаза. Но мудрецы Индіи не выяснили—необходимы ли эти оба пути или одинъ изъ нихъ должно отвергнуть, и они не опредѣлили—ждетъ ли на концѣ этихъ путей человѣка что-нибудь дѣйствительно цѣнное. У нихъ выходило, что оба пути ведутъ только къ маіѣ—призраку, обману. Однако въ основѣ ихъ разсужденій лежала вѣрная, хотя и смутно выраженная мысль. Человѣкъ долженъ самъ своими силами отыскивать Бога, онъ долженъ восходить къ Богу, размышленіе о своей духовной природѣ и о природѣ всего міра должно возводить его къ Виновнику мі-

¹⁾ Русскій Архивъ. 1880 г., т. 3, переписка Бартенева съ Голубинскимъ.

ра—Богу. Но въ этомъ исканіи Бога, къ которому человѣкъ побуждается свойствами собственной природы, онъ не остается безпомощнымъ. Его рука, шарящая ощупью и отыскивающая дорогу во мракѣ, встрѣчаетъ руку Божию, которая и выводитъ его къ свѣту. Богъ нисходитъ на встрѣчу ищущимъ Его и привлекаетъ ихъ къ Себѣ. Припомнимъ видѣніе харранскаго странника, о которомъ намъ повѣствуетъ первая священная книга. Утомленный путемъ Іаковъ, когда зашло солнце, остановился на нѣкоторомъ мѣстѣ, подложилъ себѣ камень подъ голову и заснулъ „и увидѣлъ во снѣ: вотъ, лѣстница стоитъ на землѣ, а верхъ ея касается неба; и вотъ, Ангелы Божіи восходятъ и нисходятъ по ней“ (Быт. XXVIII 12). Съ чѣмъ восходили ангелы къ небу? Безъ сомнѣнія, они несли туда лучшія стремленія и дѣла человѣчества. Съ чѣмъ нисходили они на землю? Безъ сомнѣнія, они несли съ собою божественную помощь всѣмъ тѣмъ, которые искренно искали ее. Человѣчество должно подниматься къ небу. Объ этомъ неумолчно возбуждаетъ человѣку голосъ совѣсти и сознанія. Ко всѣмъ, прислушивающимся къ этому голосу, нисходитъ Богъ, и изъ этихъ двухъ совмѣстныхъ процессовъ—восхожденія человѣка къ Богу и нисхожденія Бога къ человѣку—слагается все то, что есть свѣтлаго въ исторіи человѣчества.

Но эти процессы должны быть совмѣстными. Человѣка, ничего не желающаго къ землѣ, божественная помощь не повлечетъ насильно на небо. Человѣка, гордо рѣшившагося руководиться исключительно своимъ разумомъ, небо предоставляет своимъ собственнымъ силамъ. Должно плѣнить умъ въ послушаніе вѣрѣ, и тогда вѣра не обманетъ. Однако на пространствѣ вѣковъ очень немногіе философы рѣшились принести эту жертву ума. Когда распадался древній міръ, лучшіе изъ мыслителей пришли къ заключенію, что спасеніе можно найти только въ религіи. Возникла неоплатоническая феоософія, и Ямвлихъ—„еще философъ и уже жрецъ“—создалъ религіозный культъ на философской подкладкѣ. Но эти мыслители не догадались, что религія нельзя создать или выдумать, религію можно только принять, какъ даръ, какъ откровеніе свыше. Они попытались создать религію сами, но созданіе всегда ниже создателя и никогда

не можетъ удовлетворить послѣдняго. Ни въ томъ, что ниже его, ни въ себѣ самомъ человѣкъ никогда не можетъ найти удовлетворенія. То, что нужно душѣ человѣка, можетъ быть подано человѣку только свыше. Этой истины не знали древніе, ее не усвоили и мыслители новаго времени. Даже тѣ изъ нихъ, которые тяготѣли къ христіанству, въ своихъ попыткахъ согласить христіанство съ сомнительными требованіями своего разума являлись язычниками, и не даромъ о Якоби говорили, что „онъ былъ христіанинъ сердцемъ, но язычникъ головою“.

Въ ряду тѣхъ немногихъ христіанскихъ философовъ, о которыхъ нельзя сдѣлать этого отзыва, стоитъ Ѳеодоръ Александровичъ Голубинскій. Онъ былъ всецѣло православный христіанинъ и „печать дара Духа Святаго“ проявлялась постоянно въ его словахъ и въ его дѣйствіяхъ. Занятія философіей никогда не вытѣсняли изъ его души ни религіозной вѣры, ни религіозной настроенности. Напротивъ, его философствующій умъ всецѣло управлялся заповѣдями религіи, и вслѣдствіе этого его философія является какъ бы ступенями лѣстницы, по которымъ человѣкъ можетъ подниматься къ Богу, а не самодовлѣющимъ рѣшеніемъ всѣхъ вопросовъ бытія и знанія. Философы обыкновенно проповѣдуютъ или абсолютное знаніе или абсолютный скептицизмъ, они или предлагаютъ свое рѣшеніе вопросовъ о первопричинѣ и цѣли бытія, какъ непогрѣшимое, или говорятъ, что эти вопросы неразрѣшимы, и требуютъ, чтобы ими никто не смѣлъ заниматься. Въ томъ и другомъ случаѣ одинаково сказывается ничѣмъ неоправдываемая увѣренность въ непогрѣшимость выводовъ своего разума. Ѳеодоръ Александровичъ не проповѣдывалъ ни абсолютнаго знанія, ни абсолютнаго незнанія. Онъ не встрѣчалъ своихъ слушателей общаніемъ, что разрѣшить имъ всѣ тайны бытія, и не приводилъ ихъ въ смущеніе заявленіемъ, что человѣку не дано ничего знать кромѣ тѣхъ тѣсныхъ рамокъ чувственнаго міра, въ которомъ онъ живетъ на землѣ. Онъ училъ, что намъ присуща способность познавать все: и Бога и созданный Богомъ міръ, но эта способность ограничена. Нашей душѣ отъ природы присуща идея Безконечнаго, т. е. Бога, но она таятся въ нашей душѣ точно такъ же, какъ сѣмя въ

земной почвѣ, и для того, чтобы ему раскрыться, развиться и окрѣпнуть, нужно много благопріятныхъ условій, нужно прежде всего, чтобы почва была благопріятною. Почва, это—душа. Почву для того, чтобы она стала плодородною, нужно воздѣлывать; душу для того, чтобы она присущую ей идею возростила въ ясное знаніе, нужно воспитать. Вотъ, цѣль философіи „возбудить, воспитать и направить любовь къ премудрости божественной, предназначенной человѣку“. Однако, замѣтимъ, цѣль философіи только возбудить любовь къ премудрости, но не овладѣть премудростію. Задача философіи возбудить въ человѣкѣ высшія стремленія и сообщить душѣ его благородную настроенность, отвѣчающую этимъ стремленіямъ. Философія, по идеѣ Оеодора Александровича, должна, такъ сказать, возбудить въ человѣкѣ рѣшительное желаніе летѣть къ небу, но она не можетъ дать ему крыльевъ. Какъ бы ни была сама по себѣ благодатна и плодородна почва, зародившееся на ней растеніе зачахнетъ и погибнетъ, если на него не будутъ падать свыше живительные лучи свѣтлаго солнца. Такъ и одна любовь къ мудрости не дастъ еще мудрости, если сама божественная премудрость не снизойдетъ къ ищущему ее, не освѣтитъ ему пути и не дастъ силъ идти по этому пути. Навстрѣчу человѣческой самодѣятельности должна придти божественная благодать. Безъ божественной помощи человѣкъ не можетъ овладѣть истиной и премудростію, вся исторія философіи свидѣтельствуетъ намъ объ этомъ. Всѣ попытки познать Бога и создать Его образъ исключительно усиліями собственнаго ума кончались самымъ плачевнымъ крушеніемъ. Человѣческая мысль могла только создать безжизненный образъ Бога, безъ силы, разума и любви. Таковъ Богъ пантеистовъ. Онъ въ сущности одинаковъ въ индійской, греческой и новѣйшей философіи. Это какой-то призракъ бытія, это въ сущности что-то несущее, и если справедливо изреченіе Рабана Мавра, что „небытіе есть нѣчто столь жалкое, надъ чѣмъ нельзя пролить достаточно слезъ“, то для того, чтобы оплакать несчастнаго бога пантеистовъ, недостаточно слезъ всего человѣчества. Сознавши невозможность создать образъ Бога и нарисовать картину сверхчувственнаго міра, другая группа философовъ (агностики) объ-

явила все то, что лежитъ за предѣлами чувственнаго бытія, непознаваемымъ. Сверхчувственный міръ это—океанъ, волны котораго непрестанно бьютъ о берега нашего разума, но для того, чтобы пуститься въ него, у насъ нѣтъ ни ладьи, ни паруса“. Остается, слѣдовательно, печальная перспектива сидѣть на берегу океана безъ надежды дожидаться погоды и пуститься въ плаванье. Эта участь показалась нѣкоторымъ философамъ столь горькою, что они въ порывѣ отчаянія, дойдя до того состоянія, которое псалмопѣвецъ называетъ безуміемъ, объявили, что нѣтъ никакого океана, нѣтъ никакого Бога, есть только этотъ міръ, его грязь и слѣпки изъ грязи (атеизмъ). Такъ люди, для которыхъ разумъ былъ высшимъ авторитетомъ и единственнымъ руководителемъ въ дѣлѣ отысканія истины, кончили тѣмъ, что, не найдя истины, потеряли разумъ. Тайна ихъ неудачи заключается въ томъ, что они въ сущности не понимали ни силъ, ни стремленій своего духа. Теодоръ Александровичъ въ своей философіи останавливаетъ наше вниманіе на двухъ свойствахъ духа человѣческаго, которыя, будучи правильно поняты и развиваемы, приводятъ человѣка къ истинному блаженству, направленныя по кривымъ путямъ ведутъ его къ гибели. Свойства эти: ограниченность и стремленіе къ безграничному. Между этими свойствами нѣтъ противорѣчія: конечный предметъ можетъ воздѣйствовать на безконечное и принимать отъ него воздѣйствіе. Допустимъ, что гдѣ-нибудь въ пустотѣ безконечнаго пространства затерялся одинъ атомъ матеріи. Вся матерія вселенной связана между собою неразрывною связью притяженія, и нашъ безмѣрно малый атомъ будетъ притягивать къ себѣ всѣ безмѣрно великія свѣтила міра: и наше солнце, и Сиріусъ, и Арктуръ, и Капелла, всѣ будутъ испытывать на себѣ его воздѣйствіе, и въ какія безмѣрныя глубины пространства мы ни отодвигали бы міры отъ нашего воображаемаго атома, его притягивающая сила настигла бы ихъ на самой периферіи вселенной и всегда и вездѣ легко вычислить силу его воздѣйствія. Сфера его дѣйствія безгранична, но сила его дѣйствія ограничена. Въ свою очередь всѣ міры воздѣйствуютъ на него и притягиваютъ къ себѣ съ присущими имъ силами. Между міромъ физическимъ

и духовнымъ существуетъ параллелизмъ. Души, какъ и физическія тѣла, связаны между собою нѣкоторою неразрывною и таинственною связью, и настроенность духа человѣческаго сказывается нѣкоторымъ вліяніемъ на всѣхъ духовныхъ существахъ вселенной. Влія на все духовное, духъ человѣка и самъ способенъ къ воспріятію всего духовнаго. Мало этого—его духовная природа такова, что только въ воспріятіи безконечнаго она находитъ свою истинную цѣль и свое истинное счастье. Здѣсь открывается различіе между духомъ и матеріею. Въ мірѣ физическомъ все управляется механическими законами, въ мірѣ духовномъ дѣйствуютъ законы нравственные. Способность къ воспріятію Безконечнаго можно въ себѣ развить или ослабить путемъ собственной самодѣятельности. Философъ Голубинскій задачу философіи и полагалъ въ развитіи этой способности. Философія не можетъ и не должна дать человѣку абсолютное знаніе: не можетъ, потому что умъ человѣка ограниченъ; не должна, потому что разрѣшеніе всѣхъ запросовъ духа повергло бы духъ въ бездѣятельность, а онъ по своей природѣ есть начало дѣятельное. Философія, не открывая человѣку истины, указываетъ къ ней дорогу, и на эту дорогу человѣкъ долженъ выбратъся путемъ собственныхъ усилій. Это положеніе Θεодора Александровича освѣщаетъ новымъ свѣтомъ старую мысль, высказанную однимъ нѣмецкимъ философомъ въ прошедшемъ столѣтіи. Лессингъ сказалъ: „если бы Господь держалъ въ одной рукѣ истину и въ другой стремленіе къ ней и предложилъ бы мнѣ между ними выборъ, я выбралъ бы послѣднее“. Эти слова часто приводили въ послѣдствіи, какъ примѣръ того, что люди часто смѣшиваютъ средство съ цѣлью. Но этотъ примѣръ неудаченъ. Разсужденія Θεодора Александровича приводятъ насъ къ выводу, что слова Лессинга можно истолковать такъ: обладаніе истиной—мудрость не можетъ достаться человѣку даромъ. Невольное знаніе, какъ и невольная праведность не имѣютъ никакой цѣны и не даютъ никакого счастья. Только путемъ собственной самодѣятельности мы можемъ пріобрѣсти право на то, чтобы намъ было дано обладаніе истиной. Эта философія нашего философа есть, очевидно, раскрытіе и разъясненіе словъ Господа: „царство небесное силою берется, и упот-

ребляющіе усиліе восхищаютъ его“ (Мѡ. XI, 12). Обладаніе истиной есть воспріятіе безконечнаго. Говоря проще, обладать истиной значитъ принять въ своей душѣ Бога. Но Богъ нисходитъ только въ чистую душу, обращающуюся къ нему съ молитвой. Вступать въ общеніе съ Богомъ человѣкъ можетъ только въ богослуженіи (личномъ или общественнымъ). Философія не можетъ установить общенія человѣка съ Богомъ. Это дѣлаетъ религія, но философія должна направить человѣка къ религіи. Она должна возбудить въ человѣкѣ стремленія къ нѣ, красотѣ и добру, но въ философіи человѣку еще не ется *disciplina agasana*. Занятія философіей сами по се только первая ступень оглашенія. За нею должны послѣдуютъ другія, и только въ церкви человѣкъ можетъ получить рожденіе томящихъ его вѣковѣчныхъ вопросовъ и найти покоеніе своему сердцу. Вотъ—взгляды Θεодора Александровича. Такъ, у него аудиторія, въ которой онъ говорилъ, какъ философъ, является притворомъ того храма, въ которомъ онъ жилъ, какъ священникъ.

III.

Предметъ философіи—исканіе истины, и Θεодоръ Александровичъ никогда не сбивался съ прямого пути въ дѣлѣ этого исканія. Это произошло потому, что онъ началъ исканіе истины уже послѣ того, какъ овладѣлъ ею. Истина, это—славяно-христіанская вѣра, содержаемая православною церковью. Θεодоръ Александровичъ былъ сынъ служителя церкви и воспитанъ въ строго православномъ духѣ. Его религіозность, по свидѣтельству всѣхъ, даже иновѣрцевъ (наприм., Гакстгаузена) была необычайно глубока и она освѣщалась яснымъ и глубокимъ пониманіемъ содержимаго исповѣданія. Крѣпко вѣрующій и основательно знающій ученіе вѣры, онъ приступилъ къ занятіямъ философіей. Его вѣра въ этихъ занятіяхъ послужила ему аriadниной нитью, которая благополучно провела его по лабиринту философскихъ ученій отъ древнѣйшихъ вѣковъ до новаго времени. Его вѣра была для него свѣтомъ, который помогалъ ему видѣть самые отдаленнѣйшіе корни философскихъ системъ и опредѣлять причины, благодаря которымъ тотъ или иной философъ по тому или другому вопросу высказывалъ ис-

тину или становился на сторону лжи. Истину, по воззрѣніямъ Θεодора Александровича, люди черпаютъ изъ двухъ источниковъ: изъ сверхъестественнаго откровенія и изъ присущихъ душѣ идеальныхъ стремленій, объединяемыхъ въ стремленіи къ Безконечному. Ко лжи человѣка влекутъ чувственность и фантазія. Взаимодѣйствіемъ этихъ факторовъ опредѣляется содержаніе системъ философіи. Θεодоръ Александровичъ при изслѣдованіи философскихъ ученій тщательно разбирался въ этихъ факторахъ. Изложенію своего взгляда по тому или другому вопросу онъ всегда предпосылалъ исторію рѣшеній вопроса. Обыкновенно это было сжатымъ, прагматическимъ изложеніемъ исторіи идеи и сжатой и строго обоснованной оцѣнкой изслѣдованій философовъ въ дѣлѣ ея разработки. Эта оцѣнка была иногда суровой, но всегда справедливой. Ни предъ кѣмъ изъ философовъ Θεодоръ Александровичъ не опускалъ голову и никому не отказывалъ въ признаніи его заслугъ. Въ нѣкоторыхъ біографическихъ очеркахъ о немъ говорится, что онъ выросъ на вольфовой философіи и затѣмъ поддался преимущественному вліянію Канта и Якоби ¹⁾. Это неправда. Вотъ его отзывы объ этихъ мыслителяхъ: „Вольфъ пытался вывести всѣ положенія Умозрительнаго Богословія одно изъ другаго въ строгомъ порядкѣ, но система сія, не смотря на видимую стройность, совсѣмъ почти не имѣла живаго духа“. Это—конечно—отзывъ не ученика и не почитателя, но, должно замѣтить, что къ этому отзыву приходятъ и современные нѣмецкіе историки философіи. О томъ взаимоотношеніи, которое Кантъ хотѣлъ установить между религіей и нравственностью, Θεодоръ Александровичъ училъ: „порядокъ долженъ быть обратный.... чистая нравственность должна основываться на религіи, а не религія на нравственности“. О Якоби, систему котораго онъ ставилъ выше другихъ, онъ высказалъ, что у него „неправильно объясняется отношеніе естественнаго богословія къ откровенному“ ²⁾. У Θεодора Александровича былъ двойной масштабъ для оцѣнки

¹⁾ Отзывъ Колубовскаго (въ словарѣ Брокгауза, въ матеріалахъ по исторіи философіи въ Россіи, въ переводѣ исторіи философіи Юбервега, Гейнце, въ вопросахъ филос. и психолог. и др.).

²⁾ Лекція по умозрительному Богословію. Введеніе.

ученій философовъ. Прилагая этотъ масштабъ къ философіи откровенія Шеллинга, Теодоръ Александровичъ писалъ: „философія откровенія не удовлетворитъ ни строгимъ философамъ, требующимъ не провѣщаній оракула, а доказательствъ, — ни любителямъ и ученикамъ премудрости Божественной“¹⁾. Ученіе, которое дѣйствительно утверждалось на авторитетѣ Христа, Теодоръ Александровичъ принималъ, какъ христіанинъ; ученіе, которое утверждалось на основательныхъ доводахъ разума, онъ принималъ, какъ философъ. Но если ему предлагали ученіе, которое было создано только произволомъ фантазіи и не имѣло для себя опоры ни въ авторитетѣ религіи, ни въ доводахъ вазума, онъ всегда обличалъ его внутреннюю несостоятельность и отвергалъ, какъ пустое пустословіе. Всегда онъ ясно и кратко указывалъ корень заблужденія, изъ котораго философъ выращивалъ свое дерево лжи. Такъ о философіи откровенія Шеллинга онъ сказалъ: давнее его направленіе, чтобы процессы жизни конечнаго міра переносить на жизнь Божества, и нынѣ сбиваетъ его съ правильной точки зрѣнія“. Этими немногими словами онъ наноситъ ударъ въ такой пунктъ системы Шеллинга, пораженіе котораго убиваетъ все ученіе.

Теодоръ Александровичъ судилъ философскія системы по законамъ ума, но при этомъ его умъ никогда не разставался съ сердцемъ. Онъ всегда привѣтствовалъ истину съ чувствомъ искренней отрады и ложь обличалъ со скорбью. Въ оцѣнкѣ древнихъ религій и системъ философіи онъ держался взгляда александрійскихъ учителей церкви, по которому лучшее въ язычествѣ было или остаткомъ откровенія, даннаго патріархамъ, отъ которыхъ произошли эти язычники, или прямымъ заимствованіемъ, сдѣланнымъ языческими философами изъ откровенія Моисея. И онъ находилъ слѣды этого откровенія и на берегахъ Гоанго (Конфуцій), и на плоскогоріи Ирана (религія Зороастра), и въ долинахъ Инда (буддизмъ) и Нила (религія Египтянъ, и на сѣверномъ побережьи Средиземнаго моря (греческая философія). Былъ ли онъ правъ въ своемъ взглядѣ на свѣтлыя стороны языческихъ ученій? Безъ сомнѣнія, да. Если

¹⁾ Русскій Архивъ. 1880. Т. 3. Переписка Бартенева съ Голубинскимъ.

заповѣдь о почитаніи родителей, проповѣданная Конфуціемъ, и не была принесена въ Китай съ вершины Синая, то она все равно сердцамъ лучшихъ людей была открыта непосредственно Богомъ и поэтому является откровенною. Что касается до религіи Ирана, то изслѣдованія, произведенныя уже послѣ смерти нашего философа и особенно работы Гарлеца, все болѣе и болѣе утверждаютъ въ мысли, что очень многое въ вѣроученіи персовъ есть прямое заимствованіе изъ религіи евреевъ, т. е., изъ ветхозавѣтной богооткровенной религіи.

Отеодоръ Александровичъ какъ бы предвидѣлъ эти изслѣдованія, но онъ предвидѣлъ и нѣчто другое. Нѣкоторые его сужденія и критическія замѣчанія, высказанныя имъ въ первую половину вѣка, какъ бы направляются противъ тѣхъ лжеученій, которыя возникли во второй половинѣ столѣтія. Таковы его сужденія о теоріи развитія и объ отрицаніи конечныхъ причинъ. Они высказаны имъ по поводу Гегеля и Литтре, но они всецѣло должны быть приложены къ эволюціонной философіи, господствующей въ наши дни. „Гегель, говорилъ Отеодоръ Александровичъ, признавалъ развитіе, но онъ не разрѣшилъ слѣдующей задачи: какъ въ развитіи его изъ предыдущаго развивается послѣдующее: откуда берется новое въ жизни? Гдѣ источникъ этому истеченію? Это можетъ быть объяснено только тогда, когда въ основу развитія полагается полнота бытія, а у Гегеля бытіе равно небытію, да и самое его *Sein*, по его собственному выраженію есть *eine schlechte Unendlichkeit* ¹⁾—плохая неоконченность. Это возраженіе колеблетъ званіе философіи Гегеля, но у Гегеля и его послѣдователей всегда оставалась возможность его оспаривать. Логическій процессъ самораскрытія абсолютной идеи Гегель никогда не представлялъ совершающимся во времени, Абсолютная идея, по его ученію, со всѣмъ присущимъ ей безконечнымъ содержаніемъ, вѣчно существуетъ во вселенной, только это содержаніе она раскрываетъ послѣдовательно во времени конечному духу и чрезъ конечный духъ самой себѣ, чрезъ что и становится духомъ абсолютнымъ. Это темное ученіе, какъ и всѣ

¹⁾ Русскій Архивъ 1881. Т. I. Воспоминанія графа Толстаго.

подобныя системы, даетъ то преимущество своимъ сторонникамъ, что на такія сокрушающія возраженія, какъ замѣчаніе Θεодора Александровича, они всегда могутъ отвѣтить: мы такъ не учимъ, у насъ предполагается совсѣмъ другое, мы не признаемъ никакого развитія. Но если такъ могутъ отвѣчать гегельянцы, то этого отвѣта не можетъ дать философія развитія, возникающая уже послѣ смерти Θεодора Александровича и господствующая нынѣ. Θεодоръ Александровичъ умеръ въ 1854 г., Дарвинъ съ своей теоріей происхожденія растительныхъ и животныхъ видовъ путемъ развитія выступилъ въ 1859 г. Съ тѣхъ поръ въ короткій періодъ теорія развитія была приложена къ небеснымъ мірамъ, къ образованію земли, къ растеніямъ, животнымъ, человѣку и его духовной природѣ. Но никакихъ факторовъ, которые могли бы произвести это развитіе, могли бы преобразовать въ теченіе вѣковъ обезьяну въ дикаря и дикаря въ Ньютона, никакихъ такихъ факторовъ не указала эта философія. Естественный отборъ, который, согласно этой философіи, сохраняетъ наиболѣе приспособленныхъ къ условіямъ существованія и тѣмъ совершенствуетъ вселенную, на самомъ дѣлѣ, очевидно, не можетъ произвести никакого совершенствованія: во 1) онъ только сохраняетъ существующее, а не производитъ ничего вновь, во 2) онъ сохраняетъ наиболѣе приспособленное къ условіямъ существованія, но то, что наиболѣе способно къ развитію, въ началѣ является наиболѣе безпомощнымъ и наименѣе приспособленнымъ къ окружающей средѣ: новорожденный ребенокъ предоставленный самому себѣ непременно погибнетъ, но такого предсказанія нельзя сдѣлать о только что вылупившемся изъ яйца цыпленкѣ. Но главное—эту теорію сокрушаетъ замѣчаніе Θεодора Александровича, обращенное къ Гегелю. Какъ въ послѣдующемъ можетъ оказаться больше, чѣмъ было въ предыдущемъ? Это, вѣдь, возникновеніе, твореніе изъ ничего и при томъ твореніе постоянное и производимое ничѣмъ, ибо философія отрицаетъ выходящуюся въ жизнь міра Бога. Очевидно, эта философія представляетъ собою логическую и метафизическую нелѣпость, такъ смотрѣть на нее намъ и завѣщаль. Θεодоръ Александровичъ.

Но не такъ смотрятъ на теорію развитія ея сторонники, они признають эту теорію величайшимъ завоеваніемъ девятнадцатаго столѣтія. Они утверждаютъ, что ея объясняется много міровыхъ тайнъ, на вѣки устраняется много заблужденій. Доказывается несостоятельность ученія о существованіи цѣлей въ природѣ и, слѣдовательно, безусловно отвергается физико-телеологическое доказательство бытія Божія. Возраженія противъ телеологіи шли давно, они явились вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ явилась философія, и въ концѣ первой половины XIX столѣтія Литтре—этотъ половинный послѣдователь Конта,—суммировавъ старыя возраженія, прибавилъ къ нимъ новыя, почерпнутыя имъ изъ данныхъ, которыя представляли тогда только что совершенныя открытія въ области фізіологіи. Статья Литтре появилась на русскомъ, языкѣ, произвела нѣкоторое волненіе, и Θεодору Александровичу было поручено опровергнуть доводы французскаго позитивиста. Θεодоръ Александровичъ началъ это дѣло, но не успѣлъ довести его до конца. Однако уже изъ начала его труда видно, что опроверженіе воззрѣній „какого-нибудь Литтре“ (какъ онъ его называетъ) онъ не считалъ дѣломъ труднымъ; такъ на доводы Литтре и всѣхъ его предшественниковъ смотрятъ и всѣ новѣйшіе противники телеологіи. Всѣ эти доводы въ сущности распадались на два рода: одни сводились къ тому, что нѣкоторыя явленія, въ которыхъ хотѣли видѣть проявленіе цѣлесообразной дѣятельности природы, оказывались необходимымъ слѣдствіемъ предшествовавшихъ условій, другіе доводы указывали на существованіе въ природѣ нецѣлесообразнаго—бѣдствій, страданій и смерти. Нетрудно видѣть, что первые изъ этихъ доводовъ не имѣютъ никакого значенія: всякая цѣль должна достигаться какими-нибудь средствами, и поэтому цѣлесообразныя дѣйствія, какъ и всякія другія, должны имѣть причину. Вторые доводы болѣе, такъ сказать, отрицаютъ существованіе цѣлесообразности, чѣмъ отрицаютъ ее. Частныя нарушенія гармоніи даютъ лучшую возможность понять и оцѣнить гармонію цѣлаго. Сами по себѣ эти нарушенія вызываютъ вопросъ объ ихъ собственной причинѣ, но нисколько не набрасываютъ тѣни на ученіе, что природа осуществляетъ какія-то цѣли. Но во

второй половинѣ девятнадцатаго столѣтія теорія развитія (эволюціи) пошла несравненно дальше въ отрицаніи телеологіи. Этой теоріей попытались установить, что въ природѣ непременно должна существовать цѣлесообразность, хотя бы никто присущія ей силы и матерію не направлялъ ни къ какой цѣли. Силы и вещество вселенной, никѣмъ ни къ чему ненаправляемые, вступаютъ между собою во всевозможныя комбинаціи, большая часть этихъ комбинацій оказывается неустойчивою и неприспособленною къ средѣ, незначительное число случайно окажется устойчивымъ. Естественный отборъ—это критикующее начало вселенной—уничтожитъ всѣ первыя комбинаціи и сохранитъ вторыя; изъ обломковъ разрушившихся сочетаній вещества и силъ возникнутъ новыя комбинаціи, между ними нѣкоторыя опять окажутся цѣлесообразными и сохранятся, прочія разрушатся. Такъ, въ природѣ постепенно будетъ увеличиваться количество цѣлесообразнаго, потому что въ природѣ сохраняется только цѣлесообразное. Такого объясненіе міроваго прогресса и телеологическаго строя вселенной по теоріи эволюціи. Она явилась во второй половинѣ истекающаго столѣтія, но короткое письмо Θεодора Александровича (въ 30 страницъ крупнаго шрифта) съ заглавіемъ: „содержаніе и исторія ученія о конечныхъ причинахъ или цѣляхъ“, появившееся въ первую половину вѣка, даетъ богатый матеріалъ и указываетъ превосходныя методологическія правила для борьбы съ этою теоріею. Исторія—крайне сжатая—написана Θεодоромъ Александровичемъ по первоисточникамъ и снабжена массою цитатъ. Θεодоръ Александровичъ не принадлежалъ къ числу тѣхъ, которые пересаживаютъ цитаты изъ чужихъ книгъ въ свои творенія, какъ хозяева небезупречной честности пересаживаютъ къ себѣ овощи, украденныя въ чужомъ огородѣ. Онъ читалъ все то, что цитировалъ, и извлекалъ изъ прочитаннаго сущевнѣйшее. По его статьѣ и его цитатамъ мы можемъ прослѣдить исторію и судьбу идеи о цѣли и застать солидными аргументами въ защиту этой идеи. Ученія философовъ онъ освѣтилъ свѣтомъ своей православно христіанской вѣры и при этомъ свѣтѣ намъ уже легко опредѣлить, что намъ принять у тѣхъ или другихъ философовъ и что мы должны отвергнуть.

Въ настоящее время, когда наука ежедневно обогащается неподвижными фоліантами, ученый съ крѣпкою спиною, пользуясь матеріаломъ, которымъ располагалъ Ѳеодоръ Александровичъ, легко бы написалъ пять тяжелыхъ монографій въ защиту телеологіи въ пятьдесятъ печатныхъ листовъ каждую. Но Ѳеодоръ Александровичъ бралъ у философовъ только нужное. Своимъ сопоставленіемъ различныхъ философскихъ доктринъ онъ прежде всего наставляетъ насъ быть осторожными: не спѣшить настаивать на цѣлесообразности взятыхъ изолированно тѣхъ или другихъ явленій. Все направляется къ высшей цѣли—таково непререкаемое убѣжденіе Ѳеодора Александровича, но взятое отдѣльно какое-либо явленіе по отношенію къ непосредственно съ нимъ связаннымъ другимъ явленіемъ можетъ казаться не только бесполезнымъ, но вреднымъ. Поэтому съ телеологическими выводами не должно спѣшить, относительно этого насъ предостерегаютъ историческія справки Ѳеодора Александровича. Не должно также въ защитѣ телеологическаго строя переходить тѣхъ границъ, которыя указываются этой защитѣ разумомъ и нравственнымъ сознаниемъ, не должно говорить, что все идетъ наилучшимъ образомъ въ наилучшемъ изъ міровъ. Ѳеодоръ Александровичъ прямо порицаетъ „слишкомъ увеличенныя изображенія совершенства міра“ у нѣкоторыхъ древнихъ философовъ. Мы, христіане, знаемъ, что міръ во злѣ лежитъ и что пути Божіи неисповѣдимы, первое насъ предостерегаетъ отъ преувеличеннаго восхваленія міра, второе—отъ грѣховной самоувѣренности, что мы правильно понимаемъ значеніе того, что совершается въ мірѣ.

Разсужденія Ѳеодора Александровича объ идеѣ развитія и идеѣ цѣли приходятся какъ разъ кстати къ нашему времени, когда на очереди дня стоятъ гипотеза развитія и отрицаніе телеологіи. Но его философія сильна главнымъ образомъ не тѣмъ, что имѣетъ временный характеръ, а тѣмъ, что имѣетъ вѣчное значеніе. Его лекціи по философіи, умозрительному богословію и умозрительной психологіи—изданныя конспективно—содержатъ въ себѣ вѣчныя истины о Богѣ и Его свойствахъ, о человѣкѣ и его назначеніи. Нельзя передать коротко его философскихъ воззрѣній, потому что они и такъ излага-

ются въ краткой и сжатой формѣ. Но благодарною задачею является подробное раскрытіе и развитіе выставленныхъ имъ положеній. Въ этомъ направленіи много сдѣлалъ его ученикъ, преемникъ и послѣдователь Викторъ Димитріевичъ Кудрявцевъ. Его обширные трактаты по философіи и философіи религіи—это богатые плоды, полученные отъ тѣхъ жизненныхъ и здоровыхъ сѣмянъ, которыя нѣкогда посѣялъ Θεодоръ Александровичъ.

IV.

Одинъ изъ приѣмовъ, которымъ широко пользуется при опредѣленіи и выясненіи достоинствъ и значенія философовъ современныхъ или близкихъ къ современности, состоитъ въ томъ, что ихъ сравниваютъ съ знаменитыми представителями языческой философіи—великимъ Сократомъ, божественнымъ Платономъ, гениальнымъ Аристотелемъ. Въ отношеніи къ тому значенію, которое имѣютъ эти мыслители древности въ исторіи человѣческой мысли, конечно, такое сравненіе является крайне преувеличеннымъ. Но обыкновенно это сравненіе производится не въ одномъ, а во всѣхъ отношеніяхъ: сравниваются не только умственные силы, но и нравственные достоинства. Полагаемъ, что послѣднее сравненіе не должно быть лестно для философовъ нашего времени. Какъ ни возвышалась этика Платона надъ правами его современниковъ, она все таки стоитъ неизмѣримо ниже исповѣдуемаго нами ученія Христа. Правда, имя христіанина иногда соединяется съ жизнію, которую съ законнымъ правомъ должны презирать и язычники. Однако, и въ этихъ случаяхъ обыкновенно у позорящихъ свое имя христіанъ остается болѣе высокое пониманіе нравственныхъ требованій, чѣмъ у законно осуждающихъ ихъ язычниковъ: они яснѣ видятъ глубину своего нравственного паденія и поэтому подвергнутся большому осужденію. Но какъ можно сравнивать и притомъ сравнивать съ цѣлью прославленія съ древними философами тѣхъ изъ христіанъ, которыя носятъ имя Христа не только на устахъ, но и въ сердцѣ, идеалъ которыхъ—кроткій образъ Божественнаго учителя, программа жизни—любовь и самопожертвованіе? Какъ люди, конечно, и они оступаются на житейскомъ пути, но знаніе выс-

шей правды и божественная благодать даютъ имъ могучія средства для того, чтобы подняться послѣ паденія. Для такихъ не могутъ быть образцами подражанія и лучшіе изъ язычниковъ. Должно сказать болѣе: даже и къ лучшимъ изъ язычниковъ нельзя прилагать той нравственной мѣрки, которою мы измѣряемъ послѣдователей Христа, потому что и по отношенію къ лучшимъ это мѣрило окажется больше измѣряемаго.

Какъ великую нравственную личность, древность представляетъ намъ Сократа. Его жизнь и его слова христіанскія дѣти обоихъ полушарій изучаютъ почти одновременно съ начатками христіанскаго ученія. Болѣе двухъ тысячъ лѣтъ его образъ предносятъ учащимся, какъ идеальный образъ мудраго. Но не смутимся величіемъ образа, наставимъ съ нимъ рядомъ нашего скромнаго философа священника Θεодора Александровича и проведемъ между ними нѣкоторую параллель. Какъ ни высока была мудрость Сократа, она была мудростью земною, Θεодоръ Александровичъ былъ ученикомъ и служителемъ мудрости божественной.

Сократъ хотѣлъ учить людей правдѣ, правдѣ своихъ учениковъ училъ и Θεодоръ Александровичъ. Сравнимъ ихъ методы обученія. Методъ Сократа получилъ отъ него свое имя—сократическій. Приступивъ съ кѣмъ нибудь къ совмѣстному обсужденію какого-либо понятія или рѣшенію вопроса, Сократъ предоставлялъ своему собесѣднику формулировать рѣшеніе обыкновенно, конечно, первое рѣшеніе оказывалось неудачнымъ. Тогда Сократъ новымъ вопросомъ, ударявшимъ въ больное мѣсто рѣшенія и отчасти подсказывавшимъ поправку заставлялъ собесѣдника исправлять свой отвѣтъ. Исправленіе оказывалось не полнымъ, слѣдовалъ новый вопросъ, и такъ бесѣда иногда затягивалась на часы, пока вопросъ не рѣшался окончательно, а иногда такого окончательнаго рѣшенія и не слѣдовало (какъ напр., въ его разговорѣ съ Эвтифрономъ о святости). При оцѣнкѣ этого метода, кажется, необходимо признать, что въ немъ имѣются два недостатка: этический и логическій. Притворяющійся простакомъ и скромно высказывающій свои недоумѣнія, Сократъ постоянно ставилъ своихъ собесѣдниковъ въ положеніе одураченныхъ. Такое положеніе

въ большинствѣ случаевъ, конечно, прежде чѣмъ убѣдить, должно раздражить собесѣдника. Обучаемый слишкомъ часто представлялся обучающимъ на посмѣшище. Полагаемъ, что такой приемъ на нѣкоторыхъ долженъ былъ дѣйствовать неблагопріятнымъ образомъ. Былъ въ методѣ Сократа и логическій недостатокъ. Онъ требовалъ отъ своихъ собесѣдниковъ слишкомъ поспѣшнаго соглашенія съ своими поправками и предложеніями и по этому, когда приводилъ ихъ къ рѣшенію, которое считалъ правильнымъ, долженъ былъ оставлять въ нихъ нѣкоторое сомнѣніе, что иначе направленные вопросы съ такимъ же успѣхомъ могли бы привести и къ иному концу. Вѣдь, недаромъ многіе смѣшивали Сократа съ софистами. Сократъ хотѣлъ вести людей къ истинѣ, но онъ велъ ихъ по суровому и кремнистому пути, не обращая вниманія на то, что они получаютъ при этомъ ссадины и царапины, и что многихъ неудобства пути совсѣмъ удерживаютъ отъ слѣдованія за нимъ. Такой приемъ обученія не можетъ быть одобренъ христіанской педагогикой. Она обязываетъ учить людей мудрости, не выставляя напередъ на смѣхъ ихъ незнакомство съ нею. Ею предписывается входить въ положеніе обучаемого, и въ этомъ отношеніи нашъ философъ-христіанинъ по свидѣтельству всѣхъ былъ образцовымъ педагогомъ. Θεόδωρ Алексанδровичъ былъ воплощенной нравственной деликатностью. Видно, что съ тѣхъ поръ, какъ онъ началъ жить сознательною жизнью, онъ сознательно и твердо поставилъ себѣ задачу—стараться о томъ, чтобы не обижать никого. Его прямые ученики—студенты академіи были православными и его главною задачею по отношенію къ нимъ было дать имъ доброе и хорошее оружіе, для борьбы съ заблужденіями, но у него были и иные ученики—не отъ двора сего, которыхъ онъ тоже стремился привести къ истинѣ. Раскрывая предъ ними истину, онъ обыкновенно не обличалъ ихъ заблужденій. Уча ихъ правдѣ, онъ приводилъ ихъ къ тому, что они по собственному почину отрекались отъ лжи, которую принимали ранѣе. Бартеневъ, принадлежавшій къ масонской ложѣ „умирающаго сфинкса“ (названіе оказалось пророческимъ), писалъ Θεόδору Алексанδровичу, что онъ склоняется къ вѣрѣ въ „метампсихозисъ“ и „инкарнаціи“—въ переселеніе душъ и

въ воплощеніе умершихъ. Эту вѣру Бартеневъ счумѣлъ почерпнуть изъ перевода законовъ Ме(а)ну. Θεοδωρὶς Александровичъ не пишетъ ему въ отвѣтъ, что изъ законовъ Ману можно бы было извлечь нѣчто иное, болѣе поучительное. Нѣтъ, въ отвѣтныхъ письмахъ онъ раскрываетъ предъ нимъ свои, т. е., православныя воззрѣнія, и посылаетъ ему книги, содержащія истину, съ отмѣтками, что въ нихъ читать. Приобрѣтая вкусъ къ истинѣ, Бартеневъ естественно удалялся отъ лжи; своей любовью, а не своими обличеніями отвлекъ Θεοδωρὶς Александровичъ и вольтерьянца Толстого и привелъ его къ покаянію. Такъ, въ дѣлѣ обученія Θεοδωρὶς Александровичъ руководился не одною любовью къ истинѣ, но и любовью къ людямъ и снисхожденіемъ къ немощнымъ и заблуждающимся. Этого снисхожденія не было у мудреца древности.

Древность знала принципъ справедливости, но не знала начала смиренія и принципа жертвы. Сократъ по справедливости былъ мудрѣйшимъ изъ аѳинянъ второй половины V-го столѣтія и наиболѣе заслуживалъ почтенія. Самъ Сократъ такъ и смотрѣлъ на себя. По его изслѣдованіямъ дельфійская пѣиѳа, сказавшая, что нѣтъ никого мудрѣе его, была совершенно права, и по его убѣжденію аѳинскіе судьи должны были ему присудить не чашу съ цикутой, а столъ въ пританіонѣ. Это далеко отъ христіанскаго смиренія. Древность почитала силу, и Сократъ протягивалъ свою руку къ тѣмъ, въ которыхъ предполагалъ—хотя бы таящуюся въ зародышѣ,—но способную развиться силу духа, слабость не привлекала его къ себѣ, но отталкивала. О его женѣ Ксантиппѣ чрезъ цѣпь вѣковъ до нашего времени дошелъ рядъ анекдотовъ, представляющихъ ее въ крайне невыгодномъ свѣтѣ. Кто знаетъ? можетъ быть беззаботность Сократа о домашнихъ дѣлахъ вызвала бы негодованіе и не одной Ксантиппы. Но вотъ, что намъ несомнѣнно извѣстно изъ Платона, который, надо замѣтить, идеализировалъ Сократа и если далъ намъ его образъ болѣе возвышенный, то и менѣе правдивый, чѣмъ образъ написанный мужественно-солдатскою рукою Ксенофонта. Платонъ рассказываетъ намъ, что когда въ день исполненія смертнаго приговора надъ Сократомъ къ нему пришли его ученики и друзья, то сидѣвшая у него съ ребен-

комъ на рукахъ плачущая Ксантиппа сказала: „теперь, Сократъ, ты будешь въ послѣдній разъ бесѣдовать съ своими друзьями“. Сократъ не нашелъ ничего лучшаго, какъ приказать убрать ее и отправить домой. Также готовъ онъ былъ поступить и съ заплакавшимъ Аполлодоромъ. Грекъ—язычникъ, онъ прочиталъ красоту и силу и отворачивался отъ слезъ, какъ отъ не —эстетическаго зрѣлища.

Философъ—христіанинъ долженъ не отворачиваться отъ слезъ, а осушать ихъ. Онъ долженъ идти на встрѣчу труждающимся и обремененнымъ. Этому завѣту Спасителя строго слѣдовалъ Ѳеодоръ Александровичъ. Онъ оставлялъ занятія философіей для того, чтобы накормить голодныхъ, потому что онъ зналъ, что высшая философія заключается не въ знаніи обязанностей человѣка, но въ исполненіи ихъ. Обязанность человѣка по отношенію къ другимъ, это—благотвореніе. Оно можетъ быть производимо различными способами и имѣть различныя формы. Ѳеодоръ Александровичъ благотворилъ, какъ священникъ, какъ ученый и какъ человѣкъ имѣвшій нѣкоторый—хотя и очень скромный—достатокъ. Однимъ онъ давалъ свои знанія, другимъ—матеріальную помощь, всѣмъ онъ отдавалъ свою любовь и за всѣхъ былъ готовъ возносить свои молитвы. И нуждающіеся шли къ нему смѣло и брали у него его время и деньги. Но онъ и не дожидался такихъ посѣщеній, онъ спѣшилъ предупредить ихъ. Бѣдность иногда бываетъ горда и пытается скрывать весь ужасъ своего положенія. Изъ переписки нашего философа съ Бартеневымъ мы узнаемъ, что онъ косвенными путями производилъ изслѣдованія о такой бѣдности, шелъ ей на встрѣчу и не только несъ свою помощь, но и другихъ неумолчно призывалъ оказать таковую. Когда мы теперь въ обильные часы досуга говоримъ о человѣколюбіи и благотворительности, мы называемъ имена великихъ филантроповъ, превозносимъ Джона Говарда, предносимъ своему духовному зору серіи благотворительныхъ учреждений, созданныхъ смѣлыми и благородными предпринимателями, но думаемъ, что въ очахъ Божіихъ и такіе скромные благотворители, какъ Голубинскій, смиренно опускавшіе, подобно евангельской вдовѣ, послѣднюю лепту въ кружку для утоленія страда-

ній человѣческихъ, такіе благотворители въ очахъ Божіихъ стоятъ не ниже великихъ благодѣтелей рода человѣческаго.

Отецъ, видящій тайное, воздастъ имъ явно. Этого отца не знала языческая древность, и хотя Онъ начерталъ Свои повелѣнія въ сердцахъ людей, помраченные грѣхомъ умы разбирали ихъ плохо. Сократъ разбиралъ ихъ лучше всѣхъ своихъ современниковъ. Это сознали осудившіе его на смерть сограждане и воздвигли ему статую. Въ настоящее время это признаетъ все культурное человѣчество. Но и свѣтъ разума Сократа былъ слишкомъ недостаточенъ для того, чтобы ясно освѣтить людямъ путь истины. Это сдѣлалъ свѣтъ откровенія. Можетъ быть, скажутъ, что при пользованіи этимъ свѣтомъ нѣтъ уже большой заслуги выбраться на прямую дорожку, ведущую человѣка къ предназначенной ему цѣли. Это не такъ: дорога слишкомъ крута и нужно имѣть большой запасъ нравственныхъ силъ, чтобы рѣшиться подниматься по ней. При свѣтѣ откровенія живутъ всѣ христіане, и однако такая нравственная личность, какъ личность Θεодора Александровича, по отзыву всѣхъ представляетъ собою явленіе рѣдкое, исключительное. И очень можетъ быть, что его образъ поведенія смущалъ нѣкоторыхъ изъ его окружающихъ не менѣе, чѣмъ смущали аѳиняны дѣйствія Сократа. Время, въ которое жилъ Θεодоръ Александровичъ, хотя и не далеко отстоятъ отъ нашего, отъ него рѣзко отличается. Права человѣка тогда трактовались съ другой точки зрѣнія. Тогда было крѣпостное право, тогда служебное различіе воздвигало между людьми непреходимыя перегородки. Бартеневъ, другъ Голубинскаго, о которомъ сохранилась память, какъ о прекрасномъ человѣкѣ, будучи директоромъ костромскихъ училищъ, требовалъ, чтобы учителя гимназій мимо его дома проходили безъ шапки ¹⁾. И вотъ, въ эту-то пору, когда высокоуміе по отношенію къ низшимъ трактовалось, какъ обязанность, явился Θεодоръ Александровичъ не съ проповѣдью, но съ жизнью смиренія.

Нравственное достоинство человѣка лучше всего оцѣнивается по его отношенію къ постигающимъ бѣдствіямъ. Сократъ спо-

¹⁾ Русскій Архивъ. 1897. № 11. О Бартеневѣ.

койно выслушалъ смертный приговоръ и мужественно выпилъ цикуту. Но онъ призналъ приговоръ безусловно несправедливымъ, и въ тотъ тридцатидневный періодъ, который лежалъ между приговоромъ и его исполненіемъ, онъ ни на іоту не измѣнилъ этой точки зрѣнія. Ему не пришло въ голову, что кара, постигшая его, могла быть ниспослана ему свыше за что-либо иное, чѣмъ то, за что осудили его судьи, и что послѣдніе могли быть только слѣбнымъ орудіемъ высшихъ опредѣленій. Не такъ смотрѣлъ на бѣдствія Θεодоръ Александровичъ. Ему не пришлось выпить быстро убивающаго яда, но жизнь сурово и постоянно подносила къ его устамъ чашу съ медленной отравой. Онъ долженъ былъ видѣть болѣе, чѣмъ двухлѣтнія страданія своей невѣсты, грозившія кончиться смертью, долгія мученія своего старшаго сына, котораго медленно, но вѣрно убивала злая чахотка. Одного за другимъ смерть похищала у него дорогихъ ему жену, братьевъ, дѣтей и его взорамъ должна была предноситься вмѣстѣ съ болѣзнями старости перспектива почти одиночества. Но онъ не видѣлъ въ этомъ несправедливости, онъ видѣлъ въ этомъ выпшую—хотя и непонятную—правду и вмѣстѣ съ Златоустомъ всегда готовъ былъ сказать: „слава Богу за все“.

Такой хвалебный гимнъ никогда не могъ вырваться изъ груди страдающаго язычника. Смыслъ страданій для него былъ непонятенъ и могила была для него темна. Для Θεодора Александровича жизнь была школой и ея суровые уроки онъ принималъ съ молитвою благодарности. Рѣзкіе и неумолчные диссонансы, раздававшіеся вокругъ него, не могли поколебать его вѣры въ гармонію бытія. Взглядъ человѣка на окружающее зависитъ отъ того, какое освѣщеніе онъ придаетъ окружающему. Человѣкъ все освѣщаетъ тѣмъ свѣтомъ, который исходитъ изъ его собственнаго сердца. Если его не обурѣваютъ сомнѣнія и страсти, если силы его души не находятся между собою въ раздорѣ, то міръ отразится въ его душѣ, какъ космосъ, какъ прекрасное цѣлое. Но если въ душѣ его нѣтъ мира и покоя, если умъ говоритъ ему одно, сердце чувствуетъ другое и воля влечетъ къ третьему, то отраженіе міра въ такой душѣ не представитъ ничего отраднаго. Прекрасные ландшафты отра-

жаются въ спокойной поверхности водъ, но уже легкая рябь лишаетъ ихъ красоты, а волненіе дѣлаетъ безобразными. Какъ это ни можетъ показаться страннымъ, но и исторія христіанской философіи—кромѣ святыхъ отцовъ—даетъ намъ немного примѣровъ лицъ, которыя бы характеризовались полною душевною уравновѣшенностію. Они поняли завѣтъ Христа о любви къ ближнему, но они не могли выполнить Его другаго завѣта: „испытайте писанія“. При всемъ желаніи согласить завѣты вѣры съ требованіями своего разума они не могли привести ихъ къ полному соглашенію. Двѣ причины было для этого: несовершенство разума и преувеличенное къ нему довѣріе. Мудрость эллиновъ, при помощи которой они хотѣли понять вѣроученіе Христа, явилась для нихъ такимъ же покрываломъ, которое мѣшало евреямъ понять законъ Моисея. Самымъ типичнымъ примѣромъ такой жертвы эллинской философіи является Оригенъ—величайшій христіанскій ученый третьяго столѣтія. Вся его жизнь:—его аскетическіе подвиги, его безумное самовзуродованіе (которое, впрочемъ, оставляется подъ сомнѣніемъ), его самоотверженная проповѣдь, его смиренное покаяніе все въ немъ свидѣтельствуетъ о его всецѣлой готовности стать истиннымъ рабомъ Христовымъ. Но почитаемъ его умозрѣнія. Съ какимъ непониманіемъ христіанства мы встрѣчаемся на многихъ страницахъ его твореній. Онъ не могъ усвоить понятія о матеріи, какъ о началѣ, созданномъ Богомъ для вѣчнаго существованія. Догматъ о воскресеніи тѣла не освѣтилъ его разумѣнія. Не понявъ, что только грѣшная плоть есть темница души, а не плоть идеальная, онъ не могъ понять и истиннаго значенія боговоплощенія. Онъ принялъ идею о христіанской свободѣ, даже расширивъ ее дольше нужныхъ границъ, но онъ не умѣлъ отрѣшиться отъ признанія языческой необходимости. Въмѣсто христіанскаго провидѣнія онъ стремился поставить языческую судьбу или фатумъ, только все направляющую ко благу. Съ абсолютной свободой духовно-разумныхъ существъ онъ стремился соединить абсолютную необходимость ихъ всеобщаго спасенія и самаго діавола готовъ былъ насильно ввести въ рай. Эллинская мудрость, которою онъ овладѣлъ такъ глубоко, стала для него

силою, которая погубила его самого. Онъ погибъ сокрушенный ею, какъ погибъ слѣпой Сампсонъ подъ развалинами разрушеннаго имъ храма Дагона.

За великимъ Оригеномъ на пространствѣ вѣковъ слѣдовало много малыхъ. Не пойдти вслѣдъ ихъ, а всецѣло пойдти за Христомъ всегда было трудною задачею для христіанскаго философа. Испытанія ума тоньше, а потому и опаснѣе всѣхъ другихъ испытаній. Θεодоръ Александровичъ побѣдилъ ихъ: нѣмецкая образованность не повредила въ немъ образъ православнаго священника. Его учителями были малые Оригены—протестантскіе и католическіе. Но онъ умѣлъ учиться у нихъ только хорошему. Первые часто выбрасывали Бога изъ головы, вторые—изъ сердца. Первые забывали объ истинѣ, вторые—о любви. Взаимный антагонизмъ развелъ ихъ далеко по противоположнымъ путямъ: протестантскіе мыслители впадали въ слащавый сантиментализмъ, католическіе склонялись къ римско-языческому ригоризму. Имѣя непогрѣшимымъ *коррективомъ* православное ученіе, Θεодоръ Александровичъ подъ вліяніемъ своихъ учителей не склонялся ни одесную, ни опую. Онъ пребывалъ въ православіи. Можетъ быть, скажутъ, что вслѣдствіе этого онъ и не далъ собственнаго оригинальнаго вклада въ область философіи. Его философія—пропедевтика православнаго богословія. Что же изъ этого? Нужно проповѣдывать не оригинальное, а истинное, и лучше жить по хорошимъ правиламъ чужимъ, чѣмъ руководствоваться плохими собственного изобрѣтенія. Сократъ училъ новой правдѣ афинянъ, и Гегель создалъ своеобразнѣйшее метафизическое ученіе. Θεодоръ Александровичъ не сдѣлалъ ни того, ни другаго. Но онъ жилъ по правдѣ неизмѣримо высшей, чѣмъ правда Сократа, и держался метафизики болѣе истинной, чѣмъ ученіе Гегеля.

Пусть имя его не вписываютъ на страницы исторіи философіи, пусть съ намъ не связываютъ представленія о какихъ бы то ни было новыхъ идеяхъ, пущенныхъ въ обращеніе въ умственную жизнь человѣчества. Онъ дорогъ для насъ не тѣмъ, что возвѣстилъ намъ новыя истины, а тѣмъ, что въ столь высокой мѣрѣ осуществилъ наши нравственные идеалы. Вотъ почему его имя всегда будетъ вспоминаться съ любовью всѣми,

кто зналъ его или слышалъ о немъ. Его образъ, предносящійся взору, сообщаетъ подъемъ духа, укрѣпляетъ вѣру въ себя, въ нравственныя силы человѣчества. Хочется стать лучше, хочешь возгрѣть въ себѣ чувство любви и смиренія.

Теперь зима. Надъ его прахомъ, покоящимся на кладбищѣ Костромы, плачетъ и завываетъ вьюга, проносятся суровыя вѣтры, можетъ быть, занесены снѣгомъ всѣ дороги къ его могилѣ. Но не эти дороги ведутъ къ нему, не ихъ нужно рассчитывать, чтобы соединиться съ нимъ. Людей соединяетъ не географическая близость, но духовное сродство. На землѣ намъ уже не встрѣтиться съ нимъ. Будемъ же молиться о себѣ и о немъ, чтобы Богъ даровалъ намъ встрѣтиться на небѣ.

С. Глаголевъ.

ФИЛОСОФСКАЯ ОСНОВА ЭВОЛЮЦИИ.

(Продолженіе *).

Г Л А В А IV.

Матерія не можетъ опредѣлять матерію, движеніе или силу.

Вѣроятно, будетъ излишне доказывать, что матерія не можетъ быть опредѣляющей причиной въ процессахъ природы. Если сила не въ состояніи опредѣлять молекулярное движеніе, то еще менѣе способны на это сами молекулы. Основное свойство матеріи, *инерція*, совершенно не совмѣстимо съ понятіемъ детерминаціи. Если тѣло находится въ покоѣ, то въ силу инерціи оно не можетъ двигаться; если же оно находится въ движеніи, то оно не можетъ ни увеличить или уменьшить этого движенія, ни повернуть его вправо или влево. Оно не имѣетъ возможности измѣнить своего положенія. Если въ немъ должна произойти какая нибудь перемѣна, то не иначе, какъ подъ дѣйствіемъ внѣшней причины.

Что матерія не можетъ быть опредѣляющимъ факторомъ, это мы увидимъ, если рассмотримъ главныя теоріи относительно ея строенія. Первая изъ этихъ теорій, какую мы встрѣчаемъ, есть теорія, признающая атомы матеріи абсолютно плотными.

Теорія плотныхъ атомовъ. Гипотеза, по которой матерія состоитъ изъ протяженныхъ атомовъ, абсолютно плотныхъ и несжимаемыхъ, существуетъ еще со временъ Демокрита. Однако, въ настоящее время ее можно считать уже устарѣвшей.

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 2.

Если бы матерія была такова, то она не могла бы обладать упругостью. Правда, Сакки, Хирэпатъ и другіе пытались объяснить упругость сталкивающихся тѣлъ предположеніемъ, что ихъ молекулы сложны, т. е., состоятъ изъ совокупности элементарныхъ атомовъ, отдѣленныхъ другъ отъ друга внутреннимъ движеніемъ; но такое объясненіе лишь отодвигаетъ проблему. Дѣло въ томъ, что если бы эти элементарные атомы сами не были упругими и не обладали способностію отскакивать другъ отъ друга, то они не могли бы раздѣляться при движеніи и сообщать сжимаемость и упругость сложному атому или молекулѣ.

Другіе предполагаютъ, что атомъ, будучи совершенно плотнымъ, окруженъ нѣкоторой атмосферой силы, которая и сообщаетъ ему качество упругости. Такимъ образомъ, по этой теоріи, упругость, а съ нею и все, что доступно въ матеріи нашимъ чувствамъ, обусловливается не твердымъ ядромъ атомовъ, а дѣйствіемъ соединенныхъ съ ними силъ. На самомъ дѣлѣ, при помощи нашихъ чувствъ мы даже не имѣемъ возможности знать, существуетъ въ матеріи подобное ядро, или нѣтъ. Утверждаютъ, что сила должна быть силой чего нибудь, т. е., должна принадлежать извѣстной субстанціи. Если сила есть свойство, то конечно, должна существовать субстанція или субъектъ, которому она принадлежать. Но, не говоря о томъ, что необходимость такого заключенія, быть можетъ, скорѣе логическая, чѣмъ реальная, отсюда нисколько не слѣдуетъ, чтобы эта субстанція была плотной.

Безполезно прибавлять, что инертный плотный атомъ, будь онъ окруженъ атмосферой силы, или нѣтъ, не можетъ опредѣлять своихъ движеній. Онъ не способенъ ни двигаться, ни направлять свои движенія.

Кинетическая теорія матеріи, или теорія вихревыхъ атомовъ. По этой теоріи, принадлежащей сэру Вильяму Томсону, матерія состоитъ изъ вращающихся частицъ непрерывной, несжимаемой и свободной отъ тренія жидкости, наполняющей пространство. Эти вихреобразно кружащіеся жидкіе атомы служатъ составными элементами всѣхъ видовъ матеріи, какіе мы знаемъ въ нашемъ опытѣ. Разъ возникнувъ, вихре-

вой атомъ будетъ двигаться вѣчно и всегда будетъ состоятъ изъ того же количества жидкости, какое первоначально приведено въ движеніе. Такой атомъ нельзя ни раздѣлить, ни уничтожить. Онъ обладаетъ, по замѣчанію Льюиса, основными свойствами индивидуальности и неизмѣннаго количества. Отсюда происходитъ неразрушимость матеріи и недѣлимость атомовъ. Такими атомами считаютъ возможнымъ объяснить всѣ извѣстныя намъ свойства матеріи, кромѣ тяготѣнія. Нужно замѣтить, что та гипотетическая жидкость, изъ которой образуются эти атомы, сама по себѣ не есть матерія въ обычномъ смыслѣ слова, хотя и предполагается, что она обладаетъ инерціей, т. е., тѣмъ свойствомъ, которое Фарадей признаетъ единственною существенной и характерной особенностью матеріи. Только вихревое движеніе этой жидкой субстанціи образуетъ атомы и даетъ имъ ихъ матеріальныя свойства.

Какъ замѣчаетъ профессоръ Вейчъ ¹⁾, эти вихревые атомы нельзя считать послѣдними элементами матеріи. Вѣдь непрерывная жидкость существуетъ ранѣе атома и обладаетъ инерціей; слѣдовательно, она должна быть послѣднею основой вещей, а вихревой атомъ является лишь предпослѣднимъ элементомъ. Затѣмъ, вихревое движеніе даетъ атому возможность существовать, какъ недѣлимый и неразрушимый элементъ, но оно не дѣлаетъ его способнымъ двигаться или направлять свое движеніе. Что касается самостоятельнаго движенія и самоопредѣленія, то атомъ въ этомъ отношеніи безпомощенъ. Онъ двигается только тогда, когда его двигаютъ; онъ поворачиваетъ вправо или влево только подъ вліяніемъ внѣшней причины. Онъ можетъ реагировать, но не можетъ дѣйствовать, самая мысль о дѣйствіи и опредѣленіи противорѣчитъ его природѣ, потому что всякій атомъ обладаетъ инерціей. Вихревой атомъ можетъ быть причиной, но не можетъ быть опредѣляющей причиной.

Теорія матеріи Босковича. Согласно этой теоріи, атомы суть простыя геометрическія точки, служащія центрами силы. Босковичъ предполагаетъ, что атомы могутъ существовать въ различныхъ отношеніяхъ другъ къ другу и эти отношенія,

¹⁾ *Lucretius and the Atomic Theory*, p. 37.

выражающіяся въ ихъ взаимномъ притяженіи или оттолкновеніи, зависятъ главнымъ образомъ отъ разстоянія между ними.

Противъ этой теоріи возражаютъ, что она не объясняетъ *инерціи* и, кромѣ того, упраздняетъ понятіе *субстанціи*. Однако, инерцію, какъ думаетъ Д. Г. Льюисъ, можно объяснить на основаніи динамическихъ принциповъ, не прибѣгая къ тому, что онъ называетъ фикціей бездѣятельности: инерція есть сопротивленіе перемѣнѣ направленія, а сопротивленіе есть только противоположное направленіе тѣла, подвергавшееся измѣненію.¹⁾ Что-же касается того возраженія, что эта теорія упраздняетъ идею субстанціи, то оно чисто метафизическое и требуетъ метафизическаго отвѣта. Съ этимъ вопросомъ мы еще встрѣтимся ниже.

Гербертъ Спенсеръ о матеріи. Матерія, по мнѣнію Спенсера, не можетъ быть такимъ протяженно-твердымъ веществомъ, каковыя она представляется нашему сознанію. Если-бы она была безусловно твердой, то она была бы и безусловно несжимаемой, а этого нѣтъ на самомъ дѣлѣ. И это еще не все: тѣло, движущееся, положимъ, со скоростью 4, не можетъ при столкновеніи перейти къ скорости 2, не пройдя при этомъ черезъ всѣ степени скорости, лежащія между 4 и 2; но, если бы матерія была на самомъ дѣлѣ твердой, то этотъ „законъ непрерывности“ былъ бы нарушенъ при всякомъ столкновеніи, что невозможно.

Наше понятіе матеріи, сведенное къ его простѣйшей формѣ, говоритъ Спенсеръ, есть понятіе существованія извѣстныхъ состояній, оказывающихъ механическое сопротивленіе,—въ противоположность нашей идеѣ пространства, въ которой сосуществующія состоянія мыслятся безъ элемента сопротивленія. Мы представляемъ тѣло, какъ нѣчто, окруженное сопротивляющимися поверхностями и состоящее сплошь изъ сопротивляющихся частей. Стоитъ мысленно отрѣшиться отъ сосуществующихъ сопротивленій, и представленіе тѣла исчезнетъ, оставя лишь мысль о пространствѣ. Отсюда, представляя послѣдніе элементы матеріи, мы неизбежно должны мыслить ихъ и про-

¹⁾ *Problems of Life and Mind. Vol II, p. 306.*

тяженными, и обладающими сопротивленіемъ. Такова общая форма нашего представленія о матеріи, сложившаяся на основаніи чувственного опыта, и мы не можемъ выйти за ея предѣлы, на какія-бы мелкія частицы ни дѣлило матерію наше воображеніе. Изъ этихъ двухъ нераздѣльныхъ элементовъ сопротивленіе есть первичный элементъ, а протяженность—вторичный, потому что именно сопротивленіе отличаетъ матерію отъ пространства. Но если сопротивленіе есть основное свойство матеріи, то не значитъ-ли это, что матерія есть обнаруженіе силы? Наша идея матеріи образована изъ представленія силы и, слѣдовательно, силы, стоящія въ извѣстныхъ соотношеніяхъ, составляютъ все содержаніе этой идеи.

Если таково наше знаніе объ относительной реальности, то что сказать о реальности абсолютной? Мы можемъ сказать только, что она—нѣчто непознаваемое, которое относится къ матеріи, какъ причина къ дѣйствию. Хотя мы знаемъ матерію лишь относительно, тѣмъ не менѣе она такъ-же реальна въ полномъ смыслѣ этого слова, какъ если бы мы знали ее безусловно. Но эта относительная реальность, познаваемая нами какъ матерія, необходимо представляется нашему уму стоящей въ постоянномъ и дѣйствительномъ отношеніи къ абсолютной реальности ¹⁾).

Такъ какъ матерія, по Спенсеру, есть обнаруженіе силы, то все, что сказано выше о неспособности силы быть опредѣляющею причиной, одинаково вѣрно и въ примѣненіи къ ней. А то, что вѣрно въ примѣненіи къ относительной силѣ, должно быть признано правильнымъ и въ примѣненіи къ той абсолютной силѣ, отъ которой она, по мнѣнію Спенсера, зависитъ. Полнѣе мы рассмотримъ этотъ вопросъ въ одной изъ слѣдующихъ главъ.

Далѣе о матеріи.—Упрямость немислима безъ измѣненія относительнаго положенія частицъ въ упругомъ тѣлѣ. Отсюда слѣдуетъ, что всякое упругое тѣло не только способно измѣняться, но и состоитъ изъ *отдѣльныхъ частицъ*. Если атомы суть упругія тѣла, то и они, очевидно, должны состоять изъ

¹⁾ *First Principles*, §§ 16, 48,

отдѣльныхъ частицъ, т. е., подъ—атомовъ, а эти подъ—атомы или должны разрѣшиться въ простые центры силъ, или въ свою очередь должны состоять изъ подъ—атомовъ, и такъ далѣе до безконечности.

Такимъ образомъ,—говорить Ланге,—хотя атомизмъ является, повидимому, основой матеріализма, но уже въ немъ самомъ заключается принципъ, который разрушаетъ всякую матерію и тѣмъ отнимаетъ у матеріализма его почву.

Успѣхи науки все болѣе и болѣе приводятъ насъ къ тому, что мы ставимъ силу на мѣсто вещества и возрастающая точность изслѣдованія все болѣе и болѣе разрѣшаетъ вещество въ силу. Тѣмъ не менѣе, когда мы путемъ абстракціи разрѣшаемъ вещество въ силу, у насъ всегда получается нѣкоторый неразложимый остатокъ, и этотъ остатокъ мы называемъ матеріей. Если, напримѣръ, я мысленно отдѣлю движеніе отъ камня, то движущійся камень все таки останется. Если я отниму у камня его форму, уничтоживъ силу сдѣвленія его частицъ, то все еще останется матерія. Направляя одну силу противъ другой, я могу разложить эту матерію на ея элементы и, наконецъ, мысленно разбить эти элементарныя субстанціи на ихъ атомы. Тогда атомы будутъ единственной матеріей, а все остальное—силой. Если теперь мы разложимъ самый атомъ на *точку* безъ протяженія и на силы, которыя группируются около нея, то эта точка, это „ничто“ все таки должно быть матеріей. То, что мы знаемъ о природѣ тѣла, мы называемъ *свойствами* матеріи, а эти свойства мы опять сводимъ къ „силамъ“. Такимъ образомъ, матерія всегда есть то, что мы не можемъ или не хотимъ разложить въ силу. и, обратно, этотъ неразложимый остатокъ всегда есть матерія, какъ бы далеко мы ни шли въ нашемъ анализѣ. Основаніе, почему мы, сводя вещество къ силѣ, не можемъ никогда вполне устранить матерію изъ круга нашихъ научныхъ представленій, заключается въ томъ, что Кантовская *категорія субстанціи* заставляетъ насъ всегда мыслить одно изъ этихъ понятій какъ субъектъ, а другое—какъ предикатъ. Анализируя вещи шагъ за шагомъ, мы видимъ, что у насъ всегда получается еще неразложенный остатокъ,—матерія, эта истинная представительница вещи, и мы приписы-

ваемъ ей открытыя нами свойства. Такимъ образомъ, великая истина: „нѣтъ матеріи безъ силы, нѣтъ силы безъ матеріи“ оказывается простымъ слѣдствіемъ положенія: „нѣтъ субъекта безъ предиката, нѣтъ предиката безъ субъекта“.

Понятіе матеріи и силы въ примѣненіи къ природѣ никогда не могутъ быть раздѣляемы. Причина, почему мы не можемъ допустить чистой силы, заключается, какъ замѣчено, въ томъ, что хотя мы и воспринимаемъ только силу, но намъ нужна постоянная представительница измѣнчивыхъ явленій, субстанція. Мы говоримъ, что сила должна быть силой чего-нибудь. Но это что-нибудь, эта субстанція, которой мы приписываемъ силу въ качествѣ ея свойства, есть, какъ сказано, простое предположеніе, которое требуется только природою нашей мысли, и мы, какъ замѣчаетъ Гельмгольцъ, не имѣемъ ни какого основанія заключать, что такое предположеніе имѣетъ основу въ дѣйствительности.

Понятіе матеріи, говоритъ Ланге, не только можетъ быть сведено вплоть до неудовимаго остатка къ понятію силы, но, какъ показалъ Целльнеръ, должно синтетически возникать изъ этихъ элементовъ. Въ самомъ дѣлѣ, стоитъ намъ только приписать отвлеченнымъ понятіямъ силы и движенія независимое существованіе, и мы тотчасъ превращаемъ ихъ въ *субстанцію*, а субстанція въ научномъ смыслѣ совершенно совпадаетъ въ этомъ случаѣ съ „матеріей“.

Заключеніе, къ которому мы такимъ образомъ приходимъ, замѣчаетъ Ланге, очевидно, то, что вся проблема силы и матеріи сводится къ проблемѣ теоріи познанія.

Такъ—какъ, по мнѣнію Ланге, матерія, насколько она доступна анализу, разрѣшается въ силу, и такъ какъ то, чего нельзя разложить въ ней, остается, въ качествѣ *субстанции*, то ясно, что матерія не можетъ быть опредѣляющимъ факторомъ,—все равно, будемъ-ли мы разсматривать ее, какъ силу или какъ субстанцію. Вѣдь, если бы мы могли довести нашъ анализъ до конца, то, согласно этой теоріи, остающаяся субстанція разрѣшилась бы въ ту-же силу.

Матерія не можетъ опредѣлять матерію, движеніе или силу (продолженіе).

Шопенгауэръ о матеріи.— Матерія, по ученію Шопенгауэра, есть то, что наполняетъ пространство и время, какъ объекты воспріятія. Но пространство и время, говоритъ онъ, можетъ наполнять только дѣятельность. Слѣдовательно, матерія есть не болѣе, какъ причинность.

Приводимъ его собственныя слова: „Законъ причинности получаетъ свое значеніе и необходимость только оттого, что сущность объективныхъ перемѣнъ состоитъ не въ простой смѣнѣ вещей, а скорѣе въ томъ, что въ *одинаковомъ мѣстѣ пространства* сейчасъ бываетъ *одна вещь*, а потомъ *другая*, и въ одинаковое время *здѣсь* происходитъ одно событіе, а *тамъ* другое. Только это взаимное ограниченіе пространства и времени другъ другомъ даетъ значеніе и вмѣстѣ съ тѣмъ необходимость закону, по которому должны происходить эти перемѣны. Отсюда, то, что опредѣляется закономъ причинности, есть не только преемство вещей во времени, но преемство ихъ въ отношеніи къ опредѣленному пространству, и не только существованіе вещей въ опредѣленномъ мѣстѣ, но существованіе ихъ въ этомъ мѣстѣ въ опредѣленное время. Объективная перемѣна, т. е., совершающаяся по закону причинности смѣна вещей, всегда относится къ извѣстной части пространства и къ извѣстной части времени вмѣстѣ. Такимъ образомъ, причинность соединяетъ пространство со временемъ. Но вся сущность матеріи состоитъ въ дѣйствіи, т. е., въ причинности; слѣдовательно, пространство и время должны соединяться и въ матеріи. Другими словами, матерія должна обладать заразъ свойствами пространства и свойствами времени, какъ бы они ни были противоположны другъ другу; она должна соединять въ себѣ то, что невозможно для каждаго изъ нихъ въ отдѣльности, т. е., неустойчивое теченіе времени съ неподвижною и неизмѣнною устойчивостію пространства; безконечную дѣлимость оно получаетъ отъ ихъ обоихъ вмѣстѣ. Вотъ почему мы находимъ, что сосуществованіе, которое невозможно ни исклю-

чительно во времени, такъ—какъ время не знаетъ смежности, ни исключительно въ пространствѣ, такъ—какъ пространство не знаетъ категорій „прежде“, „послѣ“ или „теперь“,—привносится главнымъ образомъ матеріей. Но сосуществованіе многихъ вещей составляетъ собственно сущность дѣйствительности, такъ какъ прежде всего благодаря ему становится возможнымъ ея постоянство. Въ самомъ дѣлѣ, постоянство познаваемо только въ связи съ смѣной того, что существуетъ вмѣстѣ постояннымъ; тогда какъ съ другой стороны, лишь благодаря постоянному среди смѣны эта послѣдняя получаетъ характеръ объективнаго измѣненія, т. е., превращенія качества и формы при устойчивости субстанции или, говоря иначе, матеріи. Если бы міръ существовалъ только въ пространствѣ, то онъ былъ-бы оцѣпенѣлымъ и неподвижнымъ: въ немъ не было-бы ни послѣдовательности явленій, ни переменъ, ни дѣйствій; а мы знаемъ, что лишь вмѣстѣ съ дѣйствіемъ является представленіе матеріи. Наоборотъ, если бы міръ существовалъ только во времени, все было бы измѣнчиво и скоропреходяще: не было бы ни устойчивости, ни смежности явленій, а отсюда не было бы сосуществованія и, слѣдовательно, постоянства ихъ, такъ—что опять не было бы и матеріи. Только черезъ соединеніе пространства и времени получается матерія; матерія—же есть возможность сосуществованія и, такимъ образомъ, постоянства явленій, а благодаря постоянству—возможность устойчивости субстанции при переменѣ ея состояній ¹⁾).

Таково представленіе о матеріи, разсматриваемой съ ея субъективной стороны или въ ея отношеніи къ формамъ нашего ума, а не къ вещи въ себѣ. Она есть объективная *дѣятельность* вообще, такъ—какъ матеріальное есть актуальное или то, что вообще *дѣйствуетъ*, независимо отъ специфическаго характера самаго дѣйствія. Матерія, какъ таковая, не есть объектъ *воспріятія*, а только мысль или простая абстракція. Она становится объектомъ воспріятія лишь въ соединеніи съ формой и качествомъ, какъ тѣло, т. е., какъ вполне опредѣленный родъ дѣятельности.

¹⁾ *World as Will and Idea*, vol. I. p. 11, 12; vol. II, p. 48.

Съ другой стороны, чистая матерія составляетъ истинное содержаніе понятія *субстанціи* и совпадаетъ съ причинностью, насколько послѣдняя мыслится объективно, т. е., какъ нѣчто существующее въ пространствѣ и наполняющее его. О чистой матеріи мы имѣемъ только *понятіе*, а не воспріятіе.

Матерія, по Шопенгауэру, есть *воля* въ себѣ, разсматриваемая объективно; такимъ образомъ, то, что объективно есть матерія, субъективно есть воля. Если воля есть внутреннее зерно всякаго феноменальнаго бытія, то матерія есть субстанція, остающаяся послѣ устраниенія всѣхъ внѣшнихъ признаковъ вещи. Если воля есть то, что абсолютно неразруσιμο во всемъ существующемъ, то матерія есть то, что непреходяще во времени и постоянно среди всѣхъ перемѣнъ. Такимъ образомъ, причина, почему матерія внѣ ея формы недоступна воспріятію и не можетъ быть представлена воображеніемъ, заключается въ томъ, что сама въ себѣ, какъ чистая субстанціальность тѣлъ, она есть на самомъ дѣлѣ *воля*. Матерія—это видимость воли.

Слѣдуетъ однако замѣтить, что объективная матерія у Шопенгауэра чисто идеальна. „Надо быть забытымъ всѣми богами,—говоритъ онъ,—чтобы вообразить, будто внѣ насъ существуетъ реальный міръ объектовъ, соотвѣтствующій нашимъ представленіямъ. Нѣтъ ничего реального, кромѣ воли; все остальное есть представленіе“.

Такъ какъ матерія по ученію Шопенгауэра, есть *воля*, а воля понимается имъ въ смыслѣ силы, то она не можетъ быть опредѣляющимъ факторомъ. Абсолютная воля Шопенгауэра, очевидно, такъ же мало можетъ объяснить детерминацію силы, какъ и абсолютная сила Спенсера.

Гартманъ о матеріи. Атомъ, говоритъ Гартманъ ¹⁾, есть единица, изъ которой слагается всякая масса, подобно тому, какъ числа слагаются изъ единицъ. Поэтому, спрашивать, насколько велика масса атома, имѣетъ такой-же смыслъ, какъ спрашивать насколько велико число единицы. Далѣе, онъ разсматриваетъ вопросъ о томъ, есть ли атомъ что либо иное кромѣ силы, имѣетъ ли онъ *субстанцію*, и что надо понимать

1) *Philosophy of the Unconscious*, II, 165.

подъ этимъ послѣднимъ словомъ. Наука показываетъ намъ, что зрительныя воспріятія возбуждаются колебаніями эѳира, слуховыя—колебаніями воздуха, обонятельныя и вкусовыя, химическими колебаніями въ нашихъ органахъ чувствъ. Такимъ образомъ всѣ эти воспріятія обусловливаются не матеріей, а движеніемъ; для объясненія же движенія мы должны предполагать *силы*, которыя въ концѣ концовъ оказываются *проявленіями* соединенныхъ молекулярныхъ и атомныхъ силъ. Всѣ объясненія, какіе даетъ или пытается дать естествознаніе, основаны на силахъ. Да оно и не нуждается ни въ какомъ другомъ принципѣ объясненія кромѣ силы, какъ бы далеко оно ни шло. Даже тамъ, гдѣ естествознаніе въ настоящее время употребляетъ слово *субстанція*, оно понимаетъ подъ нимъ, какъ и подъ словомъ *матерія*, только динамическую систему, систему атомныхъ силъ. Слова *субстанція* и *матерія* служатъ ему только необходимыми суммарными выраженіями или формулами для такихъ системъ динамическихъ элементовъ.

Но, возразятъ, мы не можемъ представить силу безъ матеріи, потому что сила должна имѣть субстратъ, на которомъ она дѣйствуетъ, и объектъ, на который направляется ея дѣйствіе,—а это и будетъ матерія. Силу нельзя представлять какъ нѣчто, независимо существующее, ее можно мыслить только въ связи съ матеріей.

На все это Гартманъ отвѣчаетъ, что въ дѣйствительности со словомъ субстратъ мы не можемъ соединить никакого опредѣленнаго понятія. Я не вижу необходимости, говоритъ онъ, предполагать что нибудь *позади* силы. Я утверждаю, что силу можно очень хорошо представлять независимо существующей, стоитъ только удерживать идею атомныхъ силъ, которыя, по воззрѣнію самихъ защитниковъ матеріи, служатъ послѣднею неизвѣстною причиною движенія.

Наше теперешнее пониманіе матеріи, говоритъ Гартманъ, примиряетъ обѣ до сихъ поръ враждебныя партіи атомистовъ и динамистовъ. Это достигнуто превращеніемъ атомизма въ динамизмъ. Такимъ способомъ всѣ преимущества атомизма, обезпечившія ему исключительный авторитетъ въ естество-

знаніе, сохраняются неприкосновенными *атомистическимъ динамизмомъ*.

Чтобы получить болѣе опредѣленный характеръ, чистый динамизмъ неизбежно долженъ былъ превратиться въ атомистическій динамизмъ. Съ точки зрѣнія прежнихъ динамическихъ теорій сила представлялась чѣмъ-то разсѣяннымъ и безформеннымъ, и динамизмъ получилъ осязательную форму только тогда, когда онъ соединилъ игру противоположныхъ силъ съ *динамистическими индивидуумами*, т. е., съ атомами. Соединяя такимъ образомъ положительные принципы атомизма и динамизма, атомистическій динамизмъ удовлетворяетъ всѣмъ требованіямъ. Онъ понимаетъ подъ силой притягивающую или отталкивающую, дѣйствующую положительно или отрицательно *силовую точку*.

Лейбницъ, говоритъ Гартманъ, разсматривалъ субстанцію исключительно какъ силу, и сила была для него единственной настоящей субстанціей; такимъ образомъ онъ *implicite* допускалъ переходъ воли въ субстанцію.

Въ самомъ дѣлѣ, что такое это стремленіе *силы* къ опредѣленному объекту и цѣли, стремленіе, руководимое безсознательнымъ представленіемъ о томъ, что имъ должно быть осуществлено,—какъ не *воля*? Сила и воля были бы тождественными понятіями, если бы не существовало условнаго взгляда, по которому понятіе силы ограничивается областью ея производныхъ явленій, т. е., опредѣленными комбинаціями и проявленіями атомныхъ силъ, каковы, напримѣръ, упругость, магнетизмъ, мускульная сила и пр. Замѣнить понятіе воли понятіемъ силы нельзя, такъ какъ сила есть производное понятіе и становится основнымъ началомъ только въ научномъ смыслѣ. Напротивъ, воля всегда есть основной принципъ и къ тому-же она имѣетъ болѣе понятное значеніе, чѣмъ сила.

Итакъ, проявленіе атомныхъ силъ суть индивидуальныя акты воли, содержаніе которыхъ состоитъ въ безсознательномъ представленіи о томъ, что нужно совершить. *Отсюда, матерія на самомъ дѣлѣ разрѣшается въ волю и представленіе*. Этимъ унычотожается коренное различіе между духомъ и матеріей. Ихъ разница состоитъ только въ томъ, что они суть двѣ формы явленія одной и той же сущности, одного вѣчно безсознатель-

наго,—высшая и низшая, а ихъ тожество открывается въ томъ, что безсознательность проявляется одинаково въ духѣ и въ матеріи, какъ интуитивно—логическій идеаль, и динамически осуществляетъ идеальную антиципацію дѣйствительнаго.

Если матерія, какъ заключаетъ Гартманъ, есть просто воля и безсознательное представленіе, или сила и представленіе, то она, очевидно, не можетъ объяснить детерминаціи силы согласно съ представленіемъ. Это можетъ сдѣлать только *причина*, обладающая волей и представленіемъ, или лучше сказать—волей и разумомъ, какъ я указалъ на это болѣе тридцати лѣтъ тому назадъ. ¹⁾

Лотце о матеріи. Лотце разсматриваетъ матерію, какъ проявленіе чего-то сверхчувственного. Онъ считаетъ атомы простыми и неизмѣнными элементами физическаго міра; но эти элементы совершенно недоступны чувственному воспріятію. Атомы неизмѣнны и недѣлимы; но это происходитъ, по его мнѣнію, не оттого, что они абсолютно неразрушимы, а оттого, что природа въ своемъ теченіи не представляетъ случаевъ для ихъ разложенія. Атомъ мыслится непротяженнымъ. Съ протяженнымъ атомомъ соединяется мысль о дѣлимости, а допуская дѣлимость, мы, по мнѣнію Лотце, не можемъ отрѣшиться отъ представленія о дѣйствительномъ дѣленіи и, слѣдовательно, никогда не можемъ составить понятіе о единомъ и простомъ элементѣ.

Протяженность, говоритъ Лотце, точно такъ-же не можетъ быть предикатомъ отдѣльнаго существа, какъ водоворотъ или вихрь не можетъ быть способомъ движенія единичнаго элемента; то и другое мыслимо лишь какъ формы отношенія между многими элементами. Протяженная матерія представляется какъ система непротяженныхъ сущностей, которыя своими силами опредѣляютъ взаимное положеніе другъ друга въ пространствѣ, а своимъ сопротивленіемъ всякой попыткѣ измѣнить ихъ положеніе производятъ явленія непроницаемости и непрерывнаго наполненія пространства. Атомы разсматриваются какъ нематеріальныя сущности, которыя изъ опредѣленныхъ пунктовъ

¹⁾ *Philosophy of Theism*, p. 150.

пространства обнимаютъ посредствомъ своихъ силъ извѣстную сферу протяженія, не занимая ея въ строгомъ смыслѣ слова. Взаимодѣйствіе этихъ непротяженныхъ пунктовъ отмѣчаетъ ихъ разстоянія другъ отъ друга и ихъ взаимное положеніе, давая такимъ образомъ пространственной фигурѣ столь-же ясныя и опредѣленныя очертанія, какъ если бы она состояла изъ сплошныхъ протяженныхъ элементовъ. „И если, говоритъ онъ, мы будемъ мыслить эти отдѣльныя реальныя пункты въ связи съ силами вѣшняго притяженія и отталкиванія, то значительныя соединенія ихъ, оказывая сопротивленіе посторонней силѣ, явили бы подобіе ощутимой матеріальности, или, отражая свѣтovyя волны, представили бы видъ цвѣтной поверхности, совершенно такъ же, какъ если бы эти активныя сущности наполняли пространство своею собственной сплошной протяженностью“ ¹⁾.

„Этой гипотезой непространственныхъ атомовъ, говоритъ Лотце, мы устроили единственное препятствіе, которое могло помѣшать намъ предаться мысли о внутренней духовной жизни, проникающей всю природу. Недѣлимое единство каждой изъ этихъ простыхъ сущностей позволяетъ намъ предполагать, что достигающія ихъ вѣшнія впечатлѣнія слагаются въ нихъ въ формы ощущенія и наслажденія“ ²⁾.

Д. Г. Льюисъ о матеріи.—По мнѣнію Льюиса, все наше знаніе ограничивается только сферою *чувственною*. Если существуетъ какая—нибудь реальность по ту сторону чувственныхъ явленій, то она должна остаться навсегда неизвѣстной намъ. Никакіе выводы нельзя считать достовѣрными кромѣ тѣхъ, которые логически или математически вытекаютъ изъ содержанія нашихъ ощущеній. Слѣдовательно, мы не имѣемъ никакого основанія заключать, что въ матеріи есть что нибудь за предѣлами того, что доступно нашимъ чувствамъ. Все, что мы можемъ положительнаго знать о вѣшнемъ мірѣ или о явленіяхъ духа, говоритъ онъ, суть лишь наши собственныя впечатлѣнія. Атомизмъ и динамизмъ Льюисъ допускаетъ въ качествѣ простыхъ гипотезъ лишь въ той мѣрѣ, въ какой они полезны для изслѣдованія. Атомъ, рассматриваемый объективно какъ

¹⁾ *Microcosmus*, I, 35.

²⁾ *Microcosmus*, I, 360.

изолированный элементъ, онъ считаетъ фикціей, и тоже самое думаетъ онъ о центрахъ силы. „Матерія и ея измѣненія означаютъ чувственное и измѣненія чувственнаго. Все наше знаніе о матеріи заключается въ ощущеніяхъ и въ смѣнѣ этихъ ощущеній. Чего мы не знаемъ и не можемъ знать, такъ это отвлеченную матерію или субстратъ метафизиковъ, который есть нѣчто большее или нѣчто иное, чѣмъ чувственное съ его перемѣнами“. Что такое матерія отдѣльно отъ ощущенія, этого мы знать не можемъ, потому что, какъ утверждаетъ Льюисъ, всякое знаніе есть только ощущеніе и никогда не можетъ выйти за предѣлы ряда ощущеній.

Точка зрѣнія Льюиса есть позитивизмъ, граничащій съ чѣмъ-то въ родѣ идеализма. Однако, какова-бы ни была, по его мнѣнію, матерія сама по себѣ, она, очевидно, не можетъ быть принципомъ, способнымъ опредѣлять свои собственныя движенія.

* * *

(Продолженіе будетъ).

Есть ли какая либо связь между религиозной вѣрой и наукою?

I. Истина религиозная и научная. Борьба между наукой и религіей. Какъ разграничить догматы отъ простыхъ мнѣній. Необходимый для сего критерій. Что называется въ настоящее время наукой. Матеріалистическая и спиритуалистическая гипотезы.

II. Основное начало въ религиозномъ ученіи и существующія въ наукѣ предположенія, имѣющія дѣлю—свести все познаваемое къ единству основнаго всеобъемлющаго начала. Законъ сохранения энергіи (акад. Бекетовъ, Лассвицъ, проф. Н. Я. Гротъ, проф. Ив. Скворцовъ).

III. Законъ причинности (Бокль, Гельвальдъ, Спенсеръ). Матеріализмъ и спиритуализмъ. Условное и Безусловное. Есть ли основанія, оправдывающія совершенное раздѣленіе науки съ религиозной вѣрой? Заключение.

Въ эпоху возрожденія классицизма въ Италіи, одинъ изъ философовъ того времени, Помпонатъ, въ сочиненіи своемъ о безсмертіи души, высказалъ слѣдующія положенія,—что истинное въ смыслѣ религиозномъ, какъ предметъ вѣры, можетъ быть ложнымъ съ точки зрѣнія философіи, что таково именно христіанское ученіе о безсмертіи души, ибо хотя мы и обязаны вѣровать въ истину этого ученія, но вмѣстѣ съ тѣмъ, разсматривая вопросъ съ точки зрѣнія философской, не трудно доказать ложность этого самаго ученія, т. е., невозможность безсмертія души, что, такимъ образомъ, должно различать двоякую истину—*философскую и богословскую*, причемъ обѣ могутъ взаимно исключать одна другую. Всякій скажетъ, что это мнѣніе о двоякой истинѣ странно и даже нелѣпо, но давно уже извѣстно, что нѣтъ такой нелѣпости, которой бы не высказалъ кто либо изъ философовъ. Извѣстно также и то, что во всякой нелѣпости найдется хотя бы малая доля истины. Быть можетъ, и только что указанное мнѣніе Помпоната не такъ ужъ

безразсудно, какъ можетъ показаться на первый взглядъ. Конечно невозможно, чтобы одно и то же было истиннымъ и вмѣстѣ ложнымъ; но что есть двоякая истина,—это въ извѣстномъ смыслѣ необходимо допустить. Такъ, для однихъ истина всегда есть нѣчто относительное, *условное*; другіе же ищутъ истины *безусловной*, безотносительной, и только такую истину считаютъ возможнымъ признать истинной. Греческіе софисты напр., кромѣ истинъ относительныхъ, не хотѣли знать никакой иной истины: истинно для каждаго то, что ему кажется истиннымъ, въ чемъ онъ убѣжденъ и въ чемъ онъ въ состояніи убѣдить другого. Не таково было понятіе объ истинѣ у Сократа и Платона: истинное должно быть таковымъ не для кого нибудь, а *само по себѣ и въ себѣ*. Таково истинное знаніе по Сократу: оно должно выражать и имѣть своимъ содержаніемъ истину безотносительную, безусловную. Таковы идеи Платона; идеи Платона—это *само по себѣ* сущее, а не для кого нибудь и не чрезъ что нибудь сущее, тогда какъ, по философіи софистовъ, существенный и необходимый элементъ въ понятіи истины—*отношеніе* ея къ нашему сознанію, къ сознанію того, кто познаетъ и признаетъ ее за таковую. И современный намъ позитивизмъ, по вопросу объ истинѣ, стоитъ на точкѣ зрѣнія греческихъ софистовъ: по ученію позитивистовъ, только относительное для насъ познаваемо, безусловное же недоступно и непознаваемо, а потому и безусловной истины для насъ не существуетъ, а только относительная истина намъ дана; таковъ характеръ всѣхъ *научныхъ истинъ*; наука не знаетъ никакой безотносительной, безусловной истины; всѣ открываемыя ею истины условны и относительны. Не случайно это совпаденіе современнаго позитивизма съ древнимъ софистическимъ ученіемъ объ истинѣ. Архимедъ сказалъ, что, имѣя твердую точку опоры, онъ повернулъ бы весь міръ. Современная наука также учитъ, что нигдѣ въ мірѣ нѣтъ покоя, твердой неподвижной точки, что все находится въ движеніи, но и движенія также безусловнаго нѣтъ, а есть только относительное движеніе. По философіи же Аристотеля долженъ быть неподвижный перводвижитель міра. Что это все значитъ? Это значитъ, что есть двоякое сознаніе и пониманіе истины—*религіозное* и *научное*.

Религіозное сознаніе одну только безусловную, безотносительную истину утверждаетъ и признаетъ; а для сознанія научнаго даны лишь истины условныя относительныя. Съ одной стороны религіозное сознаніе, а съ другой—научное были бы, какъ полагаютъ многіе, непримиримы между собою и противорѣчивы, если бы въ наукѣ, занятой истинами условными и относительными, не было вовсе тяготѣнія къ истинѣ безусловной и безотносительной. Но такое тяготѣніе несомнѣнно есть въ наукѣ, и для наблюдающаго видоизмѣненія ея теорій, —это тяготѣніе совершенно очевидно. Впрочемъ посредствующее между наукою и религіей положеніе въ этомъ отношеніи по праву принадлежитъ философіи. Въ религіи истина безусловная безотносительная сознается, какъ истина *данная, открытая*, и лишь требующая примѣненія ея къ жизни, для философіи же эта самая истина есть *искомая*. Такое философское исканіе истины, которая для религіознаго сознанія уже дана и открыта, не дѣлаетъ ни малѣйшаго вреда этому сознанію, напротивъ охраняетъ его отъ усыпленія и бездѣятельности, понуждая его къ бодрственному состоянію. Но наука, вѣдающая однѣ лишь относительныя истины, готова отрицать иногда самое это исканіе безусловной истины, какъ безплодное и ни къ чему не ведущее, а при этомъ, само собою разумѣется, отрицается истинность и религіозной вѣры. Такой случай заслуживаетъ особаго вниманія. Ибо хотя, повидимому, наука является, при такомъ настроеніи ея, враждебною вѣрѣ, и между ея теоріями и представленіями съ одной стороны, а съ другой—религіозными убѣжденіями въ такомъ случаѣ не должно бы быть ничего общаго, тѣмъ не менѣе собственное философіи исканіе безусловной истины мало по малу овладѣваетъ наукой, не смотря на то, что въ принципѣ ея отрицается, а вмѣстѣ съ тѣмъ и охлажденіе къ религіозной истинѣ, замѣчаемое въ наукѣ, мало по малу уступаетъ мѣсто признанію ея. Дѣло въ томъ, что наука сама, все болѣе увлекаемая исканіемъ истины безусловной, безотносительной, своими собственными средствами приближается къ нѣкоторому постиженію этой истины, и только иначе, въ свойственной ей формѣ, и въ связи съ изслѣдуемыми ею предметами, выражаетъ

ту же истину, которая для религіознаго сознанія дана и открыта. По христіанскому ученію, Богъ есть духъ. Итакъ—въ понятіи о Духѣ высочайшемъ, безусловномъ именно и заключается истина, данная для сознанія религіознаго, но искомаа философій. Посмотримъ же, какъ относится теперь наука къ этой истинѣ. Къ чему она болѣе склоняется—къ отрицанію, или же къ признанію ея. Но прежде всего посмотримъ, какъ одинъ современный философъ позитивной школы изображаетъ борьбу между религіозными и научными воззрѣніями.

Рассуждая объ этомъ предметѣ, онъ ставитъ слѣдующій вопросъ. Какія вообще возможны отношенія между двумя сужденіями, а также намѣреніями, либо соединенными въ томъ же сознаніи, либо раздѣленными между разными сознаніями. Дѣло идетъ о томъ, чтобы разяснить, какъ происходитъ въ сознаніи общества смѣна идей и стремленій,—что составляетъ одну изъ задачъ соціологіи. За исключеніемъ того случая, довольно обыкновеннаго, когда два сужденія или намѣренія остаются каждое само по себѣ данными, не вступая ни въ какое отношеніе между собою, что составляетъ характерную черту первобытнаго состоянія душевнаго, какъ въ индивидуумѣ, такъ и въ обществѣ,—состоянія полной разрозненности и хаотичности элементовъ его—ощущеній и влеченій,—за исключеніемъ этого случая, возможны только отношенія двоякаго рода между двумя различными представленіями и хотѣніями: отношеніе *противорѣчія* взаимнаго и отношеніе взаимнаго *согласія*. Вотъ какъ характеризуется первое изъ этихъ отношеній.

Состояніе безразличія и разнородности,—это первобытное состояніе всяческихъ элементовъ—и матеріальныхъ и духовныхъ, переходитъ въ отношеніе взаимной противоположности и борьбы вслѣдствіе того, что каждый отдѣльный элементъ стремится къ господству и преобладанію надъ всѣми другими. Это же должно сказать и о различныхъ воззрѣніяхъ и стремленіяхъ.

Борьба можетъ быть либо односторонняя, либо двухсторонняя. Возможно, что одна только сторона нападаетъ и отрицаетъ другую, тогда какъ эта другая остается пассивною. Но возможно также и взаимное нападеніе другъ на друга, взаим-

ное отрицаніе одного другимъ. Спрашивается теперь, бываетъ ли на самомъ дѣлѣ одностороннее разногласіе? „Когда одно предложеніе заключаетъ въ себѣ отрицаніе другаго предложенія, то не оказывается ли необходимо всегда, что и послѣднее предложеніе также заключаетъ въ себѣ отрицаніе перваго. Если догматъ отрицаетъ законъ или научный фактъ, то этотъ фактъ или законъ не отрицаетъ ли въ свою очередь того догмата? Напр. если повѣствованіемъ книги Бытія отвергаются нѣкоторыя геологическія открытія, то этими открытіями не отвергается ли также повѣствованіе библии? Равнымъ образомъ тѣ, которые вѣрятъ положительному, а не сверхъестественному изъясненію нѣкоторыхъ естественныхъ явленій, какъ напр. землетрясенія, затмѣнія, грома,—то сознаютъ ли они, что этимъ самымъ наносятъ смертельный ударъ своимъ религіознымъ вѣрованіямъ? Нѣтъ, напротивъ вполне искренно таковыя отвергаютъ всякій упрекъ въ томъ, что они въ чемъ либо измѣняютъ своей отечественной вѣрѣ. Да хотя бы они и сознались въ томъ, что здѣсь есть противорѣчіе, то величина убѣжденія, противнаго догмату, слишкомъ ничтожна, сравнительно съ тѣмъ подавляющимъ количествомъ убѣжденія, какое соединяется съ догматомъ, такъ что первое убѣжденіе можно считать съ ничто. Но духовенство (*pretres*) съ этихъ поръ анаѳематствуетъ и старается убѣдить въ томъ, что религія запрещаетъ подобныя новости. Это періодъ костровъ. Когда наконецъ наука открыто выступить противъ религіи и сознается, что она противорѣчитъ такимъ и такимъ догматамъ, когда окажется такимъ образомъ, что оба лагеря попеременно наносятъ удары другъ другу, вмѣсто того что бы сторониться другъ друга, то это будетъ признакомъ того, что научныя истины уже достаточно распространились и утвердились въ публикѣ, такъ что представляютъ собою силу вѣры почти равную той, какою располагаютъ догматы. Какая война и какіе скрытые общественные раздоры должны начаться съ тѣхъ поръ! Придетъ время, когда вѣра религіозная, все болѣе ослабѣвая, помѣняется ролью съ наукою, когда апологеты догмата, въ истинность котораго никто болѣе не вѣритъ, въ отвѣтъ на прямыя нападенія со стороны науки, будутъ стараться доказывать, что рели-

гія вовсе не отвергаетъ науки. Пожалуй будетъ уже поздно тогда говорить такъ. Необходимо, чтобы война продолжалась, пока не будетъ достигнута полная побѣда одного противника надъ другимъ". Тогда конецъ противорѣчіямъ въ отношеніяхъ между одними положеніями и другими, одною вѣрою (религіозною) и другою (научною). Наставетъ время логическаго согласія въ области убѣжденій и стремленій общественнаго духа ¹⁾).

Борьба между религіозною вѣрою (скрытая или явная) и наукою, въ сочиненіи, изъ котораго заимствованы выше приведенныя слова, представляется однимъ изъ многочисленныхъ явленій неизбежнаго столкновенія новаго со старымъ во всѣхъ сферахъ жизни общественной, а самое это столкновение стараго съ новымъ признается необходимою формою и закономъ общественнаго развитія. Такъ, религія старая неизбежно вступаетъ въ борьбу съ новою, причемъ „фазы“ этой борьбы почти тѣ же, какъ и указанныя выше. Подобнымъ же образомъ, когда въ страну, гдѣ господствуютъ патріархальныя нравы, иностранцы, вмѣстѣ съ новыми продуктами, приносятъ новыя потребности, то съ теченіемъ времени образуются новыя нравы и обычаи, которые, все болѣе укореняясь, вытѣсняютъ прежніе нравы, и такимъ образомъ происходятъ сильныя перевороты въ обществѣ.

Заслуживаетъ здѣсь особеннаго вниманія прежде всего то, что ученіе религіозное поставлено на равную степень съ научными теоріями—такъ какъ бы это были явленія однородныя. Такой точно взглядъ на религіозное ученіе, какъ на явленіе однородное съ научными теоріями и направленіями, мы находимъ также у Конта, основателя позитивной философіи. Можно сказать, что это взглядъ общепринятый у позитивистовъ. Ошибочность этого взгляда заключается въ томъ, что теологія, которая есть только научная форма религіознаго ученія, выработанная школою, смѣшивается и отождествляется съ самимъ этимъ ученіемъ. Однакожь не позитивизмъ виновенъ въ этой ошибкѣ. Источникъ ея въ католичествѣ. Чѣмъ болѣе католичество пренебрегало христіанствомъ въ самой жизни, относясь съ пол-

¹⁾ G. Tarde, *La logique sociale*, 1895. (Bibliothèque de philosophie contemporaine).

ною терпимостію ко всякимъ нарушеніямъ требованій христіанской нравственности, тѣмъ съ большею нетерпимостію оно всегда отстаивало и отстаиваетъ всякую букву въ системѣ школьнаго богословія. Отсюда получился ложный взглядъ на христіанское ученіе какъ на систему знанія, предназначенную для того, чтобы служить и основаніемъ и критеріемъ познаній, вработываемыхъ самостоятельнымъ научнымъ изслѣдованіемъ. Въ связи съ тѣмъ и на Св. Писаніе, т. е., на Откровеніе или Слово Божіе, стали смотрѣть какъ на источникъ, изъ котораго должно заимствовать основанія для рѣшенія научныхъ вопросовъ. Понятно, что при такихъ взглядахъ на религіозное ученіе и откровеніе, борьба между наукой и религіей была неизбежна. Между тѣмъ уже у Отцовъ церкви, слѣдовательно въ то время, когда еще научнаго естествознанія, можно сказать, не существовало, и никакой борьбы между наукой и религіей еще не могло быть въ томъ смыслѣ, какъ эта борьба понимается теперь, мы встрѣчаемъ ясное пониманіе различія между догматомъ и простымъ мнѣніемъ. Въ чемъ состоитъ это различіе? Любознательность—есть свойство, необходимо присущее человѣческому уму, а потому и наука столь-же необходима, какъ средство къ удовлетворенію человѣческой любознательности; таково происхожденіе и назначеніе науки по Аристотелю. При совершенномъ отсутствіи науки, или же при недостаточномъ ея развитіи, не оказывается иного способа къ удовлетворенію любознательности, какъ только созданіе всякаго рода догадокъ и заключеній въ духѣ и на основаніи даннаго религіознаго ученія. Понятно, что главное значеніе религіозной вѣры нравственно воспитательное—при этомъ легко сбѣшивается и отождествляется съ этимъ второстепеннымъ и побочнымъ, можно даже сказать, случайнымъ значеніемъ ея, состоящимъ въ томъ, что она обращается въ средство къ удовлетворенію человѣческой любознательности. Итакъ очевидно, что различіе между догматомъ и простымъ мнѣніемъ соответствуетъ сейчасъ указанному двоякому значенію религіознаго ученія. Когда пользуются религіознымъ ученіемъ, какъ средствомъ къ удовлетворенію любознательности, тогда оно служитъ источникомъ разнообразныхъ мнѣній, долженствующихъ

замѣнить собою научное познаніе. Впослѣдствіи научное изслѣдованіе приводитъ къ положеніямъ, которыми не только не подтверждаются, напротивъ опровергаются мнѣнія, выведенныя изъ религіознаго ученія и на основаніи его построенныя частію для полноты системы,—каковая цѣль всего важнѣе для школы,—но главнымъ образомъ, какъ сказано, для удовлетворенія любознательности. Такого рода мнѣнія, уже по причинѣ своей связи съ религіознымъ ученіемъ, и какъ содержащіяся въ системѣ этого ученія, успѣли между тѣмъ приобрести авторитетъ, равный съ авторитетомъ догматическаго церковнаго ученія,—и вотъ причина того, печальнаго по своимъ послѣдствіямъ, столкновенія между привычными представленіями и новыми положеніями науки, которое называется борьбою науки съ религіею. Люди, предавныя научнымъ занятіямъ, привыкаютъ смотрѣть на религіозную вѣру, какъ на источникъ недо- вѣрія къ наукѣ и враждебныхъ противъ нея поползновеній, а на искреннихъ ревнителей вѣры и благочестія, какъ на друзей мрака и невѣжества, и наоборотъ,—тѣ, которые дорожатъ вѣрою и сознаютъ важное и необходимое ея значеніе въ жизни, съ такою же подозрительностію относятся къ людямъ науки, видя въ нихъ враговъ вѣры, желающихъ непременно подкапываться подъ нее и способствовать такъ или иначе разрушенію ея въ обществѣ. Достаточно одного этого предубѣжденія другъ къ другу и взаимнаго недо- вѣрія между представителями научной любознательности и религіозныхъ убѣжденій, хотя бы и не основательнаго въ сущности, чтобы на самомъ дѣлѣ возникла между наукою и религіею борьба, и всячески поддерживалась людьми болѣе любящими раздоръ и вражду, чѣмъ миръ и согласіе. Понятно отсюда, какъ важно точное разграниченіе догматическихъ истинъ, признаваемыхъ церковью непреложными, и безусловно важныхъ, отъ тѣхъ религіозныхъ мнѣній, которыя, не смотря на авторитетъ давности, не могутъ имѣть обяза- тельнаго значенія для всякаго вѣрующаго и въ которыхъ сущность вѣры не заключается. Но какъ сдѣлать такое разграниченіе и существуетъ-ли оно? Можно-ли указать такой неомыѣнный признакъ догматическихъ истинъ, котораго было бы достаточно для безошибочнаго разграниченія тѣхъ

истинѣ отъ простыхъ мнѣній. Какъ это ни странно на первый взглядъ, но на дѣлѣ это такъ, что напрасно мы стали бы искать у богослововъ точныхъ, а главное—вполнѣ достаточныхъ разъясненій по этому вопросу, ибо самый вопросъ такого свойства, что можетъ интересовать болѣе философовъ, чѣмъ богослововъ. Дѣло въ томъ, что, по причинѣ универсальнаго характера свойственныхъ философамъ умственныхъ стремленій, всегда больше ихъ, чѣмъ богослововъ, озабочивала задача установить правильныя понятія о должномъ взаимномъ отношеніи между религіей и наукой. Всякаго рода спеціалисты въ научной области, а къ таковымъ должно причислить и богослововъ, любятъ замыкаться въ границахъ своей спеціальности; философъ же наиболѣе интересуется вопросами, касающимися взаимныхъ отношеній между различными спеціальностями, ибо философія—ищетъ общихъ началъ, которыми объединялись бы данныя различныхъ порядковъ и видовъ.

Одинъ изъ церковныхъ писателей, именно *Викентій Лиринскій*, какъ извѣстно, такъ опредѣляетъ признаки непреложной догматической истины вѣры. То есть истина, во что вѣрили *всѣ, вездѣ и всегда* въ церкви христіанской. Такое понятіе о догматической истинѣ само собою предполагается самимъ происхожденіемъ ея. Истины вѣры открыты и сообщены человѣку Самимъ Богомъ. Человѣку остается лишь усвоить таковыя истины, всегда и неизмѣнно хранить ихъ во всей неприкосновенности, дабы жизнь человѣческая могла непрерывно освѣщаться и управляться этими истинами. Но можно ли признать означенное понятіе о догматической истинѣ критеріемъ, необходимымъ для разграниченія таковой истины отъ простыхъ мнѣній? Нѣтъ, критеріемъ догматической истины оно не можетъ служить, по неудобству и даже полной невозможности употребленія его на дѣлѣ въ каждомъ данномъ случаѣ. Относительно каждаго богословскаго положенія требовалось бы обширное и многотрудное изслѣдованіе,—точно ли это положеніе было принимаемо въ церкви *всегда, вѣсьми и повсюду*. Такое изслѣдованіе могутъ брать на себя только ученые богословы, а такъ какъ и богословы способны ошибаться, то для правильности ихъ выводовъ необходимо, очевидно, чтобы эти вы-

воды были признаваемы всѣми богословами, а главное чтобы они не были отвергаемы церковью, т. е., никѣмъ изъ наличныхъ ея уполномоченныхъ представителей. Отсюда очевидно, что приведенное выше положеніе Викентія Лирийскаго на практикѣ получаетъ такой смыслъ: непреложная истина вѣры есть то, чему учить во всякое данное время Церковь христіанская чрезъ предназначенныхъ на то ея лицъ. Такъ какъ однако жъ Церковь не можетъ фактически провѣрять правильность ученія каждаго изъ поставленныхъ на то лицъ, то въ этихъ видахъ всегда существовали и существуютъ въ Церкви краткія изложенія всѣхъ обязательныхъ для каждаго вѣрующаго опредѣленій вѣры, таковы: *символы вѣры* и символическія книги, катехизисы; собственно только первые должны быть навсегда неизмѣнны, между тѣмъ какъ послѣднія, т. е., символическія книги,—катехизисы, могутъ измѣняться, могутъ быть расширяемы и сокращаемы. Необходимо далѣе имѣть въ виду и слѣдующій фактъ. Какъ въ отношеніи практическомъ всегда неизбѣжны разности между вѣрующими по степени совершенства, такъ равно необходимо должно быть различіе между ними и относительно умственнаго усвоенія предметовъ вѣры. Одни должны довольствоваться простою младенческою вѣрою. Другіе, болѣе образованные, по мѣрѣ умственнаго своего развитія, естественно стремятся къ болѣе совершенному усвоенію предметовъ вѣры. И такое стремленіе нельзя осуждать. Напротивъ оно заслуживаетъ всяческой поддержки и полнаго сочувствія. Христіанство предназначаетъ человѣку цѣль высочайшую, именно высшее духовное совершенство, каковое должно относиться ко всѣмъ духовнымъ силамъ и дарованіямъ,—и къ *волѣ*, и къ *уму*. Въ чемъ бы иномъ могло выразиться стремленіе христіанина къ высшему умственному совершенству, если не въ стремленіи къ наилучшему усвоенію истинъ вѣры въ качествѣ основныхъ началъ для духовной дѣятельности? Отсюда вытекаетъ обязанность, насколько возможно, вникать и въ самое содержаніе истинъ, преподанныхъ христіанствомъ человѣчеству. Для удовлетворенія этой потребности должно существовать и развиваться вмѣстѣ съ развитіемъ науки *религіозное просвѣщеніе*. Наука, идя своимъ путемъ, можетъ порождать въ душѣ вѣру-

ющаго раздвоеніе и борьбу. Церковь не въ состояніи принимать мѣръ къ устраненію такого рода нестроений, какъ остающихся скрытыми въ душахъ вѣрующихъ. Это должно быть дѣломъ религіознаго просвѣщенія. Понятно, что здѣсь открывается широкое поле для частныхъ мнѣній, частію согласныхъ, а частію несогласныхъ съ основными опредѣленіями вѣры. И вотъ именно гдѣ нуженъ критерій для разграниченія необходимыхъ истинъ вѣры отъ простыхъ мнѣній. А такъ какъ научное изслѣдованіе, по необходимости, относится къ самому содержанію вѣры, дабы знать, что съ нимъ согласно, и что не согласно, то необходимъ и критерій, такого свойства, чтобы, на основаніи его, возможно было устанавливать различіе по самому содержанію, между необходимою истинною вѣрой и простымъ мнѣніемъ, только допустимымъ, или же недопустимымъ; критерій же Викентія Лиринаскаго относится къ объему, въ отношеніи признанія, а не къ содержанію испытываемаго ученія, касается степени его распространенности, болѣе количественной, чѣмъ качественной его стороны. Итакъ необходимъ критерій, относящійся и къ самому содержанію вѣроученія, а не только къ признанію таковаго. Какъ же можетъ быть опредѣленъ требуемый критерій? Въ христіанскомъ ученіи центральное положеніе занимаетъ догматъ объ Искушеніи,—именно, о спасеніи души человѣческой чрезъ вѣру во Христа—Искупителя и жизнь по вѣрѣ. Искушеніе душъ человѣческихъ могло быть совершено только Богомъ. А дабы сколько нибудь понятна была для насъ эта возможность, мы необходимо должны мыслить о Богѣ, что Онъ есть Духъ (только Духъ могъ воплотиться) *личный*, ибо искупленіе и воплощеніе было дѣломъ свободнымъ, дѣломъ любви Божіей,—*семоушій* и *всесовершенный*. Последнее вытекаетъ изъ того, что цѣль искупленія—сдѣлать возможнымъ для человѣка достиженіе предназначеннаго ему совершенства. Итакъ истинный критерій, необходимый для разграниченія отъ простыхъ мнѣній догматическаго ученія вѣры, критерій относящійся къ самому содержанію этого ученія, заключается очевидно въ понятіи о Богѣ, какъ абсолютно—совершенномъ, личномъ Духѣ (Богъ есть Духъ, по ученію Писанія) и о томъ должномъ для человѣка отношеніи

къ Богу, выраженіемъ котораго служитъ то, что называется спасеніемъ души. Истинны вѣры суть такія истины, въ которыхъ содержится ученіе о *Богѣ* (поэтому назыв. Богословіемъ) и которыя должны быть *спасительны* для человѣка, т. е. должны имѣть отношеніе къ спасенію души человѣческой. Эти два признака—*отношеніе къ Богу* и *спасительность для человека* и составляютъ необходимый критерій, долженствующій служить къ разграниченію обязательныхъ истинъ вѣры отъ простыхъ мнѣній, которыя могутъ быть принимаемы, но могутъ быть и непризнаваемы, въ зависимости не только отъ того,—согласны ли они или несогласны съ ученіемъ вѣры, но также и смотря по тому, оправдываются ли они или не оправдываются данными науки въ современномъ ея состояніи. Последнее мы вправѣ, если можемъ, принимать во вниманіе, такъ какъ отношеніе наше къ простымъ мнѣніямъ должно быть вполне свободнымъ и зависящимъ единственно отъ степени нашего образованія и нашихъ знаній.

Указанный выше критерій вполне согласуется съ принятымъ въ христіанскомъ ученіи различеніемъ двоякой жизни—*плотской* и *духовной*. Сущность послѣдней очевидно состоитъ въ общеніи конечнаго человѣческаго духа съ Духомъ безконечнымъ и всесовершеннымъ, т. е., съ Богомъ. Такое общеніе само собою предполагаетъ, какъ необходимое предварительное условіе его, прежде всего несокрушимую вѣру въ бытіе Бога, и затѣмъ—познаніе Бога, какъ всесовершеннаго Существа, познаніе приобретаемое чрезъ умственное созерцаніе Его свойствъ, насколько эти свойства открываются въ природѣ и исторіи, въ общихъ законахъ и цѣляхъ. Извѣстно, что возвышенность и чистота нравственнаго настроенія у многихъ подвижниковъ соединялась съ соотвѣтственнымъ духовнымъ созерцаніемъ совершенствъ Божіихъ, явленныхъ въ особенности въ исторіи человѣческаго спасенія; и безъ сомнѣнія, такое созерцаніе было главнымъ основаніемъ свойственнаго тѣмъ подвижникамъ характера. По ученію многихъ философовъ,—умозрительное познаніе вещей, духовное созерцаніе вѣчнаго во временномъ, неизмѣннаго въ преходящемъ,—созерцаніе вещей *подъ образомъ вѣчности*, имѣетъ силу освобождать духъ чело-

вѣка отъ власти страстей. Съ названнымъ критеріемъ не совпадаетъ другое, довольно обычное, раздѣленіе истинъ на теоретическія и практическія. Но такое рѣзкѣ раздѣленіе нельзя признать правильнымъ; по крайней мѣрѣ оно не есть коренное, а развѣ только второстепенное, ибо когда принимается за основное и первоначальное, то приводитъ многихъ къ тому ложному заключенію, что важно только правоученіе христіанское, какъ необходимое въ жизни практической, а догматы, съ этой точки зрѣнія, представляются утратившими свое значеніе; а такъ какъ нельзя же въ самомъ дѣлѣ исключить изъ христіанскаго ученія такихъ догматическихъ истинъ, которыя составляютъ самую его основу, то отсюда происходитъ стремленіе морализовать таковыя истины, т. е., истолковывать ихъ такъ, чтобы получалось превращеніе ихъ въ положенія правоучительнаго характера. Такъ подъ царствомъ Божіимъ разумѣется будущее нравственное настроеніе, долженствующее утвердиться въ человѣчествѣ, вмѣстѣ съ дальнѣйшимъ развитіемъ цивилизаціи, вмѣсто вѣчной духовной жизни въ иномъ мірѣ; которая должна быть представляема въ значеніи награды или наказанія, возвыщается въ будущемъ, здѣсь же на землѣ, полное торжество гуманности, и умиленное (въ духѣ нѣмецкаго сентиментализма) *всепрощеніе*. И даже Божество, въ силу того положенія, что *Богъ любви есть*, понимается просто какъ любовь, долженствующая вѣкогда обнять все человѣчество и образовать изъ него единое, мирное и всеблаженное стадо. Выше сказано, что воля и умъ, въ основаніи своемъ, должны составлять одно, а потому и раздѣленіе истинъ на теоретическія и практическія слѣдуетъ признать второстепеннымъ, т. е., основныя истины должны имѣть въ равной степени и то и другое значеніе, и теоретическое и практическое, ибо простираются на всю жизнь духа во всей цѣлости и полной нераздѣльности всѣхъ его важнѣйшихъ проявленій. Наконецъ указанный критерій безспорно можетъ служить къ разграниченію необходимыхъ истинъ вѣры; для подтвержденія этого достаточно привести хотя бы слѣдующій примѣръ. Для спасенія души, для ея нравственнаго (т. е., духовнаго) достоинства и совершенства не можетъ не быть палубнымъ мнѣніе, что все въ мірѣ прои-

зошло и происходит по слѣпой необходимости и случайно, т. е., безцѣльно; принципъ цѣлесообразности, тѣсно связанный съ вѣрою въ бытіе Бога, мы должны отстаивать твердо; но гадательныя сужденія о томъ, для чего существуетъ та или иная вещь, для какой цѣли происходитъ то или иное явленіе,—ни для кого необязательны...

Итакъ, если мы убѣдимся въ томъ, что и самая наука приводитъ къ необходимости признанія установленнаго выше критерія, то это будетъ доказательствомъ необходимой связи между наукою и религіозной вѣрой. Такова дальнѣйшая наша задача.

Когда говорятъ въ настоящее время о наукѣ, то обыкновенно разумѣютъ *естествознаніе*, ибо ни исторія, ни философія, ни тѣмъ болѣе Богословіе не признаются теперь науками. Большинство ученыхъ у насъ, какъ и вездѣ,—спеціалисты по естествознанію. Отсюда и наиболѣе распространенная философія—либо *матеріализмъ*, либо *позитивизмъ*, какъ такого рода міросозерцанія, которыя опираются на естествознаніи. Мало теперь найдется послѣдователей матеріализма, но еще не такъ давно матеріализмъ былъ господствующимъ міросозерцаніемъ среди ученыхъ. Коренной недостатокъ матеріализма заключается въ томъ, что къ явленіямъ жизни,—составляющимъ важнѣйшій предметъ естествознанія, онъ не допускаетъ иного отношенія кромѣ простого отрицанія ихъ. Существуютъ только матерія и движеніе. Таковъ принципъ матеріализма. Итакъ и явленія жизни не что иное, какъ движеніе (движеніе свойственное органической матеріи, именуемой протоплазмой, въ частности движеніе частицъ мозга). На вопросъ—что такое цвѣтъ или звукъ, обыкновенно такъ отвѣчаютъ: въ дѣйствительности, т. е., внѣ нашего сознанія, нѣтъ ни цвѣтовъ, ни звуковъ, а есть только колебательное движеніе частицъ эѳира и воздуха. Но если цвѣта и звуки не въ качествѣ объективныхъ явленій, а какъ ощущенія, т. е., психическія состоянія, тоже суть движенія (частицъ мозга), то и выходитъ, что и *объективно*, т. е., внѣ сознанія, и *субъективно*, въ сознаніи, цвѣта и звуки не что иное, какъ движеніе. Зачѣмъ же, въ такомъ случаѣ, различать субъективную сторону ощущеній отъ объективной ихъ стороны? Различіе это съ точки зрѣнія матеріализма ис-

чезаетъ. Это значитъ, что для матеріализма существуетъ одно лишь объективное бытіе, и все субъективное онъ въ сущности отрицаетъ.

Но по здравому сужденію слѣдуетъ усумниться въ самостоятельности и безусловной значимости скорѣе объективнаго бытія, чѣмъ субъективнаго. Объективныя явленія бываютъ обманчивы, представляются иногда какъ дѣйствительныя, не будучи таковыми (галлюцинаціи); или же не тѣмъ, что они суть на дѣлѣ (иллюзии). Напротивъ субъективныя явленія никогда не бываютъ обманчивы: для нашего сознанія всякое ощущеніе дѣйствительно есть то, чѣмъ является, ибо самое бытіе ощущенія заключается въ этой являемости для сознанія. По сему не слѣдуетъ ли предположить, что весь объективный, внѣшній міръ не что иное какъ отраженіе, какъ бы тѣнь нашихъ субъективныхъ состояній? Въ такомъ случаѣ истинное бытіе принадлежитъ субъекту ощущающему, и состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ въ переживаемыхъ имъ ощущеніяхъ. Но и это заключеніе оказывается крайне затруднительнымъ и неудобнымъ въ особенности потому, что при немъ невозможно составить никакого яснаго представленія объ образѣ субъективнаго бытія, какъ истинно сущаго и единственнаго. Существуетъ ли множество ощущающихъ субъектовъ, или же только одинъ? Если множество, то что же ихъ раздѣляетъ другъ отъ друга, а съ другой стороны, при раздѣленности, какимъ образомъ одинъ субъектъ, будучи заключенъ въ себя (вѣдь субъективное бытіе есть внутреннее), можетъ знать о бытіи другихъ субъектовъ; вѣдь онъ ощущаетъ только себя, и все бытіе его ограничено собственными его состояніями? Если же одинъ только есть субъектъ, то онъ долженъ быть неограниченъ, а вѣдь я, какъ субъектъ ощущающій, сознаю себя ограниченнымъ. Равно невозможно составить яснаго представленія и о томъ, какимъ образомъ, рядомъ съ безграничнымъ субъектомъ, существуетъ множество ограниченныхъ, если остановиться на такомъ предположеніи: непонятно—что раздѣляетъ какъ не ограниченный субъектъ отъ ограниченныхъ, такъ и послѣдніе другъ отъ друга.

Итакъ можно признать какъ *матеріалистическую*, такъ и *спиритуалистическую* гипотезу равно несостоятельными. А

съ тѣмъ вмѣстѣ слѣдуетъ, говорятъ, отвергнуть и метафизику, какъ науку, которая не имѣетъ для себя иной задачи, кромѣ построения столь неудовлетворительныхъ гипотезъ. Вмѣсто безплодныхъ разсужденій о *бытіи*, истинная наука занимается изслѣдованіемъ *явленій*. Она признаетъ, какъ фактъ, что есть явленія матеріальныя и есть явленія духовныя, не задаваясь вопросомъ—что такое матерія и что такое духъ. Однако наука въ сущности *одна*. Повтому та задача и методъ изслѣдованія во всѣхъ наукахъ должны быть одинаковы. Научный методъ изслѣдованія состоитъ въ наблюденіи, или опытѣ и въ (индуктивномъ) выводѣ заключеній на основаніи данныхъ опыта. Равно и задача изслѣдованія во всѣхъ наукахъ должна быть одна. Задача эта состоитъ въ изысканіи и установленіи *законовъ природы*. Понятно, что долженъ быть такой единый и всеобъемлющій законъ, къ которому можно бы было свести всѣ другіе законы, иначе наука не была бы единою. Теперь такимъ всеобъемлющимъ закономъ признается законъ *сохраненія силы*. Такимъ образомъ, хотя наука признаетъ, какъ фактъ, различіе и даже противоположность явленій духовныхъ и матеріальныхъ, но и она, въ свою очередь подобно метафизикѣ, стремится объединить тѣ и другія явленія помощію закона о сохраненіи силы. И для нея также *монизмъ*, т. е., сведеніе всего къ одному началу представляется наиболѣе удовлетворительнымъ и желательнымъ міровоззрѣніемъ. Посмотримъ, насколько наука въ настоящемъ случаѣ счастливѣе метафизики, къ которой она относится съ такимъ пренебреженіемъ.

П. Липицкій.

(Продолженіе будетъ).

ФИЛОСОФСКАЯ ОСНОВА ЭВОЛЮЦИИ.

(Продолженіе *).

ГЛАВА VI.

Причинность.

Общій смыслъ закона причинности. Главное положеніе закона причинности можетъ быть выражено такъ: „*всякое событіе, все, что происходитъ, все, что случается, должно имѣть причину*“.

Это положеніе безспорно есть основная истина. Его нельзя доказывать, потому что оно само собой очевидно. Никакія разсужденія не могутъ сдѣлать его болѣе достовѣрнымъ, чѣмъ оно есть. Оно дано *a priori*, а не вытекаетъ изъ опыта. Опытъ никогда не могъ бы сообщить ему характера необходимости и универсальности. Наблюденіе и опытъ могутъ позволить намъ сказать, что каждое явленіе, насколько оно намъ извѣстно, имѣетъ причину; но они не даютъ никакого права утверждать, что *всякое* явленіе *должно* имѣть причину.

Законъ причинности примѣнимъ только въ сферѣ конечныхъ вещей и служить простымъ выраженіемъ ихъ условности. Онъ не говоритъ, что все должно было имѣть причину; онъ только утверждаетъ, что все, что *начало быть*, или *случилось*, должно имѣть причину. Вещь требуетъ причины не просто потому, что она существуетъ, а потому, что ея существованіе имѣло начало. Но въ предѣлахъ конечныхъ вещей примѣненіе этого закона не ограничивается какимъ-нибудь отдѣльнымъ классомъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1896 г., № 3.

или классами ихъ; если вещь имѣеть то характерное свойство, что она *начала быть*, или *случилась*, то какова-бы она ни была, она должна имѣть причину.

Опредѣляя всеобщую причинную зависимость вещей, законъ причинности однако не опредѣляетъ характера дѣйствующихъ причинъ. Разумъ говоритъ намъ: все, что начало быть, должно имѣть нѣчто предшествующее, безъ чего оно не могло-бы начать своего существованія; вотъ это-то нѣчто мы и называемъ причиной. А какова можетъ быть причина въ томъ или другомъ отдѣльномъ случаѣ, будетъ ли она силой, дѣйствіемъ, актомъ воли или чѣмъ—нибудъ инымъ, это долженъ рѣшить не чистый разумъ, а опытъ. Природу причины мы познаемъ изъ природы ея дѣйствія или изъ свойствъ той „вещи“, которую она произвела, потому что причина и дѣйствіе всегда должны согласоваться другъ съ другомъ.

Опущеніе изъ виду этого важнаго соображенія было, какъ увидимъ ниже, источникомъ многихъ недоразумѣній въ спорахъ о причинахъ детерминаціи вообще и о детерминаціи воли особенно. Конечно, всякій можетъ въ томъ или другомъ спеціальномъ случаѣ употреблять слово причина въ какомъ нибудь частномъ и ограниченномъ смыслѣ, опредѣляя его, если хочетъ, какъ силу, дѣйствіе или проявленіе воли; но онъ не можетъ употреблять его въ такомъ значеніи, когда дѣло идетъ о законѣ причинности вообще. Вѣдь, онъ не имѣетъ права, напримѣръ, утверждать, что *все, что случается, должно быть результатомъ силы*. Законъ причинности не даетъ ему никакого основанія не только утверждать подобную вещь, но даже предполагать ея возможность. Въ особенности такая точка зрѣнія непримѣнима въ вопросѣ о детерминаціи явленій. Какъ мы знаемъ, причиной детерминаціи не можетъ быть ни сила, ни дѣйствіе, ни движеніе, ни энергія. Ее нужно искать въ свойствахъ и соотношеніяхъ явленій, не поддающихся точной формулировкѣ. Причина детерминаціи есть *нѣчто такое, безъ чего послѣдняя не могла-бы произойти*, и только.

Чтобы иллюстрировать это положеніе примѣромъ, допустимъ, что предъ человѣкомъ положено нѣсколько предметовъ на выборъ. Если онъ выберетъ такой предметъ, который для него

всего болѣе пріятенъ, то я сказалъ-бы, что причиной, опредѣляющей его выборъ, служитъ пріятность предмета. Если же онъ выберетъ то, что кажется ему наиболѣе разумнымъ, тогда его выборъ опредѣляется разумностью вещи. Могутъ сказать, что здѣсь не пріятность или разумность вещи опредѣляетъ ея выборъ, а воля сама себя опредѣляетъ, смотря по тому, что кажется ей наиболѣе пріятнымъ или разумнымъ. Пусть такъ, но тогда въ самой волѣ должно быть нѣчто, заставляющее ее выбирать наиболѣе пріятное или наиболѣе разумное,—иначе, ея выборъ былъ бы дѣйствіемъ безъ причины. Вотъ это-то нѣчто я и называлъ бы причиной детерминаціи. А такъ какъ это нѣчто не можетъ быть ни дѣйствіемъ, ни усиліемъ, ни энергіей, то это и все, что я пока отстаиваю.

Возьмемъ другой примѣръ. Взрывъ пороха есть причина движенія пушечнаго ядра; но, какъ мы уже знаемъ, онъ не можетъ быть причиной детерминаціи движенія, т. е., направленія ядра. Если ядро направлено на востокъ, а не на западъ или въ какую-нибудь иную сторону, то это потому, что пушка во время выстрѣла была обращена на востокъ. Вотъ этотъ—то фактъ я и называю причиной полета ядра въ восточную сторону или, другими словами, тѣмъ, что опредѣляетъ его движеніе. Въ большинствѣ случаевъ причиной детерминаціи движенія служитъ предварительное расположеніе или приспособленіе условій въ предѣлахъ пространства и времени. Но ни въ какомъ случаѣ ею не можетъ быть что-нибудь сходное съ дѣйствіемъ или проявленіемъ силы. Всякое явленіе должно имѣть не только причину, но и такую причину, которая была-бы способна его произвести—иначе, оно было бы невозможно. Между тѣмъ, есть цѣлые классы явленій, для произведенія которыхъ сила или энергія непримѣнима, и потому она по существу дѣла не можетъ быть ихъ причиной.

Предполагаемая исключенія изъ закона причинности.—Разсматривая законъ причинности, Д. С. Милль замѣчаетъ ¹⁾: что касается дѣйствительной необходимости, то мы не знаемъ, существуетъ ли она въ этомъ случаѣ. Сэръ В. Гамильтонъ

¹⁾ *Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy*, p. 229.

самъ того мнѣнія, что ея нѣтъ и что существуютъ явленія (хотѣнія рациональныхъ умовъ), которыя не зависятъ отъ причинъ“. Въ своей Логикѣ Милль говоритъ: „Наконецъ, есть одинъ классъ явленій, который даже въ наше время считается по крайней мѣрѣ половиной философовъ независимымъ отъ причинъ. Я разумѣю человѣческія хотѣнія. Метафизики, защищающіе ученіе о свободѣ воли, полагаютъ, что эти явленія самоопредѣляемы, *самопричинны*, т. е., не вызываются ничѣмъ внѣшнимъ по отношенію къ нимъ самимъ, не опредѣляются никакимъ предшествующимъ фактомъ“ ¹⁾. То же мнѣніе выражается Д. Г. Льюисомъ: „Если мы оставимъ обыкновенныхъ людей и ограничимся философами, то мы найдемъ, что относительно одного класса явленій болѣе половины ихъ твердо держатся того убѣжденія, что не всякое дѣйствіе предполагаетъ собою причину. Упомянутый классъ явленій суть человѣческія хотѣнія. Всѣ тѣ, кто защищаетъ ученіе о свободѣ воли, объявляютъ, что всѣ наши хотѣнія *самопричинны*“ ²⁾.

Что касается мнѣнія, будто половина философовъ считаетъ наши хотѣнія самоопредѣляемыми или самопричинными, то въ дѣйствительности едва ли найдется и десятокъ разумныхъ защитниковъ свободы воли, которые держались-бы подобнаго убѣжденія. Сторонники свободы воли утверждаютъ, что хотѣнія суть дѣйствія воли и опредѣляются волей. Но если бы мы даже предположили, что они убѣждены въ самопричинности хотѣній, это нисколько не доказывало-бы того, что они вѣрятъ въ возможность существованія явленій безъ причины. Наоборотъ, это скорѣе доказывало бы, что по ихъ мнѣнію хотѣнія имѣютъ причину въ себѣ самихъ. Можетъ быть и правда, что нѣкоторыя теоріи свободы воли логически ведутъ къ такой нелѣпости, какъ явленіе безъ причины; но сторонники свободы воли не допускаютъ этого. Никто изъ нихъ, будучи послѣдователемъ, не могъ бы и держаться того мнѣнія, что хотѣнія происходятъ безъ причины. Сторонникъ свободы воли утверждаетъ, что, если онъ самъ не есть причина своихъ хотѣній, то онъ не можетъ быть отвѣтственнымъ за нихъ. Онъ утверждаетъ, что его

¹⁾ Vol. II, p. 110.

²⁾ *Biographical History of Philosophy* IV, 49.

нельзя ни хвалить, ни порицать за тѣ хотѣнія, которыхъ онъ не произвелъ или не могъ предупредить. Но хотѣніе происшедши безъ причины, точно такъ-же стоитъ внѣ его контроля, какъ если бы оно было результатомъ абсолютной необходимости.

Правда, Кантъ также допускаетъ что-то въ родѣ исключенія изъ закона причинности. По его ученію, пространство и время не суть формы существованія вещей въ себѣ, а только субъективныя формы нашего чувственнаго воззрѣнія, условія вещей какъ явленій. Все, что мы открываемъ въ пространствѣ и времени, и даже самое пространство и время не существуютъ внѣ нашихъ субъективныхъ представленій. Кантъ утверждаетъ, что „все, что бываетъ, должно имѣть причину“; но „бываемость“, возможная лишь въ условіяхъ времени, примѣнима только къ явленіямъ и не имѣетъ никакого смысла въ отношеніи къ вещамъ въ себѣ, которыя, по его теоріи, конечно, чужды времени и пространства. Объектъ нашихъ ощущеній, сверхчувственный субстратъ природы, дѣйствующій на наши чувства, съ одной стороны, и субъектъ этихъ ощущеній или наше я, съ другой, будучи ноуменами, а не феноменами, находятся внѣ пространства и времени и, слѣдовательно, законъ причинности не имѣетъ никакого приложенія къ нимъ. На этомъ воззрѣніи Кантъ основываетъ свою теорію свободы воли. Однако, Кантъ не можетъ послѣдовательно провести свое ученіе, не разсматривая ноуменъ я въ качествѣ причины. Ноуменальный субъектъ стоитъ въ связи съ рядомъ феноменовъ, какъ ихъ источникъ; отсюда, онъ можетъ быть разсматриваемъ съ двойкой точки зрѣнія. Какъ дѣятельность, производящая рядъ явленій, онъ участвуетъ въ процессѣ ихъ возникновенія, и въ этомъ смыслѣ его можно назвать чувственнымъ и подлежащимъ закону естественной необходимости. Какъ трансцендентальная основа этихъ явленій, онъ, по ученію Канта, умопостигаемъ и его дѣятельность, какъ дѣятельность „умопостигаемой причины“ или ноуменальная, стоитъ внѣ процесса перемѣнъ, внѣ условій пространства и времени и, слѣдовательно, внѣ закона причинности. Такимъ образомъ, для того, чтобы явленія или опыты стали возможны, по Канту должна предварительно существовать причинная связь между сверхчувственнымъ субстратомъ

матеріи и ноуменальнымъ субъектомъ. Какъ замѣчаетъ профессоръ Адамсонъ ¹⁾, синтезъ возрѣнія, который мы называемъ объектомъ, долженъ имѣть трансцендентальное основаніе, опредѣляющее его, какъ эмпирическое представленіе. Феноменальный міръ есть только проявленіе въ формахъ опыта ноуменального міра; послѣдній, будучи внѣ пространства и времени, не опредѣляется естественнымъ закономъ причинности, но у него есть своя собственная причинность, въ силу которой онъ подчиняется только закону чистаго разума.

Причина и условія. Различіе между причиной и условіями въ значительной степени произвольно. Дѣйствительной или существенной разницы между ними нѣтъ. *Причиной* мы обыкновенно называемъ тотъ изъ предшествующихъ агентовъ, отъ котораго дѣйствіе всего болѣе зависитъ; остальные агенты мы называемъ *условіями*. Но такое разграниченіе дѣлается только для удобства: оно иногда помогаетъ избѣгать путаницы. На дѣлѣ же всѣ условія суть совмѣстно дѣйствующія причины и то изъ нихъ, которое мы называемъ причиной, дѣйствительно только въ взаимодѣйствіи съ другими. Причиной явленія служить въ сущности, какъ выражается Милль, „вся сумма положительныхъ и отрицательныхъ условій, взятыхъ вмѣстѣ,—совокупность случайностей всякаго рода, при наступленіи которыхъ неизмѣнно слѣдуетъ дѣйствіе“. Это очевидно изъ того факта, что если бы нѣкоторыя изъ этихъ условій отсутствовали или были иными, то и произведенное ими дѣйствіе было бы въ нѣкоторомъ отношеніи различно. Если бы отсутствіе условія не произвело никакой перемѣны въ дѣйствіи, то мы не могли бы признать его и условіемъ процесса, потому что, возстановивъ его, мы увидѣли бы, что оно не оказываетъ никакого *дѣйствія* на результатъ. Такимъ образомъ фактически мы отождествляемъ условія съ причинами.

Мысль о тождествѣ причины и условій въ настоящее время признается не только послѣдователями эмпирической школы, но и сторонниками интуитивной или апріорной теоріи причинности. Въ самомъ дѣлѣ, это единственный взглядъ, логически

¹⁾ *Philosophy of Kant* p. 95.

совмѣстимый съ данной теоріей, потому что, какъ мы сейчасъ увидимъ, иначе нельзя было-бы сказать, что „все, что случается, должно имѣть причину“. Только въ видахъ удобства можно выдѣлять главный агентъ въ группѣ условій и называть его причиной измѣненія въ отличіе отъ остальныхъ.

ГЛАВА VII.

Причинность (продолженіе).

Однообразіе причинности.—Въ связи съ основнымъ положеніемъ, что „всякое явленіе должно имѣть причину“, стоитъ другой, подчиненный ему, принципъ, который гласитъ: *„одна и та же причина, дѣйствующая при тѣхъ же условіяхъ, всегда будетъ производить то же самое дѣйствіе“*. Какъ и главное положеніе закона причинности, этотъ принципъ есть необходимая истина, только не коренная, а производная. Очевидно, она вытекаетъ изъ перваго, потому что если бы одна и та же причина, дѣйствующая при абсолютно одинаковыхъ условіяхъ, не всегда производила одинаковое дѣйствіе, то мы имѣли бы ничѣмъ не мотивированную смѣну одного дѣйствія другимъ, т. е., ничто, происшедшее безъ причины.

Повидимому, этотъ принципъ совершенно отрицается защитниками свободы воли. По ихъ мнѣнію, воля есть причина выбора. Если, предположимъ, сейчасъ она избираетъ *A*, то при совершенно тѣхъ же условіяхъ она могла бы выбрать и *B*. Другими словами, одна и та же причина (воля), дѣйствуя при одинаковыхъ условіяхъ, можетъ выбрать и *A*, и *B*; а это, говорятъ, есть нарушеніе указаннаго принципа. Однако, это не совсѣмъ такъ. Хотя бы всѣ *внѣшнія* условія воли были абсолютно одинаковы, причину различія въ результатѣ можно найти въ различіи *внутреннихъ* условій.

Если бы мы предположили, что при выборѣ *B* вѣшнія условія воли и ея внутреннее состояніе были во всѣхъ отношеніяхъ тѣ же, что и при выборѣ *A*, тогда разница въ выборѣ дѣйствительно была бы совершенно необъяснимой. По этой гипотезѣ ни въ волѣ, ни вѣ ея не было бы ничего такого, что могло бы произвести различіе въ результатѣ, и у насъ полу-

чило-бы нѣчто, происшедшее безъ причины. Но если мы допустимъ, что при выборѣ *B* воля была въ иномъ состояніи, чѣмъ при выборѣ *A*, то и причина выходитъ не та, а другая. Воля въ одномъ состояніи дѣйствуетъ иначе, чѣмъ въ другомъ. Всѣ вѣшніе мотивы могутъ оставаться одинаковыми, но въ извѣстномъ состояніи *a* воля выберетъ дѣйствіе *A*, и только *A*, между тѣмъ какъ въ другихъ состояніяхъ *b*, *c*, и проч. она выберетъ *B*, *C* или что нибудь иное. *Разныя причины, дѣйствующія при одинаковыхъ условіяхъ, необходимо производятъ различныя дѣйствія*, а одна и та же причина, дѣйствующая при тождественныхъ вѣшнихъ и внутреннихъ условіяхъ, всегда должна вести къ одному и тому-же результату. Такимъ образомъ, ни одно явленіе, къ какой бы сферѣ бытія оно ни принадлежало, не можетъ измѣниться, безъ соотвѣтствующаго измѣненія въ предшествующихъ ему явленіяхъ.

Неправильное понятіе о причинѣ.—Въ порядкѣ явленій причина должна предшествовать дѣйствію: это неизбѣжно какъ въ сферѣ мысли, такъ и въ сферѣ вещей. Но простое преемство явленій, хотя бы и неизмѣнное, еще не составляетъ причиннаго отношенія. Чтобы быть причиной, предшествующее должно произвести послѣдующее, а послѣдующее должно быть, конечно, *событіемъ, перемѣной* того или другаго рода.

Существуетъ теорія причинности, которая прежде была общепринятою, да и теперь не утратила своего господства. По этой теоріи между предшествующимъ и послѣдующимъ явленіемъ всегда существуетъ невидимая взаимная *связь*, которая и обуславливаетъ видимую перемѣну или дѣйствіе. Вотъ эта-то связь и считается истинною причиною дѣйствія. Нѣтъ сомнѣнія, что во многихъ случаяхъ физической причинности такая невидимая связь дѣйствительно существуетъ. Если мы, напр, будемъ держать магнитъ надъ желѣзными опилками, то опилки будутъ притягиваться къ магниту. Непосредственною причиною движенія опилокъ служить въ данномъ случаѣ не кусокъ магнитной стали, а то невидимое его свойство, которое называется магнетизмомъ. Въ физической причинности прямою и ближайшею причиною объективныхъ перемѣнъ бываетъ всего чаще не видимый антецедентъ, а какая—нибудь свойственная

ему сила или энергія. Ошибка разсматриваемой теоріи состоитъ не въ томъ, что она допускаетъ причинную связь между явленіями, и не въ томъ, что она считаетъ эту связь невидимой, а въ томъ, что она признаетъ ее единственною причиною. Все, что случается, должно имѣть причину; но мы не можемъ сказать, что все обусловливается взаимною связью явленій. Связь способна произвести лишь опредѣленный классъ дѣйствій и не въ состояніи объяснить другихъ процессовъ; поэтому она можетъ быть разсматриваема только какъ извѣстная форма причины и только.

Данная теорія заключаетъ въ себѣ ту мысль, что понятіе причины неизбѣжно совпадаетъ съ понятіемъ силы или энергіи. Однако, въ дѣйствительности по крайней мѣрѣ половина явленій не можетъ быть результатомъ этихъ факторовъ. Такова именно детерминація всякаго дѣйствія, которая, какъ показано въ III главѣ, совершенно необъяснимо силой. Правда, могутъ спросить, какимъ же образомъ причина можетъ производить дѣйствіе, если она не имѣетъ „силы“ на это? Отвѣтъ на этотъ вопросъ будетъ зависѣть отъ значенія, которое мы придаемъ слову сила. Если подъ силой мы разумѣемъ способность, то, конечно, *безъ „силы“* причина не могла-бы производить своего дѣйствія. Но если подъ этимъ словомъ мы будемъ понимать, какъ обыкновенно принято, энергію, тогда, наоборотъ, *съ* этимъ свойствомъ причина не могла-бы производить такихъ дѣйствій, какова, наприм., детерминація. Для подобнаго дѣйствія сила оказалась-бы безсильной. Отождествлять причину съ силой или энергіей нѣтъ никакихъ основаній. Истинное значеніе этого термина опредѣляется самымъ закономъ причинности, по которому причина есть *нѣчто такое, безъ чего явленіе не могло бы произойти*. Какова-бы ни была причина, къ этой формулѣ нельзя ничего болѣе прибавить.

Предполагаемое тождество причины и дѣйствія.—На тождествѣ причины и дѣйствія сильно настаивалъ Д. Г. Льюисъ. Его взгляды въ этомъ вопросѣ можно кратко передать его собственными словами. „Всѣ надоедливые вопросы, говоритъ онъ, возникшіе относительно причинности, вращаются около призрачнаго различія между процессомъ и результатомъ, причиною

и дѣйствиємъ, которое въ сущности есть лишь различіе точекъ зрѣнія, а не дѣйствительныхъ явленій. Антецедентъ и слѣдствіе не суть двѣ разныя вещи, изъ которыхъ одна предшествуетъ другой, а другая слѣдуетъ за нею, вытекаетъ изъ нея и порождается ею, какъ дѣти родителями. Дѣйствіе есть продолженіе его причины,—или, точнѣе, соединеніе его совмѣстно дѣйствующихъ условій“... „Простое предшествованіе недостаточно; недостаточна даже неизмѣнность предшествованія, если только она не обозначаетъ *продолженія процесса*. Антецедентъ долженъ *войти* въ слѣдствіе и *воплотиться* въ немъ, иначе мы не должны называть его причиной“ ¹⁾).

Такія представленія о причинности послѣдовательно вытекаютъ изъ той теоріи дѣйствительности, которую защищаетъ Льюисъ. Если нѣтъ ничего, кромѣ видимыхъ и осязаемыхъ явленій, если все сущее исчерпывается ими, то простое констатированіе чувственного факта будетъ все объяснять. Тогда не можетъ существовать метафизики, а если бы она и существовала, то въ ней не было бы никакой пользы, потому что ей нечего было бы объяснять. Но если чувственное не абсолютно, если оно есть только проявленіе или дѣйствіе невидимой реальности, тогда причина часто должна быть очень различна отъ ея дѣйствія и окажется неспособной воплотиться въ немъ настолько, чтобы быть тождественной съ нимъ.

Разница между причиной и дѣйствиємъ очень существенная. Причина должна всегда *предшествовать* дѣйствию; потому что она должна *производить* дѣйствіе, создавать его. Только съ извѣстной точки зрѣнія причину можно считать тождественной съ дѣйствиємъ. Вся природа есть процессъ, въ которомъ явленія слѣдуютъ одно за другимъ непрерывною цѣпью. Одна переменная вызываетъ другую, и то, что сейчасъ было дѣйствиємъ, часто становится въ слѣдующій моментъ причиной, которая, въ свою очередь, становится дѣйствиємъ, и т. д. Въ дѣйствительности большинство дѣйствій переходитъ въ причины. Трудно произвести какую нибудь переменную, которая, въ свою очередь, не произвела бы другой, а эта другая—третьей, и т. далѣе.

¹⁾ *Problems of Life and Mind*, vol. II, prob. V, chap. II.

Объективная переменная обыкновенно есть дѣйствіе въ отношеніи къ предшествующему и причина въ отношеніи къ послѣдующему.

Шопенгауэръ очень ясно высказалъ это въ слѣдующихъ словахъ: „Когда нѣсколько реальныхъ объектовъ переходятъ въ новое состояніе, то этому состоянію должно было предшествовать какое нибудь другое, за которымъ оно правильно слѣдуетъ всякій разъ, какъ первое наступаетъ. Такое слѣдованіе одного состоянія за другимъ мы называемъ *последствіемъ*; первое изъ нихъ есть *причина*, второе—*дѣйствіе*... Законъ причинности стоитъ въ исключительной связи съ переменными и только съ ними имѣетъ дѣло. Всякое дѣйствіе при своемъ наступленіи есть *переменная* и то самое обстоятельство, что оно не наступило раньше, безошибочно указываетъ на нѣкоторую другую *переменную*, которая предшествовала ему. Эта предшествующая переменная называется *причиной* въ отношеніи къ послѣдующей, и *дѣйствіемъ* въ отношеніи къ третьей переменной, которая неизбѣжно предшествуетъ ей самой. Вотъ цѣпь причинности“¹⁾. Въ этомъ смыслѣ исторія состоитъ въ причинной связи явленій. Говоря краснорѣчивымъ языкомъ Dr. Чольмерса, „слово, мысль пустякъ—могутъ породить вліяніе, обширное какъ страва свѣта, и продолжительное какъ тысячелѣтіе“.

Сохраненіе силы по отношенію къ причинности. Нѣкоторые послѣдователи Спенсера пытались свести великій законъ причинности къ принципу сохраненія или постоянства силы. Сказать, что одинаковая причина, дѣйствующая при одинаковыхъ условіяхъ, всегда будетъ производить одинаковое дѣйствіе, значитъ, по ихъ мнѣнію, то же, какъ сказать, что сила постоянна; потому что именно вслѣдствіе постояннаго сохраненія силы одинаковые antecedentes неизмѣнно обуславливаютъ одинаковыя слѣдствія. Нельзя допустить болѣе очевидной ошибки, какъ смѣшивать эти два принципа. Ничто не можетъ быть дальше отъ истины, какъ заключеніе, что та же причина не произвела бы того же дѣйствія, если бы сила не сохранялась постоянно. Законъ причинности совершенно независимъ отъ того, какъ дѣйствуетъ сила. Допустимъ, что сохраненія силы не су-

¹⁾ *Fourfold Roof*. p. 38.

существуетъ. Положимъ, что тяжесть, падающая съ извѣстной высоты, сегодня производитъ работу въ десять футо—фунтовъ, а завтра, вслѣдствіе потери силы, будетъ производить только работу въ пять футо—фунтовъ; все таки останется справедливымъ то положеніе, что одна и та же причина должна производить одно и то же дѣйствіе, а различныя причины должны вести къ разнымъ результатамъ. Тяжесть, исполняющая одинъ разъ работу въ 10 футо—фунтовъ, а другой разъ—работу въ 5 футо—фунтовъ не одна и та же причина: различіе дѣйствія въ томъ и другомъ случаѣ обусловливается различіемъ причинности.

Писатели, замѣняющіе законъ причинности принципомъ сохраненія силы, очевидно, не точно понимаютъ этотъ законъ. Правило, что одинаковая причина всегда будетъ производить одинаковое дѣйствіе, не есть основное положеніе закона причинности, а, какъ было показано, скорѣе выводъ изъ него. Законъ причинности состоитъ въ томъ, что „всякое дѣйствіе, все что случается или происходитъ, должно имѣть причину“. Въ этой формѣ онъ совершенно независимъ отъ закона сохраненія силы и былъ бы необходимою и всеобщю истиной даже въ томъ случаѣ, если бы сила никогда не сохранялась.

На вышесказанное возражаютъ слѣдующимъ образомъ: „существенный элементъ въ идеѣ причинности есть понятіе *эквивалентности*: не только все, что случается, должно имѣть причину, но одинаковыя причины должны всегда производить и одинаковыя дѣйствія, или, говоря иначе, между причиной и дѣйствіемъ должно существовать неизмѣнное количественное отношеніе. Но этого-то и не было бы, если бы, согласно вышеприведенному примѣру, падающая масса производила въ разное время разное количество механической работы. Въ этомъ случаѣ не было бы причинности, потому что не было бы такого соединенія условій, которое неизмѣнно производило бы извѣстное слѣдствіе. Иначе сказать, если бы сила не была постоянна, причинность не могла-бы существовать“. На это возраженіе я отвѣчу, что отношеніе эквивалентности между причиной и дѣйствіемъ совершенно не зависитъ отъ постоянства силы и осталось бы такимъ же, хотя бы сила была из-

мѣнчива, какъ вѣтеръ. Утверждать, что причина должна быть всегда эквивалентна производимому ею дѣйствию, значитъ только устанавливать положеніе, логически вытекающее изъ закона причинности. Если бы въ дѣйствиіи оказалось нѣчто большее, чѣмъ въ причинѣ, то это нѣчто должно быть или дѣйствиємъ безъ причины, или дѣйствиємъ какой-нибудь другой причины. Въ первомъ случаѣ мы противорѣчили бы закону причинности; во второмъ причина была бы равна всему тому, что она актуально произвела.

Возьмемъ выше приведенный примѣръ. Тяжесть, падая съ данной высоты, одинъ день выполняетъ работу въ десять фута—фунтовъ, а на слѣдующій день только въ пять. По закону причинности должна существовать какая нибудь причина того, что въ послѣднемъ случаѣ пять футо--фунтовъ исчезаютъ. Эта причина можетъ состоять или въ томъ, что тяжесть потеряла половину своего вѣса, или въ томъ, что пять недостающихъ футо—фунтовъ превратились въ теплоту или ушли на какую нибудь другую работу. Допустимъ, что правильно первое объясненіе. Тогда законъ причинности только утверждаетъ, что должна существовать причина и для потери вѣса, т. е., другими словами, для *исчезновенія силы*. Сохраняется или исчезаетъ сила, это для закона причинности безразлично; онъ только гарантируетъ, что сила не можетъ исчезать безъ причины. Сфера причинности гораздо шире, чѣмъ сфера силы. Несчетные милліоны дѣствий постоянно происходятъ безъ всякаго отношенія къ силѣ, какъ наприм., детерминація; и это одно изъ оснований, почему законъ сохраненія силы не можетъ замѣнять закона причинности.

Почти во всѣхъ случаяхъ, гдѣ Спенсеръ дѣлаетъ выводы изъ закона сохраненія или постоянства силы, эти выводы суть простыя и необходимыя слѣдствія того общаго принципа, „что одинаковая причина, дѣйствующая при одинаковыхъ условіяхъ, всегда будетъ производить одинаковое дѣйствіе“. Выводы Спенсера, можетъ быть, и справедливы, но только въ силу этого принципа. Если ихъ надлежащимъ образомъ анализировать, то получится слѣдующее: одна и та же *сила*, дѣйствующая

при совершенно одинаковыхъ условіяхъ, всегда производитъ одинаковую работу; но это происходитъ только потому, что всякая *причина*, дѣйствующая при одинаковыхъ условіяхъ, всегда должна производить одинаковое дѣйствіе. А это положеніе въ свою очередь справедливо потому, что оно логически вытекаетъ изъ еще болѣе общаго закона: „всякое дѣйствіе должно имѣть причину“.

Законъ причинности имѣетъ гораздо болѣе важное и всеобщее значеніе, чѣмъ законъ сохраненія силы. Даже въ сферѣ механики, этой наукѣ о силѣ, онъ имѣетъ болѣе широкое примѣненіе, нежели послѣдній. Возьмемъ, напримѣръ, первый законъ движенія, который гласитъ: „всякое тѣло пребываетъ въ покоѣ или движется по прямой линіи до тѣхъ поръ, пока вѣншее вліяніе не заставитъ его измѣнить своего положенія“. Этотъ законъ является необходимымъ слѣдствіемъ закона причинности, а не принципа сохраненія силы. Конечно, если бы сила не сохранялась, данный законъ былъ бы невозможенъ; но его истинность не вытекаетъ *a priori* изъ этого принципа. Сохраненіе силы обусловливаетъ однообразіе движенія, но оно не гарантируетъ того, что движеніе будетъ слѣдовать по прямой линіи. Напротивъ, законъ причинности обезпечиваетъ то и другое, потому что безъ причины тѣло абсолютно не можетъ измѣнить ни *скорости*, ни *направленія* своего движенія. Простое *отсутствіе* причины, могущей повернуть тѣло въ сторону, будетъ для насъ болѣе убѣдительнымъ доказательствомъ того, что тѣло станетъ двигаться по прямой линіи, чѣмъ если-бы его движеніе регулировалось со всѣхъ сторонъ несокрушимыми стѣнами.

Сфера примѣненія того и другаго закона очень различна и основаніе этого очевидно. Сила по самой своей природѣ не можетъ объяснить детерминаціи, которая, конечно, есть самый важный элементъ въ большинствѣ проблемъ; на послѣднюю могутъ еще иногда вліять *условія*, при которыхъ дѣйствуетъ сила, но не самая сила. Напротивъ, законъ причинности простирается на всѣ явленія дѣйствительности; онъ есть всеобъемлющій принципъ.

ГЛАВА VIII.

Причина детерминаціи.

Если ни *дѣйствіе*, ни *сила*, ни *движеніе* не могутъ произвестъ детерминаціи, то въ чемъ-же заключается ея причина? Непосредственною причиною детерминаціи, безъ сомнѣнія, служить предварительное расположеніе или приспособленіе предшествующихъ условій ¹⁾. Причиной, опредѣлившей направленіе пушечнаго ядра на востокъ, а не на западъ или въ какую нибудь другую сторону, была, какъ мы показали, не взрывающая сила пороха, а тотъ фактъ, что пушка во время выстрѣла была обращена на востокъ, а не на западъ. Но то, что сказано о движеніи пушечнаго ядра, можно одинаково сказать и о всякомъ возможномъ движеніи и дѣйствіи. Опредѣленное направленіе движенія или дѣйствія и опредѣленное время, въ которое оно происходитъ, всегда зависятъ отъ особой детерминаціи непосредственно предшествующихъ условій.

Но непосредственно предшествующія условія должны въ свою очередь зависѣть отъ предшествовавшихъ имъ условій и обстоятельствъ. Всякое состояніе чего бы то ни было обуславливается тѣмъ состояніемъ, изъ котораго оно возникло, и стоитъ въ связи съ безконечнымъ рядомъ причинъ, подготовившихъ послѣднее. Такимъ образомъ, дальнѣйшая причина детерминаціи заключается въ совокупности всѣхъ явленій, опредѣлившихъ то соотношеніе условій, изъ которыхъ эта детерминація непосредственно вытекаетъ. Детерминація извѣстной вещи есть результатъ детерминаціи ея антецедента, а детерминація этого антецедента есть въ свою очередь слѣдствіе детерминаціи его антецедента и такъ далѣе.

Почему извѣстный процессъ или извѣстное дѣйствіе происходятъ въ опредѣленныхъ условіяхъ пространства и времени и стоятъ въ тѣхъ или иныхъ отношеніяхъ къ другимъ явленіямъ? Потому, что таковы были условія и отношенія тѣхъ процессовъ и дѣйствій, изъ которыхъ они произошли. Почему какая нибудь сила дѣйствуетъ въ извѣстномъ направленіи и

¹⁾ Терминъ „причина“ здѣсь, конечно, употребляется въ томъ смыслѣ, въ какомъ онъ выясненъ въ главахъ о причинности.

достигаетъ только извѣстныхъ результатовъ? Причина та же самая: детерминація этой силы зависитъ отъ предшествующаго распредѣленія силъ, ихъ количества и ихъ направленія, а послѣднія въ свою очередь зависятъ отъ предшествующаго распредѣленія, и т. д. Если дѣйствіе всегда вызывается дѣйствіемъ, то детерминація обусловливается детерминаціей, и только детерминаціей. Индивидуальный характеръ того или другаго явленія опредѣляется не дѣйствіемъ произведшей его причины, а тѣмъ способомъ, какимъ эта причина дѣйствовала. Ни одно явленіе не могло бы произойти иначе, если бы вызвавшая его причина не дѣйствовала инымъ образомъ.

Состояніе вселенной въ каждую данную минуту неизбѣжно опредѣляется ея состояніемъ въ предыдущій моментъ. Это необходимый законъ, простирающійся на всѣ пропедшія времена. Допустить нарушеніе этого закона значило бы допустить возможность явленія безъ причины, т. е., признать совершенно невозможную вещь. Эволюцію вселенной можно разсматривать какъ двойной процессъ: она состоитъ, во-первыхъ, въ производеніи перемѣнъ, или явленій, во-вторыхъ, въ детерминаціи ихъ. Оба процесса неразрывно связаны между собой, потому что перемѣна не можетъ произойти иначе, какъ *опредѣленнымъ* образомъ. Съ одной стороны, здѣсь предъ нами цѣпь перемѣнъ, производящихъ перемѣны, съ другой,—рядъ детерминацій, обусловливающихъ детерминаціи. Но въ то же время ни одинъ изъ этихъ процессовъ никогда не можетъ перейти въ другой. Дѣйствіе, движеніе или перемѣна не могутъ произвести детерминаціи, и детерминація не можетъ вызвать дѣйствія или движенія. Оба процесса безконечны, непрерывны и постепенны; причина въ нихъ нечувствительно переходитъ въ дѣйствія.

Если причина и дѣйствіе такъ тѣсно соединены въ томъ и другомъ процессѣ, то отсюда должно слѣдовать, что всѣ перемѣны въ обычномъ ходѣ міровыхъ явленій возможны только въ томъ случаѣ, если измѣняется первая детерминація ихъ.

* * *

(Проложеніе будетъ).

Есть ли какая либо связь между религіозной вѣрой и наукою?

(Продолженіе *).

II.

Одно изъ главныхъ положеній закона сохраненія силы есть то, что различается двоякое состояніе силы: это во первыхъ—такъ называемая *потенціальная энергія*, другое же состояніе называется *энергіей кинетической*. Сохраненіе силы, не допускающее ни увеличенія ея общаго количества, ни уменьшенія, очевидно изъ того, что всякое дѣйствіе силы (кинетическая энергія) происходитъ на счетъ существующаго запаса ея (потенціальная энергія), и состоитъ въ томъ, что извѣстный запасъ силы расходуется и истощается черезъ переходъ потенциальной энергіи въ кинетическую; напр. поднятіе тяжести на извѣстную высоту есть сообщеніе поднятому предмету (молотъ или кусокъ камня, дерева) нѣкоторой энергіи—это переходъ кинетической энергіи въ потенциальную; паденіе же этой самой тяжести есть переходъ потенциальной энергіи въ кинетическую, т. е., израсходованіе энергіи, запасенной поднятіемъ тяжести. Итакъ важно знать—какъ должно представлять потенциальную энергію силы; въ чемъ состоитъ это состояніе силы. Что кинетическая энергія состоитъ въ движеніи—это ясно, но что такое потенциальная энергія? Не есть ли и эта энергія также движеніе—только скрытое, а не явное,—слѣдовательно движеніе атомовъ или молекулъ? Повидимому такъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 4.

Извѣстно, что отъ измѣненія температуры, а также отъ давленія измѣняются объемы частицъ различныхъ химическихъ элементовъ и ихъ соединений, ибо эти объемы бываютъ различны въ зависимости отъ того, находится ли тѣло въ твердомъ или жидкомъ состояніи. Но еще въ большей иногда степени это измѣненіе объемовъ частицъ химическихъ тѣлъ и ихъ соединений происходитъ отъ химическаго процесса. „При химическомъ взаимодействіи разнородныхъ элементовъ, когда образуются новыя тѣла отъ перестановки атомовъ, мы замѣчаемъ въ большемъ числѣ случаевъ замѣчательное уменьшеніе объема—иногда въ два и въ два съ половиною раза“. Чѣмъ объяснить этотъ фактъ? „Такое сжатіе вѣсимаго вещества, при образованіи химическихъ соединений изъ элементовъ, не можетъ быть объяснено какимъ-нибудь дѣйствительнымъ уменьшеніемъ объема самаго вещества, изъ котораго состоятъ атомы, —тѣмъ болѣе что самое существенное свойство вещества, а именно его вѣсъ—остался неизмѣннымъ, и вѣсъ образовавшагося химическаго соединенія какъ разъ равенъ суммѣ вѣса входящихъ въ его составъ веществъ, какъ это окончательно было доказано *Лавуазье*, который этимъ положилъ основаніе современной научной химіи“... „Остается одно единственное объясненіе—уменьшеніе разстоянія между атомами, сближеніе ихъ центровъ“,—т. е., измѣняется не самое вещество, а только движеніе, свойственное веществу. „Мы вправѣ предположить, что атомы элементарныхъ тѣлъ, такъ же какъ и частицы газообразныхъ тѣлъ, одарены присущимъ имъ движеніемъ, которое и составляетъ ихъ *потенціальную химическую энергію*. Эта присущая атомамъ энергія тѣмъ отличается отъ остальныхъ видовъ энергіи, что не можетъ быть у нихъ отнята или передаваема другимъ матеріальнымъ частицамъ иначе, какъ путемъ химическаго соединенія, и пока они не вступили въ соединеніе, они сохраняютъ эту энергію, то есть свое атомное движеніе, безконечное время. Тогда какъ, напримѣръ, механическая энергія (движеніе въ собственномъ смыслѣ) теряется легко треніемъ, или вообще *передачею* движенія отъ одной массы матеріи другой, теплота необыкновенно легко передается отъ болѣе теплаго тѣла къ холодному или излучается въ про-

странство, электрическое состояніе также передается и теряется болѣе или менѣе быстро, смотря по проводимости окружающей ее среды,—химическая энергія остается присущею атомамъ и составляетъ ихъ принадлежность, чѣмъ и обуславливаетъ свойственную каждому элементу особенность. *Вотъ почему химическій элементъ, вступая въ соединеніе и теряя при этомъ большую или меньшую часть своей энергіи, въ то же время теряетъ и свои существенныя свойства, и изъ энергическаго химическаго дѣятеля превращается въ индифферентное и, такъ сказать, отжившее вещество*... Отсюда видно,—какое важное значеніе имѣетъ потеря однимъ тѣломъ свойственнаго ему движенія и передача этого движенія другому тѣлу. Тѣмъ болѣе требуется разъясненіе того, въ чемъ состоитъ эта передача движенія и какъ она происходитъ. Выше сказано, что атомы простыхъ тѣлъ, *подобно частицамъ изобразимыхъ тѣлъ*, одарены присущимъ имъ движеніемъ. Движеніе же частицъ газообразнаго тѣла передается и отъ нихъ отдѣляется такимъ образомъ: „сущность строенія газовъ заключается въ томъ, что частицы ихъ свободно двигаются, независимо другъ отъ друга, разстояніе между ними можетъ измѣняться, смотря по давленію, которому подвергаются извѣстныя сохраняютъ только свою тяжесть, что и препятствуетъ, какъ извѣстно, напр., газамъ нашей атмосферы разсѣиваться въ мировомъ пространствѣ. Какой бы объемъ ни предоставитъ газу, онъ наполнитъ его не столько своимъ *веществомъ*, сколько своимъ *движеніемъ*, но стоитъ сблизить между собою эти частицы—путемъ ли усиленнаго давленія или охлажденіемъ, или и тѣмъ и другимъ одновременно, какъ между ними проявляется сѣпленіе и онѣ сжимаются въ жидкости или твердыя тѣла уже опредѣленнаго для каждаго вещества объема. Для этого необходимо лишить ихъ присущаго имъ движенія—ихъ газовой потенціальной энергіи,—*это движеніе, прекращаясь, превращается въ теплоту*, при томъ для каждаго газа въ опредѣленномъ количествѣ, и если сжатая жидкость превращается опять въ газъ, то для этого потребуется опять столько же теплоты. Обращаясь теперь къ процессу химическаго соединенія элементовъ между собою, мы замѣчаемъ явленіе вполнѣ

аналогичное. Элементы, соединяясь между собою, въ большинствѣ случаевъ, выдѣляютъ громадное количество теплоты, и для разложенія образовавшагося сложнаго тѣла опять на его элементы потребуется затратить именно столько теплоты, сколько ея выдѣлилось при образованіи соединенія. Поставивши же въ связь это явленіе съ измѣненіемъ (обыкновенно уменьшеніемъ) объема, становится почти очевиднымъ, что это сходство двухъ явленій—физическаго сжиженія газовъ въ жидкости и образованія химическихъ соединеній—не есть случайное, но зависитъ отъ *глубокой аналогіи самой природы*, обуславливающей то и другое явленіе“. Это значитъ, что и при химическомъ соединеніи, такъ же какъ при механическомъ давленіи, а равно при пониженіи температуры, происходитъ уменьшеніе движенія частицъ, или что то же—передача этого движенія отъ одной массы къ другой. Кромѣ строенія газовъ, другую аналогію, на основаніи которой возможно опредѣлить атомное строеніе матеріи—потенціальное состояніе ея энергіи,—представляетъ собою устройство вселенной. „Мы невольно приходимъ къ тому заключенію, что строеніе частицъ, состоящихъ изъ атомовъ, всего болѣе напоминаетъ, напр. устройство нашей солнечной системы съ ея постояннымъ подвижнымъ равновѣсіемъ, выражающимся какъ въ обращеніи планетъ вокругъ солнца, такъ и въ ихъ вращеніи вокругъ своихъ осей; если бы почему нибудь движеніе планетъ замедлилось, еслибы они потеряли часть своей живой силы, то орбиты ихъ и весь *объемъ* нашей солнечной системы сократились бы, а если бы это произошло вдругъ, то ихъ поступательное и вращательное движеніе сразу обратилось бы въ теплоту; онѣ бы накалились и могли бы даже превратиться въ паръ, а въ результатъ онѣ бы упали на солнце, соединились бы съ нимъ, образовавъ послѣ охлажденія сравнительно неподвижную массу“. Это именно и происходитъ въ безконечно малыхъ мірахъ частицъ и атомовъ... „Атомное движеніе есть тотъ запасъ жизни, которымъ одарены химическіе элементы и который они мало-помалу тратятъ, вступая въ различныя соединенія между собою. Тѣ соединенія, на образованіе которыхъ была потрачена только незначительная доля атомной энергіи—

каковы напр., углеродистыя или такъ называемыя органическія соединенія—по этому самому способны еще обнаруживать химическую дѣятельность и тѣмъ доставлять необходимую энергію для поддержанія жизни и развитія живыхъ организмовъ. Большая же часть минеральныхъ веществъ, изъ которыхъ образована доступная для нашего изслѣдованія земная кора, каковы соединенія кремнезема, глинозема, извести и магнезій,—образовалась съ громаднымъ выдѣленіемъ теплоты, то есть потеряла если и не всю, то большую часть своей первоначальной энергіи, что сопровождалось соотвѣтствующимъ большимъ сжатіемъ (уменьшеніемъ объема частицъ) и представляетъ въ настоящее время какъ бы отжившее мертвое вещество, въ которомъ, однако, мы еще можемъ, такъ сказать, пробудить жизнь съ помощью усиленнаго дѣйствія внѣшней энергіи, каковы напряженная теплота и еще лучше—электричество“. *Строеніе матеріи въ связи съ ея химическою энергіею*. Акад. Н. Беке-това. Научное обозрѣніе №№ 5 и 6, 1897 г.

Послѣднее замѣчаніе о способѣ возбужденія энергіи въ мертвомъ веществѣ особенно для насъ важно. Дѣло въ томъ, что превращеніе движенія частицъ въ теплоту, которая выдѣляется при химическомъ ихъ соединеніи (иногда же она напротивъ поглощается) ¹⁾ требуетъ объясненія. Вѣдь теплота, какъ извѣстно, сама есть не что иное, какъ движеніе. Итакъ превра-

¹⁾ Мы можемъ даже прослѣдить за измѣненіемъ свойствъ элементовъ въ ихъ соединеніяхъ и замѣтимъ при этомъ, что чѣмъ болѣе какой-нибудь элементъ выдѣляетъ теплоты, соединяясь съ другимъ, тѣмъ болѣе онъ терять свои первоначальныя свойства: напримѣръ кислородныя соединенія такихъ элементовъ, какъ магній, алюминій, кремній и т. под., образовались съ чрезвычайно значительнымъ отдѣленіемъ теплоты, и кислородъ въ нихъ нельзя ничѣмъ обнаружить—онъ не дѣйствуетъ на другіе элементы, но переходя къ другимъ окисямъ, мы, напр. встрѣчаемъ окисъ серебра, золота и платины, образовавшіеся съ самымъ незначительнымъ выдѣленіемъ теплоты, и онѣ, эти окиси, чрезвычайно легко отдають свой кислородъ, и дѣйствуютъ окисляющимъ, т. е., сжигающимъ образомъ на множество другихъ веществъ, въ томъ числѣ на органическія соединенія. Наконецъ могутъ существовать кислородныя соединенія, образовавшіяся не съ выдѣленіемъ, а съ поглощеніемъ тепла въ нихъ, слѣдовательно, химическая энергія не понижена, а возвышена, таковы напр., кислородныя соединенія азота и хлора. И что же мы наблюдаемъ? Кислородъ въ нихъ обладаетъ дѣйствительно большою энергіею—эти соединенія дають такъ назыв. взрывчатныя смѣси“... Ibid. № 5, стр. 40—41.

ищеніе частичнаго движенія въ теплоту должно понимать **просто какъ выдѣленіе движенія**, или иначе, **разъединеніе движенія съ частицами**, которымъ оно было свойственно. Но какъ же возможно, чтобы движеніе могло происходить, то есть, существовать, само по себѣ, отдѣльно отъ движущихся частицъ? Оно и не существуетъ само по себѣ въ моментъ отдѣленія отъ частицъ въ видѣ теплоты и перехода отъ одной массы частицъ къ другой. Кромѣ вѣсомой матеріи есть матерія невѣсомая, — эфиръ. Вотъ эта то матерія и составляетъ необходимый субстратъ всякаго частичнаго движенія. Само по себѣ вещество (т. е., вѣсомыя частицы) косо и неподвижно: свойства его — тяжесть и непроницаемость. Повтому единственный источникъ всякаго движенія, всякой дѣятельности въ мірѣ, слѣд. и самой жизни, говорятъ, есть эфиръ — матерія невѣсомая, вѣчно движущаяся. Когда движеніе въ видѣ теплоты напр. отдѣляется отъ одного тѣла и переходитъ на другое, или же разсѣвается въ пространствѣ, то это слѣдуетъ такъ представлять, что изъ среды матеріи вѣсомой выдѣляется и распространяется невѣсомая матерія — эфиръ. Если „объемъ частицъ и атомовъ есть совокупность ихъ дѣйствительнаго матеріальнаго объема и *объема занимаемаго ими движенія*“, то подъ объемомъ движенія слѣдуетъ очевидно разумѣть эфиръ, находящійся между частицами вѣсомой матеріи. При такомъ предположеніи сама собою устраняется трудность, заключающаяся въ допущеніи пустоты между атомами матеріи: при существованіи дѣйствительной пустоты, не было бы никакой связи между атомами, раздѣленіе ихъ другъ отъ друга было бы абсолютнымъ, а не относительнымъ, т. е., было бы исключаяющимъ всякое между ними отношеніе; но на самомъ дѣлѣ пустоты нѣтъ, а есть только различіе между вѣсовыми и не вѣсовыми частицами матеріи. Такъ какъ эфиръ — источникъ всякой дѣятельности, то почему не допустить, такъ разсуждаютъ иногда, что этотъ элементъ есть та жизненная сила, которая въ высшихъ ея проявленіяхъ называется душою и о которой какъ прежде много спорили, такъ и теперь ученые не могутъ согласиться въ своихъ мнѣніяхъ? Повидимому, гипотеза объ эфирѣ, что это вещество есть субстратъ жизненныхъ явленій, наиболее годится для

улаженія споровъ о жизненной силѣ, такъ какъ естествоиспытатели не могутъ представить себѣ никакой силы безъ матеріальнаго субстрата, разумѣя подъ силою состояніе матеріи, а жизненная сила, о которой учатъ виталисты и анимисты, именно такова,—будучи дѣйствіемъ или дѣятельностію безъ опредѣленнаго матеріальнаго субстрата. Эфиръ же самъ есть матерія, хотя и невѣсомая. Вотъ почему теперь дѣйствительно многіе и естествоиспытатели, и даже философы, готовы признать эфиръ жизненною силою, т. е., субстратомъ жизненныхъ явленій вообще, не исключая психическихъ. Можно ли допустить такое предположеніе? Непонятнымъ и страннымъ представляется то, что эфиръ нигдѣ въ природѣ неорганической не проявляетъ никакихъ свойствъ сколько нибудь подобныхъ жизненнымъ явленіямъ. Правда, говорятъ, что не просто эфиръ, а лишь эфиръ *организованный* есть субстратъ признанныхъ явленій. Поэтому все дѣло состоитъ въ различіи между неорганическою матеріею и органическою. Эфиръ различія этого не объясняетъ, ибо не отъ него зависитъ это различіе. Напротивъ отъ этого различія зависитъ то, что тотъ же эфиръ иначе проявляетъ себя въ природѣ неорганической, и опять иначе въ органической природѣ, подобно тому какъ тѣ же химическіе процессы иначе происходятъ, т. е., съ нѣкоторыми немаловажными особенностями, въ организмахъ, и иначе въ природѣ неорганической.

Этого мало. Можно-ли по крайней мѣрѣ считать достаточнымъ то объясненіе различныхъ состояній энергіи, потенциальнаго и кинетическаго, и перехода одного состоянія въ другое,—какое дается предположеніемъ объ эфирѣ, какъ субстратѣ частичнаго движенія? Къ сожалѣнію, и эфиръ мало помогаетъ уясненію точнаго смысла изложеннаго выше закона сохраненія энергіи.

Каждой частицѣ матеріи, по вышеизложенной теоріи, присуще движеніе, которое вмѣстѣ съ частицею и составляетъ ея объемъ. Это-то движеніе, свойственное частицамъ матеріи, или атомамъ, и есть въ собственномъ и первоначальномъ смыслѣ потенциальная энергія. Слѣдовательно, должно представлять потенциальную энергію какъ скрытое, недоступное наблюденію движеніе частицъ. Но такъ какъ это движеніе при химиче-

скомъ соединеніи простыхъ тѣлъ выдѣляется изъ нихъ (или же поглощается ими) въ видѣ теплоты, то ясно что нельзя смотрѣть на движеніе частицъ какъ на собственное ихъ состояніе, а только какъ на окружающую ихъ атмосферу, состоящую изъ частицъ эиера. Но вѣдь и частицы вѣсомой матеріи не лишены нѣкоторой движущей ихъ силы, именно имъ свойственна сила взаимнаго притяженія, или сцѣпленія. Можно представлять эту силу какъ стремленіе къ покою, чему препятствуетъ вѣчно дѣятельный эиерь, который поэтому слѣдуетъ признать субстратомъ силы противоположной притяженію, именно силы отталкивательной. Спрашивается теперь, какъ мы должны понимать притягательную силу въ потенциальномъ ея состояніи? Уже нельзя представлять это состояніе притяженія, какъ движеніе,—хотя бы и скрытое.. Нѣтъ, это очевидно не движеніе, а только *напряженіе*, усиліе къ произведенію извѣстнаго дѣйствія, не могущее преодолѣть противостоящаго ему препятствія. Такъ тяжесть, поднятая на извѣстную высоту надъ поверхностію земли, наприм., молоть, и удерживаемая на этой высотѣ, представляетъ собою примѣръ потенциальной энергіи, которая вовсе не есть *движеніе*, а лишь *состояніе напряженности* движущей силы. Отсюда получается иное понятіе объ энергіи, какъ объ *интенсивности* большей или меньшей величины. Вотъ что говоритъ Лассвицъ объ этомъ пониманіи силы, которое онъ признаетъ принадлежностію науки новаго времени.

„Различіе древняго и новаго понятія о движеніи собственно въ томъ заключается, что древности недоставало понятія объ *энергіи*. Энергія есть такое свойство находящагося въ движеніи тѣла, которое дѣлаетъ это тѣло *близкимъ къ тому, что называется чувственнымъ ощущеніемъ*. Новое выраженіе *энергія*, которая математически опредѣляется, какъ половина произведенія, полученнаго изъ массы и квадрата скорости, есть только одна изъ формъ, въ которой можно отвлеченно выразить *интенсивную сторону движенія*, составляющую подлинную его реальность. Такъ какъ означенное выраженіе имѣетъ важное значеніе въ современномъ естествознаніи, то всего лучше этимъ выраженіемъ обозначается, въ чемъ именно состоитъ истинная реальность движенія, и указывается различіе движенія *форо-*

номическаго отъ *динамическаго*. Различеніе того и другаго движенія—признакъ современной новой науки. Все ученіе древности о движеніи въ сущности есть *форономическое*: по этому ученію пространственное движеніе состоитъ единственно въ перемѣнѣ мѣста и не имѣетъ вовсе интенсивнаго характера. Конечно, атомы Демокрита должны были имѣть возможность оказывать дѣйствіе; они отталкиваютъ другъ друга и чрезъ то производятъ круговоротъ мірообразованія. Но это дѣйствіе все же остается съ характеромъ *форономическаго* движенія, ибо состоитъ единственно въ перемѣщеніи субстанцій въ идеальномъ полѣ зрѣнія мысленно предполагаемаго при этомъ зрителя. Основаніемъ реальности служить субстанціальность атомовъ, которая мыслится неизмѣняемою, а не закономерность движенія. Движеніе атомовъ есть только перемѣщеніе пространственныхъ частицъ. Различіе наполненныхъ частей пространства отъ пустыхъ не въ томъ состоитъ, что первыя подвижны, а только въ томъ, что онѣ—*субстанции* (т. е., движеніе атомовъ, какъ не заключающее въ себѣ никакого свойства, кромѣ пространственности, которой не лишены и пустыя части пространства, не могло служить отличительнымъ признакомъ атомовъ, а только ихъ *самостоятельность* есть такой признакъ). Что движущееся тѣло различается отъ покоящагося еще чѣмъ-то другимъ, а не одною только *перемѣною положенія*, что въ немъ скрывается та *интенсивная реальность*, которая *чувственно воспринимается въ ощущеніи давленія* (Andrangs), до этого кажется не дошло научное сознаніе въ древности“.

„Пока движеніе представляется, какъ чисто *форономическое*, легко въ такомъ случаѣ можетъ быть разрушено понятіе движенія; стоитъ только оставить безъ вниманія теченіе времени, а вмѣсто того воспользоваться категоріей субстанціальности: *летящая стрѣла покоится въ каждомъ пунктѣ своего пути* (т. е., весь процессъ представляется раздѣленнымъ на отдѣльные самостоятельные моменты). *Форономическое* движеніе состоитъ въ томъ, что положеніе тѣла относительно положенія другихъ тѣлъ въ теченіи времени измѣняется, слѣдовательно заключаетъ въ себѣ теченіе времени; если отбросить теченіе времени и остановиться на опредѣленномъ пунктѣ времени, то

и понятіе движенія уничтожится. Кажется поэтому, что такое отвлеченіе вниманія отъ теченія времени недопустимо, а между тѣмъ это неизбежно. Ибо для того чтобы различныя находящіяся въ движеніи тѣла, атомы цѣлой системы, понять по ихъ взаимному отношенію, необходимо представлять ихъ всѣ *разомъ, въ одно и то же мновеніе*. Но въ это мгновеніе измѣнчивость исчезаетъ, наступаетъ твердое бытіе покоя, отъ движенія ничего не остается. Въ единичномъ моментѣ времени форономическое движеніе ничѣмъ не различается отъ покоя, если только не случится удержать въ мысли *стремленіе* (проявляемое движеніемъ). Между тѣмъ движимое тѣло, хотя бы взятое въ одномъ моментѣ времени, все же различается отъ покоящагося, именно отличіемъ его служить то, что составляетъ *реальность* движенія, которой не можетъ уничтожить отвлеченіе вниманія отъ времени. Реальность эта не содержится въ простомъ перемѣщеніи (форономія); она состоитъ въ *динамической днеспособности* тѣла, находящагося въ движеніи. Тѣло, задержанное вдругъ въ своемъ движеніи, различается существенно отъ тѣла, покоящагося не какимъ либо знакомъ, относящимся къ пространству и времени, не экстенсивною величиною, а величиною интенсивною, знакомъ которой служитъ *ощущеніе напряженности* такого тѣла. Дѣйствительное движеніе тѣла содержитъ въ себѣ не только перемѣну положенія, но и способность къ дѣйствию, содержитъ въ себѣ интенсивный моментъ, который какъ фактъ наблюденія познается¹⁾.

Главное значеніе здѣсь изложеннаго новаго понятія о движеніи заключается, по объясненію Лассвица, въ томъ, что движеніе форономическое представляется только состояніемъ тѣла, принадлежностью (акциденція) *субстанціи*, напротивъ движеніе, понимаемое какъ напряженіе, усиліе, имѣетъ характеръ самостоятельной *реальности*; субстанція, въ смыслѣ чего-то бездѣятельнаго, неподвижнаго, въ значеніи субстрата движенія, теперь, при новомъ понятіи о движеніи, оказывается излишней; дѣйствительность теперь понимается какъ непрерывно, въ безконечность продолжающаяся *измѣняемость*. Атомы

¹⁾ Geschichte der Atomistik, von Kurd Lasswitz. Zwet. Band. s. 3—7.

отрицаются; атомизмъ замѣняется корпускулярною теоріей, которая утверждаетъ безконечную дѣлимость всякой величины и потому всякую величину рассматриваетъ, какъ такую непрерывную интенсивность, которая заключаетъ въ себѣ для анализирующаго ее мышленія постепенное приближеніе къ безконечности, составляющей границу всего конечнаго. Форономическое движеніе необходимо предполагаетъ пространство и время, какъ свои существенныя условія, а потому съ мысленнымъ устраненіемъ этихъ условій и само исчезаетъ. Напротивъ движеніе, понимаемое въ смыслѣ усилія, напряженности непрерывно продолжающейся все еще продолжаетъ существовать, хотя бы представили его заключеннымъ въ одномъ безконечно маломъ мгновении и безъ всякаго перемѣщенія при задержаніи движущагося тѣла въ одномъ мѣстѣ. слѣдовательно, устраненіемъ теченія во времени и перемѣщенія въ пространствѣ, движеніе, какъ внутренняя интенсивность, не исчезаетъ. (Теряется только наглядность, видимость, но остается ощущеніе интенсивности и то, что съ необходимостію мыслится объ ней, т. е., нѣкоторыя математическія опредѣленія). Вотъ почему Лассвицъ говоритъ о движеніи какъ интенсивности, что оно есть та реальность, въ которой ощущеніе нераздѣльно соединено съ раціональными элементами опыта. Усиліе, напряженіе непосредственно ощущается, но какъ состояніе, отрѣшенное отъ условій пространства и времени, оно есть нѣчто только мыслимое, т. е., постигается только чрезъ отвлеченное мышленіе. „Посмотримъ на быстро вращающійся сплошной кругъ; не прибѣгая къ помощи внѣшнихъ средствъ наблюденія, на основаніи одного только зрительнаго впечатлѣнія, мы не могли бы различить, движется ли онъ или стоитъ на мѣстѣ, ибо здѣсь знакъ форономическаго движенія—перемѣна положенія—отсутствуетъ; только когда мы прикоснемся къ движущемуся кругу другимъ тѣломъ, мы замѣтимъ тогда энергію движенія. Нѣчто подобное тому, что это вращеніе равномерно круглаго тѣла дѣлаетъ для нашего глаза, производитъ отвлеченное мышленіе, уничтожая признакъ форономическаго движенія—перемѣну положенія во времени, такъ что движеніе болѣе не различается отъ покоя, въ случаѣ

если отсутствуетъ сознание скрывающейся въ движеніи реальности" (тамъ же).

Совершенно ясно, что понимаемая такимъ образомъ реальность движенія первѣе всего и совершенно непосредственно создается, какъ данная въ насъ самихъ, въ нашей *душевной жизни*, и отсюда именно заимствуются указанные ея признаки: независимость отъ пространства и времени и непрерывность, а равно безконечная дѣлимость, лучше сказать,—отсутствие простыхъ недопускающихъ дальнѣйшаго дѣленія единицъ (атомовъ) ¹⁾. „Каждое ощущеніе есть непрерывное цѣлое, читаемъ въ психологіи Джемса. „Сильное ощущеніе, говоритъ докторъ Мюнстербергъ,—не есть составное изъ слабыхъ, но скорѣе нѣчто совершенно новое и какъ бы несравнимое, такъ что искать измѣримой разницы между сильнымъ и слабымъ, звуковымъ, свѣтовымъ или термическимъ ощущеніемъ на первый взглядъ можетъ показаться также бессмысленнымъ, какъ пытаться опредѣлить математическую разницу между соленымъ и кислымъ, или между головною болью и зубною болью. Отсюда ясно слѣдующее: если въ болѣе сильномъ свѣтовомъ ощущеніи болѣе слабое не заключается, то непсихологично говорить, будто первое отличается отъ второго нѣкоторымъ *приростомъ*“. Дѣйствительно, наше ощущеніе яркочернаго цвѣта не есть ощущеніе красноватаго цвѣта съ придаткомъ еще красноватаго; это есть нѣчто качественно отличное отъ красноватаго, (величина интенсивная, а не экстенсивная). Точно также въ нашемъ ощущеніи свѣта электрической дуги не заключается свѣта множества дымящихся сальныхъ свѣчей. Каждое ощущеніе представляетъ само по себѣ нѣкоторую недѣлимую единицу, и рѣшительно нельзя видѣть ни какого яснаго смысла въ заявленіи, что ощущенія суть массы скомбинированныхъ

¹⁾ Нельзя сказать, чтобы въ древности, какъ это утверждаетъ Лассвицъ, не было вовсе понятія о движеніи, какъ энергіи часто интенсивной. Вѣдь и самые терминны—*потенція*, *энергія* принадлежатъ Аристотелю; не было только столь рѣшительнаго и сознательнаго перенесенія на внѣшнюю дѣйствительность психологическихъ свойствъ,—что называется *панпсихизмомъ*, какое мы видимъ въ новое время. Нельзя согласиться и съ тѣмъ, будто только въ древности необходимою формою мышленія является *субстанція*, а въ новое время будто бы эта категория замѣняется понятіемъ *измѣняемости* (*variabilitat*).

единицъ". Стр. 19 перев. Лаппина 1896 г. (Записки историко-филологическ. факультета Импер. Спб. университета). Если здѣсь ощущеніе называется единицею, то имѣется въ виду недѣлимость ощущенія, а вовсе не то, что ощущенія образуютъ простыя составныя части въ другихъ психическихъ состояніяхъ.

Итакъ понятіе о движеніи какъ интенсивной реальности, какъ о дѣйствіи внутренней силы, мы заимствуемъ изъ внутренняго опыта, гдѣ это понятіе имѣетъ собственное свое и первоначальное значеніе, а отсюда переносимъ на внѣшнюю дѣятельность, прилагая такое понятіе ко всякой перемѣнѣ.

Внутреннее состояніе силы, именно состояніе напряженности, не можетъ превратиться въ чисто внѣшнее дѣйствіе, каково перемѣщеніе, и наоборотъ внѣшнее положеніе не можетъ превратиться во внутреннее состояніе. На этомъ основаніи говорятъ, что при всякомъ взаимодействіи, когда повидимому состояніе одного предмета передается другому и слѣдовательно внутреннее состояніе переходитъ во внѣшнее дѣйствіе на самомъ дѣлѣ, вмѣсто такого превращенія внутренняго состоянія во внѣшнюю перемѣну положенія, происходитъ лишь *возбужденіе* къ дѣйствію силы, присущей данному предмету, возбужденіе, производимое воздѣйствіемъ на этотъ предметъ другаго предмета: сила на самомъ дѣлѣ не передается отъ одного предмета другому, а только дѣйствіемъ силы одного предмета возбуждается къ дѣйствію сила, присущая другому предмету: однимъ дѣйствіемъ вызывается отвѣтное дѣйствіе (реакція) или противодѣйствіе. Итакъ получается два противоположныхъ и расходящихся между собою воззрѣнія относительно движенія. По одному воззрѣнію, движеніе въ смыслѣ простого перемѣщенія, какъ перемѣна положенія, сообщается отъ одного тѣла другому чисто механически, посредствомъ толчка, давленія, словомъ чрезъ *материальное* дѣйствіе одного тѣла на другое, по другому же воззрѣнію, движеніе, какъ внутренняя интенсивная реальность, не можетъ переходить и сообщаться отъ одного тѣла къ другому, всегда оставаясь самостоятельною, самосуущею реальностію. Какимъ же образомъ принципъ сохраненія силы можетъ служить къ объединенію явленій матеріальнаго и духовнаго порядка, если самый этотъ принципъ неизбѣжно понимается въ противопо-

ложномъ смыслѣ, либо въ смыслѣ простого перемѣщенія, слѣд. внѣшнимъ образомъ,—матеріалистически, либо въ смыслѣ внутренней, интенсивной, въ себѣ пребывающей реальности, т. е., въ духѣ спиритуализма. Именно это свойство закона сохраненія энергіи, что онъ можетъ быть понимаемъ въ противоположномъ смыслѣ, и служить причиною того, что пытаются иногда возвести этотъ законъ на степень всеобъемлющаго принципа. Конечно, многіе ограничиваютъ законъ сохраненія силы явленіями природы,—внѣшней дѣйствительности, т. е., усваиваютъ ему частное значеніе, разумѣя въ этомъ случаѣ и потенциальную и кинетическую энергію просто какъ механическое движеніе (частицъ или всей массы тѣла), но есть и иные взгляды на значеніе закона сохраненія энергіи. Стремленіе примѣнить этотъ законъ къ изясненію психическихъ явленій исходитъ очевидно изъ того предположенія, что это законъ не частный, а всеобщій.

Такъ профессоръ философіи Н. Я. Гротъ въ своей статьѣ: *понятіе души и психической энергіи въ психологіи* (Вопр. фил. и псих. годъ VIII (1897 г.) кн. 37 (11)) старается доказать, что законъ сохраненія энергіи и въ психологіи долженъ быть приложимъ, не менѣе какъ и въ естествознаніи, изъ чего само собою слѣдуетъ, что названный законъ необходимо признавать общимъ основаніемъ сколько физическихъ, т. е., матеріальныхъ, столько же и психическихъ—т. е., духовныхъ явленій. Чѣмъ же можно оправдать такой взглядъ на законъ сохраненія энергіи послѣ того, что самый этотъ законъ, какъ выше показано, допускаетъ противоположное пониманіе его то въ смыслѣ матеріалистическомъ, то въ смыслѣ спиритуалистическомъ. Соображенія, приводимыя г. Гротомъ въ доказательство своего мнѣнія о приложимости названнаго закона въ психологіи, въ той же мѣрѣ какъ и въ естествознаніи, нельзя признать убѣдительными; они нисколько не достигаютъ своей цѣли, что и понятно въ виду сказаннаго выше о законѣ сохраненія энергіи. Самъ г. Гротъ сознается, что хотя теперь понятіе энергіи и употребляется многими учеными и философами въ отношеніи къ психическимъ явленіямъ, однако не иначе какъ съ разными оговорками и ограниченіями. Если, говорить онъ, *поя-*

тѣ психической энергіи и употребляется философами, то съ разными оговорками и какъ *что совершенно противоположное понятію физической энергіи*. Стр. 254.

Далѣе еще рѣшительнѣе сказано: „итакъ нѣкоторые физики и философы сходятся въ мысли, что между *физической* и настоящей *психической* энергіей нѣтъ ничего общаго, что законъ сохраненія энергіи неприменимъ къ анализу душевной жизни. Но г. Н. Я. Гроту такая мысль кажется совсѣмъ невѣрной, а ограниченія и оговорки, съ какими говорятъ о психической энергіи, ему очевидно представляются излишними. Послѣ бѣлаго обзрѣнія исторіи вопроса „о взаимодействіи между психическими и физическими факторами, или, какъ прежде говорили, между душою и тѣломъ, духомъ и матеріею“, онъ указываетъ слѣдующія черты въ современномъ состояніи этого вопроса „въ прежнюю метафизическую эпоху, говоритъ онъ, это взаимодействіе было *проблемой*, а теперь единодушно признается *фактомъ*. Прежде спрашивали себя: да существуетъ ли еще взаимодействие между духомъ и матеріею, душой и дѣломъ. Теорія *процессовъ двойнаго порядка* (прежде душу и тѣло признавали особыми субстанціями, а теперь подъ этими названіями разумѣютъ факты или явленія разныхъ порядковъ) не позволяетъ такъ ставить вопросъ: Внутреннее и внѣшнее--двѣ разныя области фактовъ (т. е. явленій) и даже опыта, но *тѣмъ важнѣе* опредѣлить соотношение, связь, взаимную зависимость того и другаго. Въ этой взаимной связи и зависимости принципиально уже никто не сомнѣвается: *взаимодействие сознанія и физической среды есть фактъ*“. Поэтому казалось бы, что теперешнія ученія объ этомъ взаимодействіи должны быть совсѣмъ иныя, отличныя вполнѣ отъ прежнихъ метафизическихъ ученій (матеріализмъ и спиритуализмъ) о томъ же предметѣ. Но оказывается, что и современныя ученія о взаимодействіи душевныхъ и тѣлесныхъ явленій не что иное въ сущности, какъ повторенія прежней метафизики. „Разница современныхъ ученій между собою, говоритъ г. Гротъ, вся сводится къ тому, что зависимость явленій обоюдо порядка признается обоюдною и соотношение *равноправнымъ* (параллелизмъ), или зависимость эта считается *односторонней* и отношеніе не рав-

нотранымъ, а именно: или 1) вся активность переносится въ міръ *внѣшній*, *физическій*, а сознание (міръ психическій) считается только пассивнымъ отраженіемъ физической жизни природы (эпифеноменизмъ) или 2) вся активность переносится въ міръ *внутренній*, *психическій*, а физическій міръ считается отображеніемъ духовнаго, т. е., представленіемъ духа (панпсихизмъ)⁴. Какъ будто эти ученія въ сущности не отрицаютъ взаимодѣйствія между душевными и тѣлесными явленіями. Гдѣ же тутъ признаніе этого взаимодѣйствія фактомъ неподлежащимъ сомнѣнію, а не проблемой? Взаимодѣйствія нѣтъ, коль скоро или только физическій міръ, или одинъ только міръ психическій признается дѣйствующимъ. Впрочемъ г. Гротъ—философъ признаетъ столь одностороннія толкованія взаимной связи психическаго и физическаго міра имѣющими такъ мало значенія, что, по его мнѣнію, наука можетъ съ ними не считаться. Выше сказано, что современныя ученія о взаимодѣйствіи между психическимъ и физическимъ сводятся единственно къ указаннымъ одностороннимъ толкованіямъ этого взаимодѣйствія, а затѣмъ къ удивленію мы узнаемъ, что наука можетъ пренебредить этими современными ученіями. Спрашивается, для кого же собственно взаимодѣйствіе между психическими и физическими явленіями есть фактъ неподлежащій сомнѣнію? „Вѣдь и теорія о параллелизмѣ душевныхъ и тѣлесныхъ явленій, которая очевидно одна признается заслуживающею вниманія, вовсе не новое ученіе и также отрицаетъ фактъ *взаимодѣйствія* (Спиноза). Наука должна считаться съ фактами, а фактами являются: съ одной стороны зависимость психическихъ процессовъ и явленій въ мірѣ и человѣкѣ отъ физиологическихъ и вообще физическихъ, и съ другой стороны: зависимость нѣкоторыхъ процессовъ въ средѣ и организмѣ отъ сознанія, отъ идей“. „Идеи суть силы“, перерабатывающія и организмъ человѣка, и міръ, среду, конечно „съ соблюденіемъ и безъ нарушенія“ законовъ сохраненія вещества и энергіи. Такъ думаютъ и современные философы, между которыми Альфредъ Фулье всего талантливѣе обобщилъ указанную сумму фактовъ (а выше всѣ ученія очевидно философскія современныя отвергнуты какъ неимѣющія никакого значенія; поэтому, надобно полагать, теперь разумѣ-

ются такіе философы, которые никакимъ ученіямъ не слѣдуютъ, а довольствуются лишь указаніемъ и обобщеніемъ фактовъ), такъ думаютъ и историки, и социологи, стремящіеся внести свѣтъ идей въ жизнь личностей и народовъ,—такъ должны думать и мыслящіе натуралисты, непрестанно перерабатывающіе окружающую природу и организмъ человѣка *по своимъ идеямъ... Непрерывное взаимодействие между эмпирически-данными факторами внутреннего, психического, и вѣшняго, физическаго, существованія несомнѣнно. Требуется его объяснить, объяснить научно, на почвѣ анализа процессовъ того и другого порядка, а не помощью туманныхъ метафизическихъ построений*... „Разъ признана постоянная связь и зависимость между процессами двоякаго порядка, то основнымъ научнымъ требованіемъ, для объясненій его, является отысканіе такого *общаго переходнаго понятія*, которое бы обнимало процессы того и другого рода и объединяло ихъ, какъ моменты или звенья одного и того же связнаго цѣлаго“.

По мнѣнію проф. Грота, такимъ понятіемъ можетъ служить понятіе энергіи и законъ сохраненія энергіи. „Вѣдь понятіе энергіи, говоритъ онъ, очень общее и отвлеченное понятіе. Если мы говоримъ теперь о *физическихъ* энергіяхъ, то потому, что гораздо ранѣе привыкли говорить о *психической* энергіи, и самое основное понятіе „энергіи“ безъ сомнѣнія *взято изъ области психологическаго опыта* (внутренняго опыта нашей жизни, работы, усилій и напряженія)“ стр. 265.

Существуетъ энергія психическая и есть также физическая энергія разныхъ видовъ. Чтобы возможно было примѣненіе закона сохраненія энергіи и къ той и къ другой энергіи, для этого необходимо допустить взаимную ихъ превратимость одной въ другую. Это именно и утверждаетъ проф. Гротъ. „Мы допускаемъ, говоритъ онъ, превращенія психической энергіи во всѣ другія формы энергіи природы—въ энергію первую, химическую, электрическую, термическую и двигательную, какъ и этихъ послѣднихъ въ психическую“... На какомъ же основаніи дѣлается такое допущеніе. Такое допущеніе тѣмъ болѣе возбуждаетъ недоумѣніе, что, какъ это признаетъ и самъ г. Гротъ, самое понятіе объ энергіи заимствовано изъ внутрен-

наго опыта и есть понятіе, имѣющее характеръ психологическій. Какъ это ни странно, но должно сознаться, что г. проф. Гротъ довольствуется для оправданія означенной своей гипотезы основаніями самыми *ненаучными*. Онъ съ пренебреженіемъ отбрасываетъ философскія ученія, признающія лишь одностороннюю зависимость между явленіями психическими и физическими—какъ ученія *ненаучныя*. А можно ли признать научнымъ аргументъ, который состоитъ въ простомъ указаніи на общеупотребительныя и ходячія выраженія? „Мы постоянно говоримъ о психической или душевной энергіи и работѣ людей, говоримъ, что душевная энергія у человѣка ослабѣла или возросла“. Что психическая энергія, говоря вообще, подлежитъ *количественной оцѣнкѣ*, эта истина представляется г. проф. Гроту безспорною. Мы уже указывали на то, говорить онъ, что *популярное сознаніе*, въ сужденіяхъ о различной душевной энергіи личностей, давно признало возможность такой количественной оцѣнки,—какъ всей душевной энергіи человѣка въ ея совокупности,—такъ и отдѣльных частныхъ ея формъ. Во всѣхъ сужденіяхъ нашихъ о душевныхъ качествахъ людей подразумѣвается сама собою такая количественная оцѣнка: въ этомъ смыслѣ мы говоримъ о большихъ или меньшихъ способностяхъ людей, о ихъ талантливости, даровитости, геніальности“... Нужно ли говорить, что подобныя выраженія имѣютъ не точный, буквальный, а только метафорическій смыслъ: никто не думаетъ, что можно измѣрять умственные способности по вѣсу, (пуды, фунты) или по величинѣ въ длину, ширину, глубину (а бываютъ вѣдь умы тяжелые, легкіе, глубокіе и широкіе). Само собою разумѣется, сознается проф. Гротъ, что отъ возможности общей количественной оцѣнки еще далеко до точнаго измѣренія“. Но онъ не отчаивается и увѣренъ, что дойдутъ и до этого. „И общее популярное сознаніе всегда искало *математическихъ* и *физическихъ* мѣръ для этой оцѣнки: самымъ нагляднымъ образчикомъ этого исканія является изобрѣтеніе бальной системы для оцѣнки умственныхъ способностей“. Всякому извѣстно, какою точностью обладаетъ эта система измѣренія: кого только ни обмѣривали и ни обвѣшивали при помощи этой удивительной системы. „Задача (бо-

лѣе точнаго, уже строго научнаго, а не популярнаго) измѣренія психической энергіи отчасти поставлена психофизикой уже около 50 лѣтъ тому назадъ, и всѣ работы Вебера, Фехнера, Вундта, вся современная экспериментальная психологія есть не что иное, какъ рядъ попытокъ измѣренія психической энергіи“. О точности этого измѣренія можно судить по тому, что по выводу одного изслѣдователя оказалось нужнымъ большее количество времени для того, чтобы ощутить разницу между двумя впечатлѣніями, а по выводу другого изслѣдователя напротивъ для узнанія сходства впечатлѣній нужно больше времени. Притомъ неизвѣстно, что въ настоящемъ случаѣ измѣряется, дѣйствительно ли самыя ощущенія, ихъ скорость, постепенность ихъ возрастанія (о возрастаніи ощущеній припомнимъ приведенное выше замѣчаніе психолога Джемса), или же острота вниманія, навыкъ подмѣчать малыя разности ощущеній?

Важнѣе конечно вопросъ не о количественномъ опредѣленіи психической энергіи, а о превратимости таковой въ энергію физическую, и обратно. И этотъ важнѣйшій вопросъ рѣшается на основаніи фактовъ общеизвѣстныхъ, но должно полагать, недостаточно оцѣненныхъ въ отношеніи ихъ важнаго значенія для рѣшенія названнаго вопроса. „Откуда вновь берутся исчерпанныя психическія силы? Изъ организма, даже изъ среды, путемъ питанія и дыханія, а также отъ дѣйствія свѣта, теплоты, электричества и даже отъ механическихъ толчковъ... Необходимо однако замѣтить, что чрезъ питаніе и дыханіе не вещества превращаются въ силы духовныя, а физическія энергіи веществъ сложнымъ фізіологическимъ процессомъ превращаются въ нервно-мозговья и, уже чрезъ ихъ посредство, въ психическія энергіи: восстановление нервныхъ тканей есть восстановление ихъ энергій, а эти энергіи превращаются въ психическія. Еще нагляднѣе совершается превращеніе физическихъ энергій въ психическія, чрезъ посредство нервныхъ, при дѣйствіи на организмъ свѣта, теплоты, электричества. Въ темную сырую погоду душевная дѣятельность человѣка подавлена, настроеніе мрачно и уныло... Яркое солнце, яркое освѣщеніе театральнаго или бальнаго зала повышаютъ тонъ всей психической дѣятельности...

Подобно тому какъ всѣ *физическія* энергіи непрерывно переходятъ чрезъ посредство нашего организма въ *психическія*, обновляя ихъ, такъ и обратно *психическія* истощаются при переходѣ въ *физическія*. Мы уже не говоримъ о томъ, что вся психическая работа выражается въ концѣ концовъ въ физическихъ, мышечныхъ движеніяхъ и дѣятельности, которыя въ свою очередь многообразно приводятъ въ движеніе физическія тѣла въ окружающей средѣ: психическая работа есть непрерывное преодоленіе сопротивленій физиологическихъ тканей и передача имъ энергій, чѣмъ и объясняется всякое душевное утомленіе и истощеніе душевныхъ силъ“...

Не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что изъ всѣхъ энергій природы,—психическая энергія свойственная человѣку есть самая цѣнная. Было бы недурно, если бы менѣе цѣнныя энергіи физическія стали искусственно превращать въ болѣе цѣнную психическую энергію. Непонятно только, почему это, несмотря на превратимость физическихъ энергій въ психическую, количественный балансъ послѣдней остается болѣе или менѣе постояннымъ въ каждой личности. „То, что мы называемъ личностію, постоянствомъ характера (Шопенгауеръ), темперамента, типа, конечно остается болѣе или менѣе стойкимъ только количественно (только количественно!—вѣдь эта же сторона именно и важна въ настоящемъ случаѣ) и въ самыхъ общихъ качественныхъ отношеніяхъ, а въ частностяхъ и подробностяхъ происходятъ постоянныя превращенія однихъ формъ психической энергіи въ другія при чемъ общая ихъ сумма стремится удержаться въ извѣстномъ равновѣсіи“, стр. 291. Итакъ здѣсь уже рѣчь о превращеніи психическихъ энергій между собою, а не о превращеніи ихъ въ физическія и обратно—послѣднихъ въ первыя,—но это уже другое дѣло.

Въ заключеніи г. проф. Гротъ разъясняетъ, что нельзя понимать энергію, какъ самостоятельную реальность, что подъ названіемъ энергіи, должно разумѣть способность неизвѣстнаго дѣателя къ работѣ. Способность къ работѣ—это энергія потенціальная, а самая работа—кинетическая энергія, т. е., вообще состоитъ въ движеніи. Самые дѣатели, т. е., источники энергіи намъ неизвѣстны; мы не знаемъ что такое эти дѣатели

—матеріальныя атомы, или психическія монады ¹⁾). Пусть такъ; мы этого не знаемъ и знать не можемъ. Но уже много значить и то, если мы можемъ убѣдиться въ однородности всѣхъ существующихъ въ мірѣ дѣятелей; а такое убѣжденіе само собою получается, если допустить, а тѣмъ болѣе если доказано, что всѣ энергіи безъ различія превратимы одна въ другую. Мы знаемъ, что теплота превращается въ механическую работу, и обратно механическая работа, т. е., движеніе превращается въ теплоту; отсюда мы заключаемъ, что и теплота также есть движеніе. Равно, если бы было доказано, что психическая энергія превратима въ энергію физическую, то это означало бы, что и психическая энергія также есть не что иное, какъ движеніе и что дѣятели психическихъ энергій должны быть однородны съ дѣятелями энергій физическихъ. Но вотъ именно этого то и нельзя доказать, и еще ни кѣмъ не доказано. Мало того: какъ выше показано, и самая энергія, именно то, что для насъ познаваемо,—повимается въ смыслѣ противоположномъ,—то въ смыслѣ механическаго движенія, состоящаго въ перемѣщеніи тѣла и переходящаго отъ одного тѣла на другое, то въ смыслѣ интенсивности, внутренней напряженности, которая не можетъ сообщаться другому и переходить на что либо другое, оставаясь всегда состояніемъ внутреннимъ. Для иллюстраціи этого послѣдняго замѣчанія о различномъ пониманіи энергіи интересно сравнить только что изложенное разсужденіе проф. Грота о превратимости психической энергіи въ физическія и обратно, слѣдующій выводъ, также относящійся къ вопросу объ энергіи,—къ которому пришелъ г. проф. Харьковскаго университета Ив. Скворцовъ.

Въ области положительной (естествознанія) науки, говоритъ этотъ ученый, можно различить въ настоящее время три главныхъ основныхъ воззрѣнія—*матеріалистическое, механическое и динамическое*. Общимъ во всѣхъ этихъ воззрѣніяхъ является очевидно дѣйствіе, а различіе ихъ заключается въ отношеніяхъ къ его причинѣ. По матеріалистическому воззрѣнію, сама матерія съ неразрывно связанной съ нею силой представляетъ

¹⁾ См. Вопросы филос. и псих. годъ VIII (1897) кн. 39 (IV) стр. 804 и далѣе.

причину всѣхъ дѣйствій. По воззрѣнію механическому, сила или энергія всегда приспособляется къ механическимъ условіямъ существованія матеріи, какъ мастеръ приспособляется къ свойствамъ своего орудія и обрабатываемаго матеріала. Воззрѣніе же динамическое въ основу всякаго дѣйствія кладетъ самую силу и проявленіе ея въ матеріальной формѣ разсматриваетъ лишь, какъ частный случай болѣе общаго существованія, предполагая, что приспособляется не сила къ матеріи, а матерія къ силѣ, т. е., что не матерія, а сила имѣетъ опредѣляющее во всѣхъ проявленіяхъ „существованія“ рѣшеніе. Въ настоящее время господствующимъ нужно признать, говоритъ авторъ, воззрѣніе механическое, которое занимаетъ какъ бы средину между двумя другими. Но будущее, по его мнѣнію, принадлежитъ воззрѣнію динамическому. „Многихъ, проникнутыхъ матеріалистическими и механическими взглядами, пугаетъ, такъ сказать, метафизическая закваска динамическаго міровоззрѣнія. Что такое сила или энергія? Мыслима ли она сама по себѣ, безъ матеріи? Но вѣдь и матеріалистамъ можно задать подобные же вопросы: что такое матерія? откуда она? Мыслима ли она безъ проявленія силы? И механистовъ можно спросить—что такое дѣйствіе? откуда оно? Мыслимо ли оно само по себѣ, или хотя бы съ недѣятельнымъ самимъ по себѣ механизмомъ? Это механисты ввели терминъ „энергія“ вмѣсто термина „сила“, видя въ послѣднемъ нѣчто метафизическое, могущее быть примѣняемымъ и къ неясно механическимъ дѣйствіямъ“.

По мнѣнію автора статьи, изъ которой взяты сейчасъ приведенные выдержки, только динамическое воззрѣніе можно признать строгимъ *монизмомъ*. Ибо это воззрѣніе предполагаетъ бытіе единой основной силы, которая, для произведенія всѣхъ своихъ видоизмѣненій и для своихъ превращеній, общими формами которыхъ служатъ два вида энергіи—потенціальная энергія (по терминологіи автора *энергія состоянія*) и энергія кинетическая (по автору *энергія дѣйствія*) не нуждается ни въ какомъ постороннемъ началѣ. Основываясь на такомъ понятіи о первичномъ началѣ бытія, какъ силѣ, которая дѣйствуетъ изъ самой себя, не нуждаясь для этого ни въ какомъ внѣшнемъ возбужденіи ея дѣятельности,

авторъ приходитъ къ заключенію, что и въ томъ случаѣ, когда обыкновенно происхожденіе данной энергіи въ ея разнообразныхъ явленіяхъ относятъ къ внѣшнему для нея источнику, на самомъ дѣлѣ должно понимать этотъ процессъ, какъ внутренній, именно какъ такой процессъ, который не переходитъ отъ одного предмета на другой, а исходитъ изъ того самаго предмета, которому свойственъ. „Съ точки зрѣнія механизма, говоритъ г. проф. Скворцовъ, вполне, понятно и естественно то общепринятое мнѣніе, что для возбужденія на землѣ разнаго рода дѣйствій необходима энергія, или сила, происходящая *извне*, отъ солнца, въ формѣ свѣта, теплоты, химизма. Человѣкъ получаетъ необходимую для энергіи силу изъ пищи, а вся земля получаетъ ее въ чистомъ видѣ отъ солнца. Все это, конечно, вполне понятно, и, поэтому, сказать, что солнце прямо, непосредственно не согрѣваетъ и не освѣщаетъ земли, значитъ сказать полнѣйшую нелѣпость, даже прямо безуміе. А между тѣмъ въ этомъ безуміи, можетъ быть, и заключается настоящая правда, какъ въ ученіи Коперника о движеніи земли вокругъ солнца, а не наоборотъ. Динамизмъ можетъ именно допустить, что солнце представляетъ для земли не источникъ энергіи, идущей отъ него въ извѣстныхъ опредѣленныхъ формахъ, приводящей въ движеніе какъ бы мертвый матеріалъ, а лишь *возбужденіе энергіи, присущей самой землѣ*, но легко приходящей въ извѣстное состояніе динамическаго равновѣсія. Выводя своимъ *вліяніемъ*, своей „индукціей“ присущую землѣ энергію изъ этого состоянія равновѣсія, солнце вызываетъ дѣятельное стремленіе къ обратному его достиженію. Выражаясь современнымъ научнымъ языкомъ, можно сказать, что солнце производитъ на землѣ только разность потенціаловъ энергіи въ различныхъ ея мѣстахъ, въ различныхъ составляющихъ ее веществахъ—воздухѣ, водѣ, сушѣ, на поверхности и различныхъ глубинахъ“. Научное обозрѣніе 1897 г. № 9 сентябрь. Солнце, земля и электричество (Глава изъ новой теоріи мірозданія), стр. 13—16.

Не странно ли, что *естествоиспытатель* г. Скворцовъ затрудняется допустить механическій переходъ энергіи между предметами однородными, каковы міровыя тѣла, а въ то же время

г. психологъ и философъ Н. Я. Гротъ ни мало не затрудняетъ допустить переходъ энергіи между столь разнородными предметами, какъ тѣло и душа? Дѣло очевидно заключается въ томъ, что хотя господствующая теперь въ наукѣ динамическая теорія смотритъ на силу или энергію какъ на всеобщій и основной принципъ бытія, но самый этотъ принципъ понимается въ смыслѣ противоположномъ, именно то въ смыслѣ материалистическомъ,—какъ начало дѣйствующее, такъ сказать, извнѣ и дѣйствіе котораго распространяется внѣшнимъ образомъ (механически), то въ смыслѣ спиритуалистическомъ, какъ начало, дѣйствующее изнутри и ничему не сообщающееся внѣшнимъ образомъ, а лишь возбуждающее во всемъ внутреннее дѣйствіе. Поэтому едва ли понятіе силы или энергіи можетъ быть признано въ качествѣ основнаго и всеобщаго начала, далѣе котораго мысль, анализирующая явленія дѣйствительности, не могла бы восходить, ибо и при этомъ понятіи все же противоположность явленій матеріальныхъ и духовныхъ оказывается, такъ сказать, непобѣжденною, неприведенною къ единству, напрогивъ, и самое понятіе силы или энергіи неминуемо подпадаетъ подъ эту противоположность и подчиняется ей. Въ этомъ конечно заключается разгадка того, что многіе изъ современныхъ ученыхъ и философовъ, не довольствуясь закономъ сохраненія энергіи, рядомъ съ этимъ принципомъ, указываютъ другой, по-видимому, важнѣйшій и имѣющій болѣе общее значеніе. Это законъ причинности.

П. Липницкій.

(Окончаніе будетъ).

ФИЛОСОФСКАЯ ОСНОВА ЭВОЛЮЦИИ.

(Продолженіе *).

Г Л А В А IX.

Биологическій детерминизмъ въ отношеніи къ Спенсеріанизму.

Эволюція, какъ мы видѣли, складается изъ двухъ основныхъ факторовъ: эти факторы суть, съ одной стороны, духъ, матерія, движеніе и сила, съ другой—детерминація духа, матеріи, движенія и силы. Оба эти фактора, будучи неизмѣнно соединены другъ съ другомъ, тѣмъ не менѣе остаются различны по существу. Второй изъ нихъ всего важнѣе, потому что именно съ нимъ главнымъ образомъ связанъ процессъ эволюціи.

Такъ какъ оба фактора дѣйствуютъ параллельно во всѣхъ явленіяхъ, то вмѣсто того, чтобы говорить: первый и второй, можетъ быть будетъ лучше называть ихъ правымъ и лѣвымъ. И такъ какъ детерминація есть важнѣйшій факторъ, то я назову его правымъ.

Прежде чѣмъ мы приступимъ къ разсмотрѣнію того вліянія, которое имѣютъ эти факторы на эволюціонный процессъ, полезно будетъ ознакомиться съ одной или двумя руководящими теоріями относительно основныхъ принциповъ эволюціи. Какъ я имѣлъ случай упомянуть въ первой главѣ, невниманіе къ правому фактору составляетъ главный недостатокъ большинства этихъ теорій. Остановимся прежде всего на теоріи Герберта Спенсера, какъ на самомъ полномъ выраженіи лѣваго фактора.

Спенсеръ разсматриваетъ міръ, какъ условное проявленіе

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 4.

абсолютной силы, силы намъ совершенно неизвѣстной, безусловной реальности безъ начала и конца. Такимъ образомъ, въ системѣ Спенсера есть абсолютное позади явленій, дѣйствительное позади кажущагося.

По воззрѣнію Спенсера, всѣ научныя понятія, каковы матерія, движенія, сила, время, пространство, въ концѣ концовъ покоятся на необъяснимомъ. Они являются представителями реальностей, которыхъ мы не можемъ постигнуть. На силу Спенсеръ смотритъ, какъ на основной и послѣдній элементъ. „Хотя пространство, время, матерія и движеніе, говоритъ онъ, суть повидимому одинаково необходимые факты мысли, однако психологическій анализъ показываетъ, что всѣ они образованы изъ эмпирическихъ воспріятій силы или абстротированы отъ нихъ“ ¹⁾. Матерія и движеніе, насколько они намъ извѣстны, суть проявленія силы при различныхъ условіяхъ. „Всѣ остальные формы сознанія можно вывести изъ эмпирическихъ воспріятій силы; но воспріятія силы не выводимы ни изъ чего другого“ ²⁾. Сила, какъ мы знаемъ ее на опытѣ, есть, по мнѣнію Спенсера, условное дѣйствіе безусловной причины, условная реальность, указывающая намъ на абсолютную реальность, изъ которой она непосредственно вытекаетъ.

Сохраненіе силы. Сохраненіе или постоянство силы есть основной принципъ Спенсера, краеугольный камень всей его системы. Сила,—постоянство которой онъ утверждаетъ, есть абсолютная сила, неясно сознаваемая нами въ качествѣ необходимаго коррелята эмпирически извѣстныхъ намъ силъ. „Единственная истина, говоритъ Спенсеръ, которая выходитъ за предѣлы опыта, такъ какъ она составляетъ его основу, есть постоянство силы. Будучи основой опыта, эта истина должна быть основой и всякаго научнаго построенія опытовъ. Къ ней приводитъ насъ окончательный анализъ, и на ней же долженъ быть основанъ рациональный синтезъ“ ³⁾.

¹⁾ *First Principles*, § 50.

²⁾ *Ibid.* Этого, конечно, не можетъ быть, потому что самое понятіе силы возникло по аналогіи съ сознательнымъ усиліемъ воли. Не будь воли, мы не могли бы имѣть никакихъ „эмпирическихъ воспріятій силы“. Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія психологическаго анализа сила не можетъ быть послѣднимъ элементомъ. Впрочемъ, эта подробность не имѣетъ прямого отношенія къ нашему вопросу.

³⁾ *First Principles*, § 62.

Можно-ли объяснить эволюцію изъ этого принципа? „Эволюція, говоритъ Спенсеръ, есть интеграція матеріи и соединенное съ нею разсѣяніе движенія, во время которыхъ матерія переходитъ отъ неопредѣленной, безсвязной однородности къ опредѣленной связной разнородности, а сохраняющееся въ скрытомъ видѣ движеніе подвергается параллельному преобразованію“ ¹⁾. Эта формула, по моему мнѣнію, есть точное опредѣленіе эволюціи, *какова она есть* въ дѣйствительности. Но вопросъ въ томъ, можетъ-ли основной принципъ Спенсера объяснить намъ, *какимъ образомъ произошелъ* эволюціонный процессъ?

Тотъ же вопросъ задаетъ себѣ самъ Спенсеръ въ своихъ „Первыхъ началахъ“. Въ главѣ „объясненіе эволюціи“ онъ спрашиваетъ: „Можемъ ли мы опредѣлить, *почему* таковъ ходъ трансформациі? Можемъ ли мы найти какой нибудь всеобъемлющій принципъ, лежащій въ основѣ этого всеобъемлющаго процесса? Можно ли свести разсмотрѣнныя въ предшествующихъ четырехъ главахъ индукціи къ дедукціямъ?“ „Если намъ не удастся, прибавляетъ онъ, найти *раціональную основу* этой всеобщей метаморфозы, то мы, очевидно, не можемъ достигнуть того вполне объединеннаго знанія, которое составляетъ философію“ ²⁾.

Итакъ, продолжаетъ Спенсеръ, наша задача заключается въ томъ, чтобы объяснить явленія эволюціи синтетическимъ путемъ. Исходя изъ установленнаго основного принципа, мы должны показать, что процессъ трансформациі во всѣхъ возможныхъ видахъ существующаго не можетъ быть инымъ, чѣмъ описанный нами выше. Нужно показать, что новое распредѣленіе матеріи и движенія должно вездѣ идти тѣми-же путями и вести къ тѣмъ же результатамъ, какіе мы наблюдаемъ въ небесныхъ тѣлахъ, организмахъ, обществахъ. Наконецъ, нужно показать, что эта универсальность процесса обусловливается тѣми же самыми необходимыми законами, которые опредѣляютъ каждое прошѣйшее движеніе, совершающееся предъ нашими глазами, вплоть до паденія брошеннаго камня или періодическаго колебанія фортепьянной струны. Другими словами, явленія эволюціи нужно

¹⁾ Ibid. § 145.

²⁾ Ibid. § 146.

вывести изъ принципа постоянства силы. Какъ я уже сказалъ, къ этому принципу ведетъ насъ окончательный анализъ, и на немъ-же долженъ быть основанъ раціональный синтезъ. Если онъ есть высшая истина, которая выходитъ за предѣлы опыта и лежитъ въ его основѣ, если такимъ образомъ онъ даетъ общую основу, на которой утверждаются самыя широкія обобщенія, то данныя обобщенія нужно объединить, сведя ихъ къ этой общей основѣ¹⁾.

Теперь я разсмотрю нѣсколько подробнѣе тѣ данныя, на основаніи которыхъ Спенсеръ заключаетъ, что процессъ эволюціи можно вывести изъ принципа постоянства силы. Факторы этого процесса онъ обсуждаетъ въ главахъ VIII, IX и X своихъ „Первыхъ началъ“. Эти факторы суть превращеніе и эквивалентность силъ, направленіе движенія по линіи наименьшаго сопротивленія и ритмическій характеръ всякаго движенія. Затѣмъ въ главахъ XIX, XX и XXI онъ разсматриваетъ эти факторы въ ихъ взаимодействіи, съ цѣлью „объединить общія черты эволюціи, показавъ, что если дано постоянство силы, то новое распредѣленіе матеріи и движенія необходимо происходитъ такимъ образомъ, чтобы онъ могли изъ него возникнуть“. Въ этой объединенной формѣ факторы эволюціи суть „неустойчивость однороднаго“, „умноженіе дѣйствій“ и „сегрегация“.

Мнѣ кажется, что Спенсеръ находится на совершенно ложномъ пути. Онъ, повидимому, никогда не принималъ въ дѣйствительное соображеніе той великой истины, что эволюція является результатомъ не силы, а направленія, въ которомъ *опредѣляется* и регулируется эта сила, что въ процессѣ эволюціи сила ничего не объясняетъ, а детерминація объясняетъ все. Сила не можетъ опредѣлять силы и не проливаетъ ни малѣйшаго свѣта на то, какимъ образомъ происходитъ ея опредѣленіе. Вопросъ въ концѣ концовъ нисколько не уяснится, если мы скажемъ, что сила „сохраняется постоянно“; потому что, если сила не можетъ ничего опредѣлять, то постоянство не сдѣлаетъ ее болѣе способною на это.

¹⁾ Ibid. § 147.

Превращеніе и эквивалентность силъ. Если признается абсолютно истинной, что общая сумма энергіи во вселенной всегда остается одна и та же, что эта сумма не можетъ ни увеличиться, ни уменьшиться, что энергія, исчезающая въ одной формѣ, неизбѣжно является въ равномъ количествѣ въ другой, тогда само собою очевидно, что эквивалентность силъ необходимо слѣдуетъ изъ принципа сохраненія силы. На этомъ пунктѣ мы не имѣемъ нужды болѣе останавливаться. Вопросъ, который мы должны рассмотреть, состоитъ въ томъ, объясняетъ ли законъ сохраненія силы превращеніе силъ? Вытекаетъ ли превращеніе силы изъ ея постоянства? Конечно, нѣтъ. Превращеніе силы обуславливается не самою силой, а тѣмъ примѣненіемъ, которымъ опредѣляются ея свойства. Характеръ той или иной формы энергіи всецѣло зависитъ отъ ея детерминаціи. Вѣроятно, *всѣ энергіи или силы природы по существу одинаковы и различаются только по своему опредѣленію.* Два вещества, положимъ, кислородъ и водородъ, химически соединяются и въ результатъ получается теплота. Энергія въ формѣ химическаго соединенія здѣсь превращается въ энергію въ формѣ теплоты. Смыслъ этой метаморфозы состоитъ не въ томъ, что химическая энергія уничтожается, а теплота затѣмъ создается. Энергія, являющаяся теперь въ видѣ теплоты, та же самая, которая раньше существовала въ химическомъ соединеніи; она только измѣнила свою форму,—т. е., получила новое опредѣленіе.

Положимъ, что теплота примѣняется къ тому, чтобы приводить въ движеніе машину и исполнять какую нибудь механическую работу, напримѣръ поднимать тяжесть. То, что было теплотой, превращается здѣсь въ механическую энергію (движеніе); а механическая энергія, потенциально накапливающаяся въ видѣ исполненной работы, есть та же, которая ранѣе была химической энергіей, а потомъ теплотой. То-же самое можно сказать и о какомъ угодно количествѣ превращеній. Химическое соединеніе будетъ производить электрическій токъ; электрическій токъ произведетъ магнетизмъ; магнетизмъ произведетъ движеніе машины; а машина будетъ производить теплоту или исполнять работу. Здѣсь мы имѣемъ случай послѣдовательнаго превращенія энергіи въ пять или шесть различныхъ формъ. Когда соединяются

частицы матеріи, мы называемъ энергію химической; когда производится электрическій токъ, мы называемъ ее электрической; когда производится магнетизмъ, мы называемъ энергію магнетической, когда приводится въ движеніе машина, мы называемъ энергію механической, и т. д. Во всѣхъ этихъ формахъ энергія одна и та-же. Единственное различіе между химической, электрической, магнетической и тепловой энергіей состоитъ только въ способѣ дѣйствія. Другими словами, это различіе заключается не въ силѣ или энергіи самой по себѣ, а въ ея *детерминаціяхъ*. Если мы будемъ разсматривать теплоту, свѣтъ, электричество, магнетизмъ, химическіе процессы и пр., только какъ разные виды движенія,—что въ дѣйствительности, вѣроятно, такъ и есть,—тогда разница между химическимъ дѣйствіемъ и теплотой, между теплотой и электричествомъ, между электричествомъ и магнетизмомъ, между магнетизмомъ и механическимъ движеніемъ, и пр., всецѣло будетъ зависѣть отъ *причины, опредѣляющей движеніе*. Разница заключается не въ простомъ обнаруженіи силы, а въ томъ *способѣ*, какимъ она обнаруживается.

Итакъ все дѣло въ детерминаціи силы. Но, какъ мы видѣли, детерминація силы абсолютно необъяснима самою силой. Сила не можетъ давать свѣта; чтобы объяснить феноменъ свѣта, вы должны пойти дальше нея. Все, что можетъ дать сила, это—движеніе или энергію, и вы не получите ничего большего, если прибавите къ ней понятіе постоянства. Поэтому, сколько бы ни приводилъ Спенсеръ примѣровъ превращенія силы изъ одной формы въ другую, онъ можетъ объяснить ихъ только тогда, когда оставитъ лѣвый факторъ и обратится къ правому. Новыя детерминаціи силъ создающія эти превращенія съ его точки зрѣнія совершенно не понятны: онѣ не выводимы ни изъ силы, ни изъ сохраненія силы, ни изъ чего-нибудь другого подобнаго.

Направленіе движенія.—„Тамъ, гдѣ играютъ роль, или, лучше сказать, принимаются въ расчетъ, только притягательныя силы,—говоритъ Спенсеръ,—движеніе происходитъ въ направленіи ихъ равнодѣйствующей, которую въ извѣстномъ смыслѣ можно назвать линіей наибольшаго притяженія. Тамъ, гдѣ дѣй-

ствуютъ, или, лучше сказать, принимаются въ расчетъ, только отталкивающія силы, движеніе совершается такъ же вдоль равнодѣйствующей, которая въ этомъ случаѣ обыкновенно извѣстна подъ именемъ линіи наименьшаго сопротивленія. Наконецъ, тамъ, гдѣ дѣйствуютъ или принимаются въ расчетъ и притягательныя, и отталкивающія силы, движеніе происходитъ вдоль равнодѣйствующей всѣхъ притяженій и отталкиваній. Строго говоря, только это послѣднее отношеніе и есть единственный законъ, такъ—какъ предполагается, что вездѣ находятся въ дѣйстви обѣ силы“¹⁾. „Въ чемъ-же заключается,—спрашиваетъ Спенсеръ,—наше высшее доказательство этой общей истины? Должны ли мы считать ее простымъ эмпирическимъ обобщеніемъ, или можно утверждать, что она есть выводъ изъ какой-нибудь другой еще болѣе глубокой истины? Читатель самъ угадаетъ отвѣтъ. Мы найдемъ, что ее можно вывести изъ того факта сознанія, который составляетъ основу всякой науки“,—т. е., разумѣется, изъ закона сохраненія силы.

„Допустимъ, что нѣсколько притягательныхъ силъ дѣйствуютъ въ различныхъ направленіяхъ на данное тѣло. При помощи правила, извѣстнаго у математиковъ подъ именемъ параллелограмма силъ, можно найти для какихъ нибудь двухъ изъ этихъ силъ одну такой величины и направленія, что она была бы способна производить на тѣло совершенно одинаковое дѣйствіе“. И затѣмъ Спенсеръ показываетъ, что діагональ въ параллелограммѣ силъ представляетъ такую силу, которая по величинѣ и направленію эквивалентна двумъ составнымъ²⁾.

Однако, эта эквивалентность есть, кажется, почти и все, что можно логически вывести здѣсь изъ закона сохраненія силы. Правда, Спенсеръ очень подробно выясняетъ тѣ слѣдствія, которыя необходимо вытекаютъ изъ направленія силъ; но едва ли хотя-бы одно изъ этихъ слѣдствій было результатомъ самой силы или сохраненія силы. Всѣ они обуславливаются не силой, а ея детерминаціей.

Спенсеръ совершенно правъ, когда говоритъ, что отрицать направленіе движенія вдоль линіи наибольшаго притяженія

¹⁾ *First Principles*, § 75.

²⁾ *Ibid.* § 81.

или наименьшаго сопротивленія значило бы отрицать законъ сохраненія силы. Но этого никто и не думаетъ отрицать. Здѣсь вопросъ въ томъ, можно ли объяснить направленіе движенія исключительно сохраненіемъ силы? Конечно нѣтъ, потому что детерминація силы не вытекаетъ ни изъ самой силы, ни изъ ея сохраненія. Все, что можно объяснить силой, это—простое движеніе или актуальную энергію. Припомнимъ, что было сказано о параллелограммѣ силъ въ одной изъ предшествующихъ главъ. *Величина и направленіе* равнодѣйствующей,—говорилъ я,—безъ сомнѣнія, зависятъ отъ *величины и направленія* составныхъ силъ. Но это значить ни болѣе ни менѣе, какъ то, что *детерминація* первой обуславливается *детерминаціей* послѣднихъ. Вѣдь, величина и направленіе не суть силы, а извѣстныя опредѣленія силъ. Величина, это—*опредѣленное количество*; направленіе, это—*опредѣленный путь*, избираемый силами. Слѣдовательно, равнодѣйствующую опредѣляетъ детерминація составныхъ силъ, а не сами эти силы.

Спенсеръ примѣняетъ вышеупомянутый законъ движенія къ органической природѣ и соглашается съ мнѣніемъ Хинтова, что органическій ростъ совершается въ направленіи наименьшаго сопротивленія. Такой взглядъ, можетъ быть, и справедливъ, но чѣмъ опредѣляются линіи наименьшаго сопротивленія въ организмѣ? Вѣдь, если, наприм., должно образоваться дерево, то всѣ линіи наименьшаго сопротивленія въ немъ должны быть опредѣлены и приспособлены въ отношеніи къ его объективной идеѣ, т. е., должны соотвѣтствовать формѣ его корней, вѣтвей, листьевъ, почекъ, плодовъ и всѣхъ другихъ частей. И это еще не все: дерево создается изъ молекулъ, изъ которыхъ каждая требуетъ спеціальной детерминаціи, а за всѣмъ этимъ у насъ остается безформенная протоплазма, которая должна дифференцироваться соотвѣтственно объективной идеѣ цѣлаго. Что же производитъ такое чудесное приспособленіе средствъ къ цѣлямъ. Могутъ ли сдѣлать это механическіе законы Спенсера? Конечно, нѣтъ. Правда, за относительными силами Спенсеръ видитъ абсолютную силу; но эта абсолютная сила по самой своей природѣ не способна создать ничего подобнаго. Абсолютная сила Спенсера въ этомъ отношеніи ни-

чѣмъ не отличается отъ безсознательной воли Шопенгауэра, которая, по собственному признанію послѣдняго, есть только другое названіе для слѣпой, абсолютной силы.

ГЛАВА X.

Биологическій детерминизмъ въ отношеніи къ Спенсеріанизму
(продолженіе).

Неустойчивость однороднаго.—Въ явленіяхъ, которыя Спенсеръ называетъ неустойчивостью однороднаго, кажется, очень немного можно объяснить посредствомъ сохраненія силы. Всѣ, или почти всѣ эти явленія относятся не къ силѣ, а къ детерминаціи силы. Возьмемъ для поясненія одинъ изъ примѣровъ Спенсера. Отдѣльные элементы какого нибудь однороднаго агрегата подвергаются дѣйствію качественно и количественно различныхъ силъ и подъ вліяніемъ ихъ измѣняются различнымъ образомъ. Отношеніе внѣшнихъ и внутреннихъ частей этого агрегата къ сосѣднимъ силамъ обуславливаетъ: воспріятіе воздѣйствій, которыя по своему количеству, качеству или тому и другому вмѣстѣ неодинаковы; а отсюда слѣдуетъ, что въ частяхъ, испытывающихъ такія не одинаковыя воздѣйствія, будутъ происходить и не одинаковыя перемѣны. Нетрудно видѣть, что здѣсь все обуславливается детерминаціей. Даны *отдѣльныя* части агрегата, которыя стоятъ въ *опредѣленныхъ* отношеніяхъ къ сосѣднимъ силамъ; эти *отдѣльныя* части подвергаются воздѣйствію *качественно и количественно опредѣленныхъ* силъ; а всѣми этими условіями *опредѣляются* *количественно* и, можетъ быть, *качественно* различные результаты. Простое сохраненіе силы не объясняетъ ни одного изъ этихъ явленій; они объясняются только ихъ предшествующими условіями, т. е., ихъ детерминаціей. Вѣдь если разнородность есть случайный результатъ случайнаго неравенства силъ, дѣйствующихъ на различныя части агрегата, то она, очевидно, не можетъ быть факторомъ эволюціи. Это разнородность не эволюціи, а диссолюціи, не порядка, а путаницы.

Ударъ молота по камню разобьетъ его на куски и заставитъ разлетѣться его осколки во всѣ стороны: вотъ все, что можетъ сдѣлать сила. Если ударомъ нужно достигнуть опредѣленной

цѣли, то онъ долженъ быть спеціально направленъ къ этой цѣли, а этого именно сила и не въ состояніи сдѣлать. Сила можетъ нанести ударъ, но она не можетъ направить его. •

Разнородность эволюціи есть, по Спенсеру, результатъ процесса дифференціаціи, т. е., перехода отъ *неопредѣленнаго* однообразія къ *опредѣленному* разнообразію, причемъ возрастающее разнообразіе всегда соединяется съ возрастающею опредѣленностью. Въ свою очередь, переходъ отъ неопредѣленнаго къ опредѣленному есть вмѣстѣ съ тѣмъ переходъ отъ *безсвязнаго* къ *связному* и всегда ведетъ къ процессу интеграціи. Но, очевидно, этотъ переходъ отъ неопредѣленнаго къ опредѣленному, отъ безсвязнаго къ связному создается не силой, а тѣмъ способомъ, какимъ направлена сила, т. е., ея *детерминаціей*. Отсюда, эволюція, поскольку она есть переходъ отъ однороднаго къ разнородному, не можетъ быть результатомъ силы, какъ это предполагаетъ теорія Спенсера. „Этотъ принципъ,—допускаетъ самъ Спенсеръ,—не даетъ ключа къ отдѣльнымъ явленіямъ органическаго развитія. Онъ совершенно не въ состояніи объяснить родовыхъ и видовыхъ особенностей..., и намъ не остается ничего болѣе, какъ обратиться къ неразъясненному закону наслѣдственной передачи“ ¹⁾.

Умноженіе дѣйствій. Тѣ же заключенія, къ которымъ мы пришли въ вопросѣ о неустойчивости однороднаго, примѣнимы и къ „умноженію дѣйствій“. Единственное существенное различіе между этими двумя принципами, заключается въ томъ, что въ первомъ случаѣ главнымъ образомъ разсматривается простой результатъ непосредственнаго дѣйствія силы, а во второмъ имѣется въ виду сложный результатъ дѣйствія и противодѣйствія.

Я буду излагать дѣло словами самаго Спенсера. „Когда однообразный агрегатъ подвергается дѣйствію однообразной силы, то его составныя части, какъ мы видѣли, будучи различно обусловлены, измѣняются различнымъ образомъ. Но разсматривая неодинаковыя перемѣны въ различныхъ частяхъ агрегата, мы еще не имѣли въ виду тѣхъ неодинаковыхъ перемѣнъ, которыя одновременно происходятъ въ различныхъ час-

¹⁾ *First Principles*, § 152.

тѣхъ дѣйствующей силы, между тѣмъ эти перемѣны должны быть точно также многочисленны и важны, какъ и другія. Такъ какъ дѣйствіе и противодѣйствіе равны и противоположны другъ другу, то отсюда слѣдуетъ, что воздѣйствующая сила, дифференцируя тѣ части, на которыя она неодинаково дѣйствуетъ, должна сама подвергаться соотвѣтствующей дифференціаціи. Въмѣсто того, чтобы оставаться по прежнему однообразной силой, она должна стать теперь разнообразной силой, группой различныхъ силъ“ ¹⁾. „Достаточно ясно, что однообразная сила, дѣйствующая на однообразный агрегатъ, должна подвергаться разсѣванію; что дѣйствуя на агрегатъ, слагающійся изъ неодинаковыхъ частей, она должна разсѣваться изъ каждой отдѣльной части, равно какъ испытывать и качественныя дифференціаціи, что эти качественныя дифференціаціи должны быть тѣмъ значительнѣе, чѣмъ болѣе различны части; что онѣ должны быть тѣмъ многочисленнѣе, чѣмъ больше число частей; что созданныя такимъ образомъ вторичныя силы должны подлежать дальнѣйшимъ преобразованіямъ, по мѣрѣ того, какъ онѣ производятъ соотвѣтствующія преобразованія въ тѣхъ частяхъ, которыя ихъ измѣняютъ; что, наконецъ, то же самое должно происходить и съ тѣми силами, которыя возникаютъ изъ нихъ. Такимъ образомъ, заключительный выводъ тотъ, что одной изъ причинъ эволюціи служить умноженіе дѣйствій и что это умноженіе возрастаетъ въ геометрической прогрессіи по мѣрѣ того, какъ увеличивается разнородность“ ²⁾.

Все, о чемъ здѣсь говорится, зависитъ исключительно отъ детерминаціи силъ, дѣйствующихъ и противодѣйствующихъ. Когда агрегатъ подвергается дѣйствію силы, которая оказывается *однообразной*, то его составные элементы и дѣйствующая на нихъ сила, будучи *различно обусловлены* (т. е., различно *опредѣлены* по отношенію къ ихъ условіямъ), конечно „измѣняются *различнымъ образомъ*“. Напротивъ, когда однообразная сила дѣйствуетъ на агрегатъ, слагающійся изъ частей *не однообразныхъ, а различныхъ*, у насъ получается иное положеніе вещей,—положеніе, *иначе опредѣленное*,—и, слѣдовательно, является иной результатъ: сила „должна разсѣваться изъ каж-

¹⁾ ibid. § 156.

²⁾ ibid. § 162.

дой отдѣльной части, равно какъ испытывать и качественную дифференціацію“, и это тѣмъ болѣе, чѣмъ *различныя* оказываются части. Наконецъ, если эти различныя части *окажутся болѣе многочисленными*, качественныя различія будутъ также многочисленнѣе.

Что-же общаго имѣетъ сохраненіе силы со всѣми этими явленіями? Абсолютно ничего. Мы ничего не объяснимъ здѣсь, если скажемъ, что сила остается постоянной, что ни одна часть ея не создается и не разрушается. Каждая особенность и каждое различіе во всѣхъ этихъ разнообразныхъ дѣйствіяхъ объясняются тѣми предшествующими условіями, изъ которыхъ они возникаютъ. Только этими условіями опредѣляются ихъ дѣйствительныя свойства, равно какъ и тѣ силы, которыя создали ихъ именно съ этими свойствами. Допустить, что механическія дѣйствія и взаимодействія могутъ объяснить органическую эволюцію, совершенно невозможно. Будучи неспособны въ какой-нибудь мѣрѣ опредѣлять молекулярное движеніе, они не даютъ намъ ни малѣйшаго понятія о томъ, какимъ образомъ создается молекула за молекулой органическая форма, соответственно объективной идеѣ образующагося организма.

Сегрегация.—„Общее объясненіе эволюціи,—говоритъ Спенсеръ, далеко не исчерпывается предшествующими главами. Намъ нужно рассмотреть ея измѣненія еще съ другой стороны, прежде чѣмъ мы можемъ составить опредѣленное понятіе о слагающемся изъ нихъ процессѣ. Хотя изложенные выше законы даютъ намъ ключъ къ совершающемуся при эволюціи новому распредѣленію элементовъ, насколько послѣднее есть переходъ отъ однообразнаго къ разнообразному, но они вовсе не разъясняютъ этого процесса, насколько онъ есть переходъ отъ неопредѣленнаго къ опредѣленному. Изучая происходящія повсюду дѣйствія и противодѣйствія, мы нашли, что въ силу извѣстной основной истины однородное неизбежно должно перейти въ разнородное, а разнородное должно сдѣлаться еще болѣе разнороднымъ; но мы не открыли, почему подвергающіяся различному воздѣйствію части какого-нибудь простаго цѣлаго явно обособляются другъ отъ друга въ то самое время, какъ онъ становятся различны. До сихъ поръ еще не было указано основанія, почему обыкновенно не возникаетъ неопредѣлен-

ной, хаотической разнородности, вмѣсто той стройной разнородности, какую представляетъ намъ эволюція. Такимъ образомъ намъ остается еще отыскать причину той мѣстной интеграціи, которая сопровождаетъ мѣстную дифференціацію, причину постепеннѣ совершенствующагося выдѣленія или сегрегации сходныхъ единицъ въ одну группу, ясно обособленную отъ сосѣднихъ группъ, изъ которыхъ каждая въ свою очередь складывается изъ единицъ другого рода. Смыслъ проблемы всего лучше выяснится изъ нѣсколькихъ примѣровъ, на которыхъ мы можемъ прослѣдить этотъ процессъ сегрегации¹⁾.

Изъ примѣровъ, которые затѣмъ приводитъ Спенсеръ, мы выберемъ слѣдующіе. Изъ смѣшанной массы листвы на вѣтвяхъ дерева сильное теченіе воздуха уноситъ увядающіе и ярко окрашенные листья, не будучи въ состояніи оторвать тѣхъ, которые еще зелены. Дѣйствіемъ однообразной силы вѣтра на разнородную листву умирающіе листья выдѣляются изъ среды своихъ еще живыхъ товарищей и складываются въ кучи въ опредѣленныхъ мѣстахъ. Такимъ же образомъ можетъ происходить отдѣленіе частицъ разныхъ величинъ, наприм., пыли и песка отъ булыжника, какъ это мы видимъ весной на любой дорогѣ. Каждая рѣка показываетъ намъ, какъ въ отдѣльности отлагаются разнобразныя вещества, уносимыя теченіемъ, какъ въ стремниннахъ на днѣ остаются только камни и голыши, какъ въ менѣе быстрыхъ теченіяхъ осаждается илъ, а въ тихихъ мѣстахъ образуется слой ила. Эта дѣятельность отбора, производимая движеніемъ воды, находитъ всеобщее примѣненіе въ промышленности въ тѣхъ случаяхъ, когда нужно получить въ большихъ количествахъ частицы различной величины, какъ наприм. при изготовленіи наждака. Или вотъ еще одинъ примѣръ подобнаго сортировочнаго процесса. Возьмемъ горсть измелченнаго вещества, содержащаго куски и частицы всѣхъ размѣровъ, и бросимъ ее на землю, когда дуетъ легкій вѣтеръ. Крупные куски упадутъ на землю почти подъ самой рукой, болѣе мелкіе кусочки отлетятъ по направленію вѣтра немножко въ сторону, еще болѣе мелкіе очутятся нѣсколько дальше, а тѣ крошечныя частицы, которыя мы называемъ пылью, будутъ

¹⁾ Ibid. § 163.

унесены на далекое разстояніе, прежде чѣмъ достигнуть земли. На морскихъ берегахъ волны постоянно сортируютъ и отдѣляютъ другъ отъ друга тѣ смѣшанныя вещества, о которыя онѣ разбиваются.

Изъ этихъ примѣровъ мы видимъ, что сегрегація есть своего рода естественный отборъ, и вотъ почему она такъ много объясняетъ. Она всецѣло принадлежитъ къ правому фактору и не составляетъ существенной части въ динамической системѣ Спенсера. Каждый приводимый Спенсеромъ случай, будучи подвергнутъ надлежащему анализу, покажетъ, что дѣло зависитъ не отъ силы или ея сохраненія, а отъ *детерминаціи* силы,—отъ того *способа*, какимъ сила дѣйствуетъ, отъ тѣхъ *условій* при которыхъ она обнаруживается. Ни сила, ни сохраненіе силы не объясняютъ намъ здѣсь ничего, и если сегрегація, какъ говоритъ Спенсеръ, даетъ ключъ „къ новому распредѣленію элементовъ, насколько оно есть переходъ отъ неопредѣленнаго къ опредѣленному“, то именно только потому, что она не принадлежитъ къ числу механическихъ факторовъ.

Въ самомъ дѣлѣ, можно-ли понимать сегрегацію, какъ чисто механическій процессъ, и можно ли въ этомъ случаѣ объяснить изъ нея эволюцію? Когда различныя единицы агрегата, говоритъ Спенсеръ, подвергаются дѣйствию одинаковыхъ силъ, то онѣ сортируются и раздѣляются по ихъ видамъ; съ другой стороны, когда одинаковыя единицы агрегата подвергаются дѣйствию различныхъ силъ, онѣ также раздѣляются и слагаются въ отдѣльныя группы. Благодаря чисто механическому дѣйствию тѣхъ или другихъ силъ на агрегатъ образуется тенденція къ отдѣленію несходныхъ единицъ другъ отъ друга и соединенію тѣхъ единицъ, которыя сходны. Такимъ образомъ, будто-бы, мѣстная интеграція сопровождается мѣстною дифференціаціою. Эти принципы, по мнѣнію Спенсера, объясняютъ, почему, на примѣръ, масса земли подъ дѣйствіемъ воды распадается на песокъ, глину и грязь; почему изъ смѣшанной листвы вѣтеръ уноситъ ярко окрашенные листья, оставляя на вѣтвяхъ зеленые; почему вода, омывая агрегатъ растворимыхъ и нерастворимыхъ веществъ, уноситъ растворимые элементы и оставляетъ нерастворимые въ видѣ осадка. Тѣ же механическіе законы покажутъ намъ, почему въ массѣ туманной матеріи, разсыянной въ міровомъ про-

странствѣ, движеніе происходитъ по направленію къ общему центру тяжести и почему мѣстами эта масса разбивается на отдѣльныя группы, которыя въ свою очередь концентрируются около собственнаго центра тяжести. Наконецъ, въ области біологій они разъясняютъ намъ, почему среди великаго разнообразія органическихъ существъ подъ вліяніемъ сложныхъ силъ нѣкоторые экземпляры съ особенными характерными свойствами отбираются и сохраняются, а остальные или совершенно погибаютъ, или отчасти исчезаютъ.

Такими механическими принципами, конечно, можно объяснить эти и многіе другіе факты подобнаго же механическаго свойства, но при помощи нихъ никогда нельзя рѣшить настоящую проблему органической эволюціи, т. е., разъяснить вопросъ, чѣмъ опредѣляется молекулярное движеніе. Эти принципы могутъ показать намъ только процессъ группировки сходныхъ молекулъ и отдѣленія несходныхъ, но они никогда не объясняютъ соединенія молекулъ въ органическія формы. При образованіи организма простое скопленіе молекулъ по ихъ сходству или различію никогда не могло бы достигнуть цѣли. Молекулы должны располагаться здѣсь не по ихъ сходству другъ съ другомъ, а по ихъ отношенію къ объективной идеѣ или формѣ образующагося организма. Между тѣмъ въ механической сегрегаціи нѣтъ абсолютно ничего, что могло бы привести къ такому результату.

Можно ли вывести сегрегаціи изъ принципа сохраненія силы? Сводя сегрегацію къ самой абстрактной формѣ, Спенсеръ такъ обобщаетъ ея законы: „Въ дѣйствіяхъ и противодѣйствіяхъ силы и матеріи различіе одного изъ факторовъ неизбѣжно обуславливаетъ различіе результатовъ; при отсутствіи же различія въ факторахъ и результаты должны быть сходны“ ¹⁾. При такомъ обобщеніи, говоритъ онъ, непосредственная зависимость сегрегаціи отъ сохраненія силы становится очевидной.

Если бы Спенсеръ продолжилъ свой анализъ нѣсколько далѣе, то онъ нашелъ бы, что его принципъ сегрегаціи вытекаетъ не изъ сохраненія силы, а изъ другаго гораздо болѣе общаго и отвлеченнаго закона, именно изъ положенія, что „одна и та же причина, дѣйствующая при тѣхъ же условіяхъ,

¹⁾ Ibid. § 169.

всегда будетъ производить то же самое дѣйствіе“. Это положеніе истинно просто потому, что оно истинно. Почти всѣ заключенія, какія дѣлаетъ Спенсеръ изъ сохраненія силы, являются выводами изъ этого общаго закона, и если они въ нѣкоторыхъ случаяхъ правильны, то исключительно по этой причинѣ. Но анализъ не останавливается здѣсь, потому что этотъ законъ, какъ было показано въ главѣ о причинности, въ свою очередь вытекаетъ изъ еще болѣе общаго закона, гласящаго, что „всякое дѣйствіе должно имѣть причину“. Это очевидно, потому что если бы причина, дѣйствующая при совершенно тождественныхъ условіяхъ, производила различныя дѣйствія, то получилось бы иѣчто, происшедшее безъ причины, т. е., ничѣмъ не мотивированный и необъяснимый переходъ отъ одного рода дѣйствій къ другому. Законъ, что все, *что происходитъ*, должно имѣть причину, не допускаетъ такого перехода.

ГЛАВА XI.

Біологическій детерминизмъ въ отношеніи къ Дарвинизму.

Теперь я обращаюсь къ разсмотрѣнію праваго фактора. Величайшимъ представителемъ этой точки зрѣнія является, безъ сомнѣнія, Дарвинъ. Дарвинизмъ есть всецѣло теорія детерминаціи, и въ этомъ заключается главный секретъ его могущества. Въ настоящее время многіе смотрятъ на Дарвина, какъ на Ньютона естественной исторіи. Его великій законъ естественнаго отбора и сохраненія полезныхъ породъ въ борьбѣ за существованіе считается въ естественной исторіи тѣмъ-же, чѣмъ служитъ великій законъ тяготѣнія Ньютона въ физикѣ: оба они создали порядокъ изъ хаоса и утвердили прочное основаніе для будущаго изслѣдованія. Детерминизмъ и только детерминизмъ объясняетъ замѣчательный успѣхъ теоріи Дарвина. Это становится очевиднымъ, если мы обратимъ вниманіе на то, что результаты естественнаго отбора зависятъ не отъ дѣйствія или сохраненія силы, а отъ того *способа*, какимъ силы дѣйствуютъ. Если въ борьбѣ за существованіе *А* переживаетъ, а *В* гибнетъ, то это не потому лишь, что *А* имѣетъ силу, а потому, что его сила оказывается *больше*, чѣмъ у *В*. Такимъ образомъ, дѣло объясняется не силой, а ея *детерми-*

нашей. Слѣпая сила, если она не направляется надлежащимъ образомъ, имѣетъ мало значенія въ борьбѣ за существованіе. Не абсолютное количество ума или ловкости обезпечиваетъ индивидууму его положеніе, а его *превосходство* надъ соперниками.

Что чудесные результаты естественнаго отбора въ борьбѣ за существованіе обуславливаются детерминаціей, а не силой, это будетъ очевидно изъ простаго изложенія теоріи. Въ этомъ изложеніи я буду слѣдовать главнымъ образомъ книгѣ А. Р. Уоллеса „*Дарвинизмъ*“.

Изложеніе теоріи.—Теорія естественнаго отбора покоится на двухъ фактахъ, которые по своему универсальному значенію могутъ считаться основными законами. Первый изъ нихъ есть чрезмѣрное размноженіе всѣхъ органическихъ существъ, возрастающее въ геометрической прогрессіи; второй—существованіе индивидуальных измѣненій, соединенное съ наслѣдственной передачей ихъ. Изъ перваго закона вытекаетъ необходимость постоянной борьбы за существованіе. Такъ какъ потомки количественно слишкомъ превосходятъ своихъ предковъ, то они принуждены все съ большимъ и большимъ трудомъ отоевывать другъ у друга и у природы средства къ жизни. Они уничтожаютъ другъ друга силой и голодомъ; они гибнутъ отъ голода и жара, дождя и снѣга, наводненій и бурь. „Такимъ образомъ,—замѣчаетъ Уоллесъ,—происходитъ постоянная борьба между тѣми, кому жить и кому умереть; и эта борьба страшно сурова, потому что столь немногіе могутъ остаться живыми“ ¹⁾. Важность втораго закона не менѣе очевидна. Если бы не существовало индивидуальных измѣненій и всѣ особы каждаго вида были одинаковы, то не было бы никакого основанія, почему одна особь должна сохраниться, а другая погибнуть. Измѣненія даютъ просторъ дѣйствію естественнаго отбора. Не всѣ индивидуумы похожи другъ на друга: одни сильнѣе, другіе быстрѣе и лучше сложены, третьи болѣе осторожны и хитры. Всякое полезное измѣненіе дастъ его обладателю больше шансовъ на успѣхъ въ борьбѣ, и въ цѣломъ наиболѣе приспособившееся существо непремѣнно переживетъ остальныхъ. Темный цвѣтъ, замѣчаетъ Уоллесъ, можетъ способствовать укрывательству

¹⁾ *Darwinism*, p. 11.

отъ врага; острое зрѣніе помогаетъ видѣть добычу или избѣгать опасности. Такія качества даютъ однимъ индивидуумамъ превосходство надъ другими и тѣмъ благопріятствуютъ ихъ сохраненію. Эти благодѣтельные измѣненія должны передаваться изъ одного поколѣнія въ другое, иначе въ результатѣ естественнаго отбора не получилось-бы ихъ накопленія. Такимъ образомъ, дѣйствіе отбора дополняется наслѣдственностію. Естественный отборъ обезпечиваетъ существованіе тѣхъ измѣненій, которыя всего лучше приспособлены къ окружающимъ условіямъ; изъ этихъ измѣненій возникаютъ новыя измѣненія, среди которыхъ въ свою очередь отбираются наиболѣе пригодныя, и проч. Такъ изъ поколѣнія въ поколѣніе видъ постепенно совершенствуется и достигаетъ высшаго уровня: измѣненія идутъ прогрессивно, возрастая въ количествѣ до громадныхъ размѣровъ. Все это имѣетъ очень важное значеніе. Если въ каждомъ поколѣніи переживаютъ только наилучше приспособленные индивидуумы, то какова бы ни была особенность, обуславливающая ихъ пригодность, она будетъ возрастать до тѣхъ поръ, пока она остается полезной.

Нетрудно видѣть, что во всѣхъ этихъ явленіяхъ мы имѣемъ дѣло съ разнообразными процессами детерминаціи. Естественный отборъ *опредѣляетъ*, кто долженъ жить и кому надлежитъ умереть; онъ *выбираетъ* тѣхъ, кто пригоденъ для борьбы за жизнь, и тѣхъ, кто непригоденъ къ ней. Какой-бы случай мы ни взяли, естественный отборъ всюду есть процессъ, *детерминирующий* явленія, опредѣляющій условія ихъ существованія, регулирующій направленіе ихъ развитія. Самое названіе его показываетъ, что онъ не имѣетъ и не можетъ имѣть иного значенія. Нѣтъ нужды приводить новыя примѣры для подтвержденія этой истины, потому что она сама собою очевидна. Естественный отборъ есть лишь часть того всеобщаго физическаго и біологическаго детерминизма, который составляетъ основу не только эволюціи, но и всего процесса природы, какъ органической, такъ и неорганической.

Однако, сфера дѣйствія естественнаго отбора ограничена. Существуетъ нѣсколько основныхъ фактовъ или принциповъ, которыхъ естественный отборъ, конечно, не можетъ объяснить, потому что они являются условіями самаго его существованія.

Я говорю о тѣхъ самыхъ фактахъ, на которыхъ утверждается вся теорія Дарвина, т. е., о размноженіи потомства въ геометрической прогрессіи, объ измѣнчивости видовъ и о наследственности. Пришлось бы возвращаться въ безвыходномъ логическомъ кругѣ, если бы мы стали пытаться объяснить эти факты посредствомъ естественнаго отбора.

Мнѣ кажется, что значеніе естественнаго отбора въ экономіи природы таково. Оглядываясь кругомъ, мы всюду замѣчаемъ, что какъ въ животномъ, такъ и въ растительномъ мірѣ особи производятся въ такомъ изобиліи, что имъ было бы невозможно всѣмъ существовать. Не достало бы мѣста для растений и пищи для животныхъ. Нѣкоторыя изъ нихъ неизбѣжно должны погибнуть, если природа должна продолжать процессъ своего развитія. Отсюда получается борьба за существованіе. Возникаетъ только вопросъ: кто же долженъ погибнуть и кто остаться въ живыхъ? Разумъ отвѣчаетъ: если всѣ не могутъ жить, то пусть погибнуть низшіе экземпляры, а останутся лучшіе, наиболѣе приспособленные къ условіямъ жизни. Но какъ этого достигнуть? Какъ отдѣлить хорошее отъ дурного? Дарвинъ разрѣшилъ эту проблему, показавъ, что естественный отборъ совершаетъ требуемое отдѣленіе. Благодаря естественному отбору, лучшіе экземпляры выбираются и сохраняются, между тѣмъ какъ остальные погибаютъ въ борьбѣ. Болѣе простого и лучшаго средства для достиженія этой цѣли нельзя было найти. Но дальше этого дѣйствіе естественнаго отбора не простирается. Это все, что онъ дѣлаетъ и что онъ можетъ сдѣлать. Нельзя даже сказать, что онъ производитъ дѣйствительный выборъ, потому что выбора въ собственномъ смыслѣ слова тутъ нѣтъ, а есть только отдѣленіе различныхъ органическихъ формъ, сохраненіе однихъ и уничтоженіе другихъ. Если присмотрѣться поближе къ дѣлу, то весь процессъ естественнаго отбора сводится къ слѣдующему. Масса особей борется между собою за существованіе. Большинство изъ нихъ гибнетъ въ этой борьбѣ, оставляя поле сраженія за тѣми, которые наилучше приспособлены къ ней. Такимъ образомъ естественный отборъ съ этой точки зрѣнія есть не что иное, какъ простое переживание наиболѣе приспособленныхъ.

Определенная измѣнчивость.—Основаніемъ теоріи Дарвина,

какъ замѣчаетъ Уоллэсъ, служить измѣнчивость видовъ. Но вопросъ первостепенной важности заключается въ томъ, какова эта измѣнчивость,—опредѣленная или безпредѣльная? Если измѣнчивость видовъ безпредѣльна, то она предоставляетъ естественному отбору любое направленіе, соотвѣтственно тѣмъ или другимъ случайнымъ измѣненіямъ, и въ этомъ случаѣ, конечно, его результаты могутъ быть безконечно разнообразны. Если же измѣнчивость опредѣлена, тогда поле дѣйствія естественнаго отбора становится очень ограниченнымъ. Разъ видъ стремится производить измѣненія лишь опредѣленнаго числа и характера, то все, что можетъ сдѣлать естественный отборъ, заключается, по замѣчанію профессора Гексли, только въ томъ, что онъ будетъ благопріятствовать однимъ изъ нихъ и препятствовать другимъ, соотвѣтственно напередъ опредѣленному направленію ихъ развитія. Такимъ образомъ, ограниченное число измѣненій и ихъ напередъ опредѣленный характеръ матеріально суживаютъ сферу естественнаго отбора.

До сихъ поръ большинство дарвинистовъ защищало принципъ безпредѣльной измѣнчивости; но въ настоящее время, кажется, начинаетъ приобрѣтать почву мнѣніе, что измѣнчивость „опредѣленна и опредѣляется въ извѣстномъ направленіи, а не въ другомъ, условіями, свойственными тому, что измѣняется“. „Китъ,—говоритъ Гексли,—не обнаруживаетъ стремленія измѣняться въ такомъ направленіи, которое могло бы создать ему перья, а птица не имѣетъ никакой склонности къ такимъ измѣненіямъ, которыя могли бы произвести у нея китовый усъ“. Въ такомъ же смыслѣ, какъ сейчасъ увидимъ, высказывается профессоръ Мивартъ, и къ тому-же ведутъ въ концѣ концовъ теоріи самаго Дарвина и Уоллэса.

Теорія Миварта. Профессоръ Мивартъ утверждаетъ, что эволюція видовъ есть результатъ двухъ факторовъ: 1) наслѣдственности, или врожденной склонности каждаго организма воспроизводить себѣ подобныхъ, и 2) дѣйствія окружающей среды на организмъ, непосредственно или чрезъ посредство его родителей. Слѣдовательно, заключаетъ Мивартъ, никакой организмъ или раса не могутъ измѣняться неопредѣленно; а если такъ, то ихъ измѣнчивость не можетъ быть и неограниченной, потому что она есть только результатъ реакціи со стороны

особенной природы каждаго организма на стимулы окружающей среды ¹⁾).

Теорія Дарвина.—Дарвинъ такъ же, какъ и Мивартъ, приписываетъ измѣнчивость двумъ факторамъ—природнымъ свойствамъ организмовъ и окружающимъ условіямъ. Первый изъ этихъ факторовъ онъ считаетъ наиболѣе важнымъ; но онъ отличается отъ Миварта тѣмъ, что, по его мнѣнію, измѣнчивость можетъ быть и опредѣленной, и безпредѣльной, причемъ безпредѣльная измѣнчивость возможна гораздо чаще, чѣмъ опредѣленная. Повидимому, Дарвинъ держится того взгляда, что органическія формы абсолютно пластичны и находятся въ состояніи неустойчиваго равновѣсія, такъ—что могутъ измѣняться въ любомъ направленіи.

Очевидно, безпредѣльная измѣнчивость болѣе соотвѣтствуетъ точкѣ зрѣнія Дарвина, но она едва ли логически вытекаетъ изъ принциповъ его теоріи. Если измѣнчивость есть результатъ реакціи со стороны особенной природы каждаго организма на стимулы окружающей среды, то она должна имѣть опредѣленный характеръ. Другими словами, въ ней должно неизбѣжно отражаться опредѣленное взаимодействіе обоихъ этихъ факторовъ. Измѣненія въ организмахъ происходятъ, конечно, не случайнымъ образомъ; они должны обуславливаться причинами, дѣйствующими по твердымъ и опредѣленнымъ законамъ.

Теорія Уоллеса.—Уоллэсъ не допускаетъ опредѣленной измѣнчивости видовъ, но онъ защищаетъ такую теорію органическихъ измѣненій, которая несомнѣнно благоприятствуетъ отвергаемому имъ взгляду. Эта теорія основана на ученіи Вейсмана о наслѣдственности.

Вейсманъ, говоритъ Уоллэсъ, ставитъ себѣ такую проблему: „какимъ образомъ у всѣхъ высшихъ животныхъ и растений отдѣльная клѣтка можетъ выдѣляться изъ милліоновъ другихъ клѣтокъ самаго разнообразнаго характера, составляющихъ организмъ, и посредствомъ дѣленія сложной дифференціаціи возсоздавать новую особь съ чертами удивительнаго сходства, неизмѣняющагося иногда въ теченіе цѣлаго геологическаго періода?“ Дарвинъ пытался разрѣшить эту проблему посредствомъ своей

¹⁾ On Truth, p. 512.

теоріи „пангенезиса“. По этой теоріи предполагалось, что каждая клѣтка организма выдѣляетъ изъ себя зародыши, способные къ воспроизведенію; часть этихъ элементовъ изъ всѣхъ безчисленныхъ клѣтокъ собирается въ зародышевыхъ клѣточкахъ и такимъ образомъ дѣлается способной воспроизводить цѣлый организмъ. Съ своей стороны Вейсманъ думаетъ, что новая зародышевая клѣточка, производящая дѣтеныша, возникаетъ не изъ организма родителя, а прямо изъ его собственной зародышевой клѣтки. При каждомъ новомъ рожденіи часть той специфической зародышевой плазмы, которая содержится въ клѣткѣ яйца, идетъ на произведеніе дѣтеныша, а другая часть сохраняется для произведенія зародышевыхъ клѣточекъ слѣдующаго поколѣнія ¹⁾. „Но если бы дѣло заключалось только въ этомъ,—продолжаетъ Уоллэсъ,—то дѣтенышъ воспроизводилъ-бы своего родителя въ точности, во всѣхъ подробностяхъ формы и строенія. Здѣсь мы видимъ важность половыхъ различій, такъ какъ каждый новый зародышъ развивается изъ соединенной зародышевой плазмы двухъ родителей и въ немъ происходитъ смѣшеніе ихъ характерныхъ чертъ. Такъ бываетъ въ каждомъ поколѣніи, и потому всякая особь есть сложный результатъ, воспроизводящій въ постоянно мѣняющихся степеняхъ различныя особенности двухъ ея родителей, четырехъ дѣдовъ, восьми прадѣдовъ, и другихъ болѣе отдаленныхъ предковъ. Отсюда возникаетъ то постоянное измѣненіе особей, которое даетъ матеріалъ для естественнаго отбора. Такимъ образомъ различіе пола становится самою важною *причиной измѣненія*.“

Если такое объясненіе органическихъ измѣненій справедливо, то не трудно видѣть, что оно свидѣтельствуетъ скорѣе въ пользу опредѣленной, чѣмъ безпредѣльной измѣнчивости. По теоріи Уоллэса свойства каждой особи извѣстнаго вида напередъ опредѣлены передаваемыми по наслѣдству свойствами предковъ, и различіе между особями послѣдовательныхъ поколѣній возрастаетъ пропорціонально различію ихъ предшественниковъ. Такимъ образомъ здѣсь все заранѣе установлено и опредѣлено.

* * *

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ Отсюда слѣдуетъ, что приобрѣтенныя привычки не могутъ передаваться по наслѣдству.

Сиротскій пріютъ, учреждаемый духовенствомъ Харьковской епархіи.

Въ настоящемъ году духовенство Харьковской епархіи, по милости Божіей, имѣетъ утѣшеніе видѣть исполненіе одного изъ давнихъ своихъ желаній относительно призрѣнія бѣдныхъ своего сословія. Говоримъ „одного“ потому, что этихъ желаній было много, какъ много бѣдныхъ въ средѣ духовенства. Хотѣлось устроить богадѣльню для престарѣлыхъ священнослужителей,—богадѣльню для вдовъ и дѣвицъ-больныхъ и преклоннаго возраста,—пріютъ для круглыхъ сиротъ, наконецъ—для вдовъ безродныхъ съ малолѣтними дѣтьми. Такъ какъ для всѣхъ подобныхъ учрежденій средствъ не оказывалось, то время уходило въ колебаніяхъ, размышленіяхъ, разсужденіяхъ и безплодныхъ воздыханіяхъ. Наконецъ сложилось убѣжденіе въ необходимости устроить прежде всего „пріютъ для вдовъ съ малолѣтними дѣтьми и круглыхъ сиротъ“. На этомъ учрежденіи вниманіе духовенства остановилось потому, что этотъ родъ бѣдныхъ есть самый жалкій и безпомощный. Одинокій старецъ, или старушка могутъ пріютиться въ какой нибудь семьѣ, или найти себѣ какое нибудь занятіе; но кто возьметъ вдову съ

тремя-четырьмя малолѣтними дѣтьми, если у нея и найдутся родственники, которымъ, какъ говорится, „самимъ до себя“? И можно ли вдовѣ что нибудь заработать для своего пропитанія, когда одинъ ребенокъ на рукахъ, другой боленъ, третій ѣсть просить и пр.? Тутъ горе и плачь неумолкающій. Жалость къ этимъ несчастнымъ въ сердцахъ священнослужителей превозмогла всѣ чувства состраданія къ другимъ родамъ бѣдности, особенно въ виду появленія въ послѣднее время несчастныхъ вдовицъ съ тремя-четырьмя дѣтьми малъ-мала меньше, очутившихся по безпріютности на улицѣ въ прошедшую холодную зиму.

И осмѣлимся сказать, что на это намѣреніе устроить такой пріютъ видимо есть благословеніе Божіе: это очевидно изъ неожиданнаго склада благопріятныхъ для него обстоятельствъ и успѣха дѣла. Много было думано: гдѣ найти мѣсто для заведенія въ Харьковѣ при чрезвычайной дороговизнѣ земли въ этомъ городѣ въ послѣднее время? Гдѣ взять многіе десятки тысячъ рублей для построенія въ немъ каменнаго дома по крайней мѣрѣ на 60—70 человекъ живущихъ, съ удобнымъ размѣщеніемъ дѣтей, общею столовою, школою и хозяйственными принадлежностями? И что, наконецъ, за жизнь для дѣтей въ городской тѣснотѣ, въ пыли и духотѣ жаркаго лѣтняго времени?—Но неожиданно, какъ бы Самъ Богъ указалъ духовенству прекрасное мѣсто для задуманнаго заведенія.

Въ 16 верстахъ отъ Харькова по Курско-Харьково-Севастопольской желѣзной дорогѣ близъ станціи и большой слободы „Дергачи“ оказалось возможнымъ купить за 20 тысячъ руб., цѣлый совершенно благоустроенный хуторъ подъ названіемъ „Бѣликовъ“. Въ немъ доброкачественной земли около 60 десятинъ съ лѣсомъ (28 десят.), поемнымъ лугомъ (8 десят.), проточ-

нымъ прудомъ (3 дес.), мельницею, фруктовымъ садомъ, огородомъ, новымъ двухъ-этажнымъ домомъ, флигелемъ и обширными надворными постройками. Все, какъ будто нарочно приготовлено для пріюта, такъ что съ весны онъ можетъ быть открытъ. Тутъ для дѣтей—и чистый воздухъ, и купанье, и удовольствія сѣнокоса, и гулянье въ лѣсу, и яблоки, и пр.

Остается приготовить нравственное благоустройство и порядокъ воспитанія въ этомъ своеобразномъ заведеніи. Прежде всего пріобрѣтенъ въ сосѣднемъ селѣ малой Даниловкѣ старинный деревянный храмъ изъ дубоваго лѣса, красивой помѣщичьей постройки. Онъ будетъ перенесенъ въ Бѣликовъ въ теченіи лѣта, заново отдѣланъ снаружи и внутри, украсенъ съ надлежащею заботливостію, и будетъ посвященъ имени Св. Амвросія Медиоланскаго. Имѣются въ виду и священнослужители для совершенія въ немъ богослуженія. Потомъ планируется размѣщеніе для призрѣваемыхъ и пріискиваются благонадежныя лица для управленія и надзора, написаны правила для соблюденія порядка и добраго направленія заведенія; учрежденъ изъ троихъ священниковъ слоб. Дергачей особый комитетъ для ближайшаго завѣдыванія пріютомъ и хуторомъ, съ подчиненіемъ его, какъ и всего заведенія, Харьковскому Епархіальному Попечительству о бѣдныхъ духовнаго званія. Кстати замѣтимъ, что пріобрѣтеніе хутора, съ достаточнымъ количествомъ земли и особыми удобствами, въ будущемъ дастъ духовенству Харьковской епархіи возможность устраивать всякія благотворительныя заведенія, какія пожелаетъ.

Средства для покупки хутора, сооруженія храма и устройства пріюта, а также и для содержанія послѣдняго, составляютъ главнымъ образомъ изъ пожертвованій духовенства, съ участіемъ стороннихъ благотворителей, привлекаемыхъ симпа-

тичною цѣлью пріюта,—призрѣніемъ горькихъ вдовъ и младенцевъ.

Правила для завѣдыванія Пріютомъ, по утвержденіи ихъ, будутъ напечатаны въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“.

А.

Есть ли какая либо связь между религіозной вѣрой и наукою?

(Окончаніе *)

III.

Въ общезвѣстной у насъ исторіи *цивилизаціи Бокля* проводится мысль, что событія и факты историческіе подчинены закону причинности въ той же степени, какъ и явленія природы физической, ибо иначе пришлось бы допустить въ области человѣческихъ дѣйствій либо сверхъестественное вмѣшательство, или случай, или наконецъ свободную волю,—предположенія положительною наукою не допустимыя. При этомъ господство закона причинности въ исторіи Бокль понимаетъ такъ, что послѣдующіе факты суть *необходимыя послѣдствія* предшествующихъ причинъ, и весь ходъ историческихъ событій оказывается такимъ образомъ, съ характеромъ непреодолимой *необходимости* ¹⁾. Для насъ эта черта, именно характеръ необходимости—особенно важна въ понятіи Бокля о причинной связи явленій. Дѣло въ томъ, что, какъ извѣстно, вопросъ о причинной связи былъ подвергнутъ тщательному анализу знаменитымъ соотечественникомъ Бокля,—философомъ *Юмомъ*, и вотъ какой выводъ получился у Юма по этому вопросу. Что мы называемъ причинною связью явленій есть простое слѣдованіе или чередованіе ихъ во времени одного за другимъ.

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 5.

¹⁾ О философіи Бокля см. статью: *Историческая теорія Бокля*. Критическій очеркъ А. Стадлина. Русскій Вѣстникъ 1874 г. июль.

Необходимая же связь слѣдующихъ одно за другимъ явленій между собою, нами не познается на самомъ дѣлѣ, а только предполагается, и есть не что-иное, какъ собственный нашъ вымысль, созданіе нашего воображенія, есть выраженіе привычной для насъ ассоціаціи представленій, состоящей въ томъ, что въ нашемъ сознаніи представленіе одного явленія съ нѣкоторою принудительностію препровождаетъ мысль къ представленію другого явленія, слѣдующаго за нимъ; принудительность эта—послѣдствіе привычки связывать представленія въ такомъ, а не иномъ порядкѣ, именно въ порядкѣ слѣдованія представляемыхъ явленій въ дѣйствительности. Такимъ образомъ, по философіи Юма, даже о явленіяхъ физической природы, о фактахъ, изучаемыхъ естествознаніемъ, мы неправѣ утверждать, что эти явленія съ *необходимостію* слѣдуютъ одни за другими. Законъ причинности не можетъ служить основаніемъ для такого утвержденія, ибо законъ этотъ на самомъ дѣлѣ выражаетъ не *необходимость*, а только *постоянство*, съ какимъ чередуются одно за другимъ извѣстныя явленія. Когда законъ причинности понимается, какъ выраженіе необходимости, то имѣется при этомъ въ виду отрицаніе, посредствомъ этого закона, свободы человѣческихъ дѣйствій, ибо свобода наиболѣе исключается *необходимостію*, какъ противоположенностію свободы, и въ этомъ именно смыслѣ, въ смыслѣ отрицанія свободы представляется для многихъ важнымъ примѣненіе въ исторической области закона причинности; причинность понимается при этомъ, какъ *естественный законъ необходимости*. Правда, и Юмъ отрицаетъ свободу, но онъ вмѣстѣ съ тѣмъ отрицаетъ и необходимость, смотря на эти два понятія какъ на крайности, съ которыми дѣйствительность не согласуется, ибо на дѣлѣ,—и *въ исторіи*, и *въ природѣ*, по Юму, мы находимъ лишь постоянство и правильность чередованія явленій одного за другимъ.

Но какая надобность до того, какъ Юмъ понималъ законъ причинности? Развѣ не могъ Бокль имѣть по этому вопросу свое собственное мнѣніе; въ особенности не лучше ли было слѣдовать общепринятому понятію о причинной связи явленій, а по этому понятію причина есть такое предшествующее, отъ

котораго съ *необходимостію* происходитъ его послѣдующее? Но Бокль несомнѣнно—послѣдователь такъ называемой позитивной философіи, позитивизмъ же, чтобы не впасть въ явное противорѣчіе себѣ, именно—чтобы остаться вѣрнымъ собственному принципу, вынужденъ, въ пониманіи закона причинности, слѣдовать толкованію Юма. Если Бокль на самомъ дѣлѣ иначе понимаетъ этотъ законъ, то это показываетъ только, что онъ плохой философъ и мало заботится о томъ, чтобы быть послѣдовательнымъ. Принципъ позитивизма таковъ: намъ доступны только *явленія*, а потому явленія составляютъ единственно возможный предметъ изслѣдованія и для науки, и для философіи. Метафизика потому именно отрицается, что она беретъ на себя задачу—рѣшить вопросъ о сущности вещей. Будучи ограниченою въ своемъ изслѣдованіи областью явленій, наука,—равно и философія,—не можетъ имѣть для себя иной какой либо задачи, кромѣ установленія и опредѣленія общихъ и неизмѣнныхъ законовъ природы. Тутъ является вопросъ—что же такое законъ? Если законъ природы понимать такъ, какъ обыкновенно понимается, именно какъ нѣчто *необходимое*, то законъ природы, при такомъ пониманіи его, окажется *противоположностію* явленія. Явленіемъ называется вообще данное въ опытѣ; само по себѣ взятое, каждое данное опыта, всякое явленіе представляется, какъ случайность, которая можетъ и не быть; законъ же не есть случайность, а нѣкоторая необходимость. Сверхъ того: всякое явленіе само по себѣ *индивидуально*, напротивъ законъ есть начало *общее*. Поэтому основное положеніе позитивизма, что намъ доступны только явленія, и что научное изслѣдованіе всегда ограничено областью явленій, оказывается невѣрнымъ: *вѣдь законъ не есть явленіе*. И вотъ, чтобы оправдать сказанное выше основное положеніе свое, позитивизмъ вынужденъ и понятію о законѣ придавать такой смыслъ, чтобы законъ природы не представлялся чѣмъ либо отличнымъ отъ простыхъ фактовъ, или явленій ¹⁾. То пониманіе законовъ (законы ассоціа-

¹⁾ Des phénomènes étant donnés, on peut leur supposer deux sortes de rapports: ceux qu'ils soutiendraient avec des réalités hétérogènes, ceux qu'ils soutiennent entre eux. Le phénoménisme exclut évidemment la première hypothèse. Aussi supprime-t-il tous les rapports qui, d'après l'ancienne métaphysique,

ціи представленій), какое мы находимъ у Юма, оказывается наиболѣе пригоднымъ для означенной цѣли. Законъ природы, по философіи Юма,—это не что иное, какъ *отношеніе явленій между собою*, именно отношеніе *совмѣстности* (статическіе законы Конта) и *отношеніе послѣдовательности* (динамическіе законы Конта). Послѣднее отношеніе и есть законъ *причинности*.

Сравнивая два, наиболѣе общихъ названныхъ выше закона, — именно законъ совмѣстности (категорія субстанціальности по Канту) и законъ послѣдовательности (категорія причинности), мы должны признать, что законъ причинности важнѣе, есть болѣе общій и болѣе объемлющій законъ, ибо всякая установившаяся форма существованія, всякая субстанція есть только преходящій, временный моментъ во всеобщемъ потокѣ измѣняемости. Что же? Можемъ ли признать, по крайней мѣрѣ, законъ причинности всеобщимъ и равно объединяющимъ всѣ явленія принципомъ? На дѣлѣ оказывается, что и къ закону причинности относится сказанное выше о законѣ сохраненія энергій, именно что и законъ причинности не только не приводитъ къ единству противоположностей духовнаго и тѣлеснаго, внутренняго и внѣшняго; напротивъ самъ подлежитъ этой противоположности. Законъ причинности состоитъ въ извѣстномъ отношеніи перемѣнъ между собою. Но самый характеръ перемѣнъ представляется неодинаковымъ, смотря по тому, совершаются ли перемѣны въ природѣ неорганической, — или же въ природѣ органической. Послѣдовательный и тѣсно связанный рядъ перемѣнъ въ природѣ органической имѣетъ характеръ либо прогресса, либо регресса, выражаетъ собою либо усовершеніе, развитіе, либо упадокъ, разложеніе. Допустимъ, что въ общемъ то, что

subordonnent les phénomènes à l'Espace, au Temps, aux Substances, aux Causes, aux Fins, à l'Absolu. Tous ces prétendus concepts a priori, avec les principes qu'on y rattache et où ils se combinent avec les phénomènes en des synthèses universelles et nécessaires, n'ont aucune signification légitime s'ils ne signifient, pas les rapports que les phénomènes ont entre eux. Ainsi „tout phénomène est dans l'espace“, cette formule ne veut pas dire que l'espace est une réalité préexistante avec laquelle tous les phénomènes sont en rapport: elle veut dire que tous phénomènes sont les uns avec les autres dans un certain rapport que le terme Espace qualifie, un *rapport de coexistence* et de situation. *L'idée phénomène par Emile Boirac, (1894) p. 169.*

называется упадкомъ, разложеніемъ, есть только переходной моментъ и преобладающимъ является *развитіе* (вся органическая природа усовершеняется чрезъ подборъ вслѣдствіе борьбы за существованіе и чрезъ приспособленіе къ средѣ); все же законъ развитія (эволюція) есть принадлежность лишь природы органической и распространять этотъ законъ на всѣ явленія дѣйствительности (что дѣлаетъ Спенсеръ) можно лишь при помощи натяжекъ и произвольнаго истолкованія фактовъ. Поэтому другіе принимаютъ во вниманіе преимущественно тотъ характеръ перемѣнъ, какой свойственъ природѣ неорганической,—именно характеръ *механической закономерности*, гдѣ всякая перемѣна обусловливается, главнымъ образомъ, внѣшнимъ воздѣйствіемъ, (въ природѣ органической *закономѣрность цѣлесообразная*, а не механическая), и въ этомъ именно духѣ, опять таки, вопреки фактической очевидности, примѣняютъ законъ причинности какъ вообще въ области явленій жизненныхъ, такъ въ особенности въ области явленій человѣческой жизни (въ социологіи,—такъ называемый экономическій матеріализмъ).

Примѣромъ послѣдняго направленія въ примѣненіи закона причинности можетъ служить слѣдующее разсужденіе въ социологіи *Гельвальда*.

„Исторія, читаемъ здѣсь, не есть простой рядъ событій, связанныхъ между собою лишь хронологическою послѣдовательностію; она представляетъ, наоборотъ, связную цѣпь причинъ и слѣдствій, соединенныхъ между собою великимъ, господствующимъ какъ въ природѣ, такъ и въ обществѣ, *принципомъ причинности*. Не возможно допустить, чтобы въ исторіи человѣчества существовалъ хотя одинъ моментъ, когда въ его развитіе вступалъ элементъ, чуждый природѣ и способный оторвать человѣчество отъ произведшей его почвы“.

„На ряду съ принципомъ причинности, существуетъ еще принципъ цѣлесообразности, охватывающій всѣ матеріальныя (?) и социальныя явленія и представляющійся намъ, въ примѣненіи къ человѣческому обществу, какъ *нравственность*. Однако при этомъ нельзя проглядѣть того, что новѣйшее естествознаніе превратило выполненіе цѣлей изъ конечной цѣли сотворенія въ причину возникновенія существъ,—а это безко-

нечно далеко отъ близорукихъ воззрѣній телеологическаго міросозерцанія“. Очевидно, что этими неясными словами имѣется въ виду выразить ту мысль, что *телеологическій* принципъ самостоятельнаго значенія не имѣетъ (не слѣдовало бы въ такомъ случаѣ цѣлесообразность именовать принципомъ), что цѣль не отдѣльное нѣчто отъ причины, но та же причина, только не правильно представляемая.

„Въ человѣческомъ обществѣ, какъ и въ природѣ, всѣ явленія представляютъ слѣдствія *не какихъ либо абсолютныхъ принциповъ*, но разнообразныхъ отношеній взаимодействующихъ силъ. Добро и зло, польза и вредъ, правда и неправда, удовольствіе и страданіе, разсматриваемыя съ соціальной точки зрѣнія, слагаются изъ опредѣленнаго количества внѣшнихъ проявленій дѣятельности отдѣльныхъ членовъ общества или же цѣлаго организма (общественнаго?). Лишь результату этого общаго дѣйствія могутъ соотвѣтствовать общія понятія о добрѣ и злѣ, пользѣ и вредѣ, удовольствіи или страданіи. *Понятія эти представляютъ не что иное, какъ разнообразныя состоянія* *человѣческаго общества, разсматриваемыя съ разныхъ точекъ зрѣнія*, или же формы человѣческаго пониманія общественныхъ отношеній“. Если цѣлесообразность есть *необходимая* форма человѣческаго пониманія извѣстнаго рода явленій, то какой же смыслъ имѣетъ послѣ этого отрицаніе телеологическаго принципа? Между тѣмъ авторъ приведеннаго сейчасть разсужденія сильно возстаетъ противъ телеологическаго воззрѣнія, какъ это видно изъ слѣдующихъ словъ его. „Къ сожалѣнію, еще находится не мало историковъ культуры напримѣръ въ Германіи, раздѣляющихъ телеологическую точку зрѣнія. Въ числѣ ихъ есть люди передовые, даже радикалы въ вопросахъ политики; но въ другомъ отношеніи эти „либеральные обскуранты“ весьма похожи на такъ сильно поносимыхъ ими „клерикальныхъ обскурантовъ“. Истина *одна*, и стало быть, кто отъ нея уклоняется, тотъ говоритъ неправду, уклоняется ли онъ на одинъ волосъ или на десять верстъ. Мнимо „свободомыслящіе“ люди точно такъ же упорно противятся истинѣ, какъ и люди воображающіе, будто наука потрясла основы. Тѣ и другіе по своему правы, такъ какъ естественно—научныя знанія разру-

шають въ одинаковой степени и либеральную фразу, и старую догму⁴ (стр. 11-я).

Изъ этихъ словъ видно только, что телеологическій способъ представленія автору этихъ словъ очень не нравится; не столько конечно сама по себѣ телеологическая точка зрѣнія не нравится, сколько по тѣмъ послѣдствіямъ, которыя тѣсно съ нею связаны—главное же между этими послѣдствіями—ограниченіе компетенціи естествознанія: приверженцы естествознанія желаютъ неограниченнаго господства міровоззрѣнія, свойственнаго этому отдѣлу наукъ. Итакъ телеологическая точка зрѣнія нежелательна, и требуется ее устранить. Но какъ это сдѣлать, коль скоро она составляетъ необходимую для человѣка форму пониманія? Ясно, что вмѣсто дѣйствительнаго устраненія необходимаго принципа цѣлесообразности, неумѣренные приверженцы естествознанія ничего одного не могутъ намъ дать, кромѣ ни къ чему не ведущихъ изворотовъ и напрасныхъ усилій само по себѣ ясное сдѣлать хотя бы и неяснымъ, но только не похожимъ на то, что есть на самомъ дѣлѣ. Пресловутая борьба за существованіе—необходимое средство къ тому. „Борьба за существованіе приводитъ къ усиленію степени естественныхъ силъ, и имѣетъ значеніе не только для органической природы, но и для общества человѣческаго. Всякая высшая степень есть лишь родъ уплотненія (усложненія) низшей, усиливающегося (т. е., увеличивающегося) въ послѣдовательныхъ стадіяхъ развитія. Отсюда проистекаетъ законъ тройственнаго согласованія (сочетанія)—въ послѣдовательности, и по іерархическимъ ступенямъ, т. е., во времени, въ пространствѣ и въ интенсивности—законъ, неопровержимо *доказанный* теоріей происхожденія видовъ. Пользуясь этимъ закономъ, можно *доказать*, что каждый человѣкъ, въ послѣдовательныхъ стадіяхъ своего развитія, проходитъ всѣ эпохи низшаго историческаго развитія, причемъ проявляется и значительное различіе между человѣкомъ и животнымъ, не смотря на все ихъ родство. Дѣйствительно, вся нервная система человѣка, со включеніемъ мозга, гораздо выше и лучше развита, нежели нервная система наиболѣе высоко развитаго животнаго, и именно это различіе есть результатъ историческаго развитія человѣка... Всѣ высшіе интеллектуаль-

ные и моральные задатки человѣка могутъ быть, до извѣстной степени, разсматриваемы, какъ развитіе силъ, которымъ чело-вѣкъ обязанъ своему соціальному развитію. Но что всѣ эти задатки существовали въ зародышѣ уже въ животномъ, а частью даже развились у животныхъ выше, чѣмъ у человѣка, это *доказывается* безчисленными наблюденіями“ стр. 12. Словомъ, авторъ легко принимаетъ за доказанное то, что онъ желаетъ, чтобы было доказано.. Но не это важно. А важно то,—устраняется ли всѣми этими якобы доказанными положеніями телеологическій принципъ? Основаніемъ всѣхъ изложенныхъ сужденій служить *доказанная* борьба за существованіе, въ качествѣ такого всеобщаго принципа, которымъ всѣ жизненные явленія должны изъясняться. Поэтому и то, что представляется намъ, какъ *цѣлесообразность*, есть только одно изъ послѣдствій борьбы за существованіе. Идея цѣлесообразности возникаетъ въ нашемъ умѣ, при сравненіи разныхъ степеней *развитія*, ибо высшая степень въ отношеніи къ низшимъ является какъ цѣль, а послѣднія въ отношеніи къ ней получаютъ значеніе необходимыхъ средствъ. Значить, вопросъ въ томъ, откуда развитіе? Есць ли развитіе въ самомъ дѣлѣ выраженіе цѣлесообразности, и въ этомъ смыслѣ необходимому закону причинности не подлежитъ? Нѣтъ, необходимая причина развитія заключается въ борьбѣ за существованіе; развитіе есть *необходимое послѣдствіе* (а не намѣренное дѣйствіе свободы) борьбы за существованіе; ибо эта борьба вынуждаетъ всякое живое существо напрягать свои силы, а послѣдствіемъ постоянно дѣятельнаго состоянія силъ является ихъ постепенное усовершеніе, т. е., развитіе. Къ сожалѣнію этимъ разсужденіемъ принципъ цѣлесообразности не устраняется, ибо самый источникъ борьбы за существованіе—побужденіе и стремленіе къ самосохраненію, которое есть цѣль борьбы,—имѣетъ характеръ цѣлесообразности, т. е., означенное побужденіе есть сила, направленная къ извѣстной цѣли и дѣйствующая цѣлесообразно,—причемъ является вопросъ, есть ли эта цѣлесообразно дѣйствующая сила первоначальная и не требующая для себя никакого объясненія, или же она *вложена* въ природу живого существа?—Понятіе развитія оказывается, такимъ образомъ, не вполне удобнымъ.

Нельзя ли устранить и это понятіе? Дѣйствительно, съ точки зрѣнія естествознанія, понятіе это не имѣетъ смысла, поэтому оно излишне, или, по крайней мѣрѣ, должно быть такъ истолковано, чтобы въ немъ ничего не заключалось несогласнаго съ естествознаніемъ, т. е., съ тѣми данными, которыя относятся къ этой области знанія. „Естествоиспытатель, читаемъ далѣе, пользуется болѣе правильнымъ выраженіемъ—*развитіе* (вмѣсто неудобнаго слова—прогрессъ), при чемъ оставляетъ открытымъ вопросъ, скрыта ли здѣсь идея лучшаго. Развитие, дѣйствительно, можно себѣ представить точно такъ же въ нисходящемъ, какъ и въ восходящемъ направленіи. Законы измѣненія органическихъ существъ, законы развитія—это не такіе законы, которые естествоиспытатель могъ бы разсматривать, какъ безусловно включающіе въ себѣ понятіе о совершенствованіи. Но такъ какъ не только въ человѣческой жизни, но и въ остальной органической природѣ неоспоримо существуетъ непрерывное измѣненіе во вѣншихъ проявленіяхъ и такъ какъ въ то же время слѣдуетъ признать, что всѣ эти измѣненія въ совокупности и порознь относятся къ умноженію, къ усложненію, то конечно можно допустить и прогрессъ, разумѣется, въ томъ предположеніи, что въ немъ не слѣдуетъ видѣть ничего, кромѣ *арифметической формулы*, выражающей не болѣе того, что обозначается самимъ словомъ. Прогрессъ означаетъ поступательное движеніе; въ этомъ смыслѣ 2 есть прогрессъ по сравненію съ 1.“—Такъ какъ понятіе развитія заимствовано изъ области явленій нравственно духовной жизни,—по крайней мѣрѣ здѣсь оно имѣетъ свое настоящее значеніе, то чтобы не оставалось относительно этого выраженія никакого сомнѣнія,—отрицается всякое различіе нравственнаго закона отъ законовъ природы... Законъ моральный также слѣдуетъ признать *настоящимъ закономъ* природы, вызваннымъ принудительною силою обстоятельствъ (обстоятельства создали законъ!) и общественною необходимостію. Законъ этотъ основанъ не на какомъ либо договорѣ, какъ насъ увѣряютъ юристы,—и не на „врожденномъ“ голосѣ совѣсти, давно отнесенномъ къ области сказокъ, но все еще играющему роль у моралистовъ. Безъ нравственнаго закона само человѣческое общество стало бы невозможностію.

Безъ нравственности нѣтъ обществѣнности, безъ общества нѣтъ человѣка“. Первую основу доставила семейная жизнь, какую мы видимъ теперь у крупныхъ человѣкообразныхъ обезьянъ, напр. у гориллы, позднѣе отсюда развилась племенная и государственная жизнь... Быть можетъ, первыя начала человѣческой морали можно разсматривать, какъ простое продолженіе уже развитыхъ у общественныхъ и живущихъ семьями животныхъ моральныхъ склонностей или стремленій, хотя многія, и даже очень многія, животныя въ моральномъ отношеніи очевидно стоятъ далеко выше, чѣмъ дьявольски жестокой противъ себѣ подобныхъ свирѣпый человѣкъ“. ¹⁾ Последнее замѣчаніе по тону своему не совсѣмъ согласуется съ изложеннымъ взглядомъ на нравственный законъ, какъ законъ природы.

Итакъ, здѣсь мы видимъ примѣръ того, что съ большими ограниченіями и крайне осторожно понятіе развитія прилагается къ явленіямъ жизни человѣческой. Наоборотъ, у Спенсера исторія мірообразованія, — образованіе планетной системы — а также исторія земли смѣло разсматриваются какъ процессъ развитія. Въ чемъ же дѣло? Очевидно въ томъ, что законъ причинности, который возводится на степень начала безусловнаго, допускаетъ двоякое пониманіе его, то въ смыслѣ *цѣлесообразности*, то въ смыслѣ *механической закономерности*, смотря по тому, принимается ли за основной типъ причиннаго отношенія причинная связь въ области явленій матеріальныхъ, или таковая же связь въ области явленій духовныхъ. Итакъ, повторяемъ, и относительно закона причинности слѣдуетъ признать то же самое, что сказано выше относительно закона сохранения энергіи. И этотъ законъ не объединяетъ противоположности матеріальныхъ и духовныхъ явленій, напротивъ самъ подпадаетъ подъ эту противоположность, и сообразно тому, въ примѣненіи къ дѣлу, т. е., въ употребленіи его, понимается неизбѣжно въ смыслѣ противоположномъ, — то какъ выраженіе *цѣлесообразности* (законъ развитія), то какъ выраженіе *механической закономерности* (какъ необходимый законъ природы).

¹⁾ Научное обозрѣніе 1897 г. № 7-й іюль. Прилож. Исторія культуры Гельвальда стр. 10—26.

Возвратимся теперь къ тому, что выражено въ началѣ нашего разсужденія. Есть двоякая истина: *абсолютная* и *относительная*. Говорятъ, что для науки абсолютной истины не существуетъ, а есть только истина относительная ¹⁾. Абсолютное, по Спенсеру, для насъ непознаваемо, а потому только относительное, условное составляетъ единственно возможный и существующій для науки предметъ изслѣдованія. Но изложенное доселѣ изслѣдованіе приводитъ къ тому заключенію, что и наука не свободна отъ стремленія установить для себя нѣкоторое всеобщее и безусловное начало, которымъ она могла бы пользоваться какъ послѣднимъ основаніемъ для изъясненія изслѣдуемыхъ ею явленій. Такъ какъ задача науки полагается въ познаніи и опредѣленіи законовъ дѣйствительности, то въ связи съ этимъ мы видимъ попытки къ установленію и опредѣленію всеобщаго и основнаго закона, и такой законъ, если бы былъ найденъ, очевидно слѣдовало бы признать безусловнымъ и высшимъ началомъ изслѣдуемыхъ наукою явленій дѣйстви-

¹⁾ Въ статьѣ: Первое начало теоретической философіи г. Влад. Соловьева (Вопросы филос. и псих. 1897 г. ноябрь—декабрь) различается абсолютная и относительная достовѣрность. Частныя знанія довольствуются достовѣрностію относительною; философія же ищетъ достовѣрности безусловной, для чего требуется знаніе *добросовѣстное* мышленіе. Авторъ не разъясняетъ, въ чемъ состоитъ и на чемъ основывается такая безусловная достовѣрность, искомая философіей. По видимому основу и критерій такой достовѣрности онъ полагаетъ въ самомъ мышленіи: мышленіе само себя удостовѣряетъ, но только мышленіе вполне добросовѣстное. Слѣдовательно, авторъ понимаетъ абсолютную достовѣрность, какъ логическую принудительность, не допускающую сомнѣнія и отрицанія. Такая достовѣрность, какъ извѣстно, свойственна познанію математическому, т. е., познанію, имѣющему чисто формальный характеръ. Философія же не можетъ довольствоваться однимъ формальнымъ познаніемъ. Есть очевидная неясность въ томъ, какъ понимается абсолютная достовѣрность, искомая философіей. Неясность эта заключается въ слѣдующемъ. То признается условіемъ абсолютной достовѣрности добросовѣстность мышленія, слѣдовательно подчиненность мышленія нравственному требованію, то единственнымъ мотивомъ философскаго мышленія признается лишь стремленіе къ истинѣ, къ чему бы такое стремленіе ни привело. Двойственность эта устраняется утвержденіемъ тождества теоретическаго интереса съ нравственнымъ. Тождество это яснѣе опредѣляется, какъ любовь къ истинѣ, чуждая всякихъ постороннихъ мотивовъ. Но дѣло въ томъ, что пониманіе истины можетъ быть различно до противоположности. Открытое и смѣлое изображеніе какого либо безобразнаго факта во всей его паготѣ и совсѣмъ возмущающими душу подробностями тоже можетъ быть сочтено за добросовѣстную любовь къ истинѣ. Какъ разграничить свойственную истинной философіи любовь къ истинѣ отъ ци-

тельности. Но такого закона, какъ мы видѣли, на самомъ дѣлѣ нѣтъ, да и быть не можетъ. Вѣдь по общепринятому понятію закономъ природы называется отношеніе явленій между собою. Понятно, что отношеніе между явленіями должно опредѣляться свойствами самихъ явленій: каковъ отличительный характеръ явленій, таково же должно быть и отношеніе между явленіями. Въ явленія дѣйствительности распадаются на два разряда, совершенно не сводимыя другъ къ другу; именно—на явленія матеріальныя или тѣлесныя, и явленія духовныя. Поэтому и всякій предложенный общій законъ дѣйствительности необходимо долженъ оказаться особеннымъ закономъ либо явленій тѣлесныхъ, либо явленій духовныхъ. Если бы даже былъ законъ дѣйствительно всеобщій, который простирался бы какъ на явленія матеріальныя, такъ и на явленія духовныя, то и этотъ законъ не могъ бы имѣть значенія начала безусловнаго, и слѣд. не удовлетворялъ бы естественному стрем-

низма и нахальнаго безстыдства? Безусловная достовѣрность въ логическомъ смыслѣ, т. е., такая, которая исключала бы всякую возможность сомнѣнія и отрицанія, слѣдовательно возможность утверждать противное, для философскаго познанія недостижима, иначе такое познаніе давно уже сдѣлалось бы столь же неизбежнымъ, какъ и математическое. Не даромъ нѣмецкій философъ Фихте Старшій признавалъ философское познаніе зависимымъ отъ свободной (т. е., доброй) воли человѣка. Несовершенство философскаго познанія въ формально-логическомъ отношеніи, восполняется совершенствомъ его въ другомъ отношеніи,—болѣе цѣннымъ, именно значимостію его въ нравственномъ смыслѣ, т. е., удовлетворительностію его для духа, слѣдовательно и для мышленія, — *какъ дѣятельности духовной*, т. е., насколько оно проникнуто духовными стремленіями. Отсюда-то и вытекаетъ требованіе добросовѣстности,—очевидно, требованіе нравственнаго характера, которое странно было бы предъявлять напр. математику. Любовь къ истинѣ—вотъ движущее начало философій, а возможно ли любить истину, которая была бы противной мыслящему духу? Предположимъ, что матеріализмъ оказался бы вполне истинной системой. Тогда и добросовѣстность мышленія и любовь къ истинѣ были бы требованіями лишенными смысла, ибо такая истина не удовлетворила бы человѣчeskій духъ, не могла бы возвысить его достоинства и сдѣлаться для него достояніемъ. Матеріалисты не могутъ любить своей системы; они могутъ находить ее выгодной и только. Итакъ, если философія ищетъ безусловной достовѣрности, то подъ такою достовѣрностію должно разумѣть не только логическую принудительность, но вмѣстѣ съ тѣмъ и нравственную значимость того, что признается таковымъ,—т. е., соотвѣтствіе *кореннымъ требованіямъ духа*. Довѣрно для мыслящаго духа бытіе самаго этого духа; а такъ какъ онъ сознаетъ себя ограниченнымъ и зависимымъ, то корень такой достовѣрности можетъ заключаться лишь въ отношеніи духа конечнаго къ Бесконечному.

ленію, котораго не чужда и наука,—къ отысканію начала безусловнаго. Начало безусловное должно быть вполнѣ самостоятельнымъ, самосущимъ, ни отъ чего независимымъ, а законъ, хотя бы основной и всеобщій, столько же зависимъ отъ явленій, чрезъ которыя онъ осуществляется, приводится въ дѣйствіе, сколько и явленія отъ него зависимы; будучи отношеніемъ между явленіями, законъ неотдѣлимъ отъ нихъ, слѣдовательно столько же обуславливается ими въ своемъ существованіи, сколько и они зависимы отъ него. Посему не самый законъ, а то, чему законъ присущъ, какъ необходимое его свойство, или чѣмъ законъ производится, какъ образъ дѣйствія необходимой его причины,—вотъ это начало только и возможно признать абсолютнымъ, безусловно независимымъ и самобытнымъ. По различному характеру явленій такое начало есть либо *матерія*, либо *духъ*. Признаніе матеріи началомъ абсолютнымъ (сущностью явленій) составляетъ основное положеніе матеріализма. Но матеріализмъ признается теперь несостоятельнымъ даже тамъ, гдѣ это направленіе имѣло наибольшій успѣхъ, и откуда оно всегда заимствовало главныя свои основанія, именно—въ естествознаніи. Дѣйствительно, въ самомъ понятіи о матеріи, какъ абсолютномъ началѣ, заключается внутреннее противорѣчіе. Абсолютное начало, какъ основа всякаго бытія, должно быть всецѣло *положительнымъ*. А матерія характеризуется признаками *отрицательными*: матерія свойственна, такъ же какъ пространству и времени,—этимъ необходимымъ условіямъ или формамъ матеріальнаго бытія, *отрицательная безконечность*, состоящая въ отсутствіи послѣдняго, дѣйствительнаго предѣла какъ въ направленіи синтетическомъ (въ процессѣ увеличенія и умноженія), такъ и въ направленіи аналитическомъ (въ процессѣ уменьшенія и дѣленія). Итакъ матерія—начало въ сущности отрицательное. Она понимается и необходимо мыслится нами не сама по себѣ, а лишь въ отношеніи къ духу, какъ начало ограничивающее духъ и вмѣстѣ служащее средствомъ къ развитію свойственной ему дѣйствительности. Слѣдовательно, положительнымъ началомъ бытія необходимо признать вмѣстѣ съ спиритуалистами не матерію, а *духъ*. Однакожъ духъ ограниченный, для котораго, хотя и от-

рицательнымъ, условіемъ бытія служить матерія, также нельзя признать началомъ абсолютнымъ. Абсолютное начало есть не только положительное, но вмѣстѣ съ тѣмъ и *безусловно свободное* и независимое, слѣдовательно *неограниченное*. Ограниченному духу недостаетъ слѣдовательно свободы отъ всякаго ограниченія, именно свободы и полнаго господства по отношенію къ бытію матеріальному. Конечный духъ только стремится къ такому господству и къ совершенной свободѣ. Но такъ какъ такое стремленіе для конечнаго духа во всей полнотѣ неосуществимо, то стремленіе это было бы совершенно непонятнымъ и совершенно пустымъ, празднымъ, если бы неограниченный, абсолютный духъ не существовалъ въ дѣйствительности. Отрицающіе бытіе такого Духа въ самомъ дѣлѣ считаютъ стремленіе, свойственное конечному духу, къ совершенной свободѣ и господству надъ матеріальнымъ бытіемъ — пустымъ, ничтожнымъ и ни къ чему не ведущимъ. А между тѣмъ въ этомъ стремленіи несомнѣнно заключается источникъ всѣхъ совершенствъ, украшающихъ духъ человѣка, о которыхъ свидѣлствуетъ исторія человѣческаго развитія, такъ какъ, не будь названнаго стремленія, не существовало бы и самой науки; посему отрицаніе бытія абсолютнаго духа послѣдовательно и неминуемо ведетъ къ отрицанію всѣхъ высшихъ проявленій и свойствъ человѣческаго духа. Такъ тѣсно связано бытіе ограниченаго человѣческаго духа съ вѣрою въ бытіе Духа неограниченнаго, безконечнаго, всемогущаго. Вѣра въ бытіе Духа безусловнаго обращаетъ свойственное человѣческому духу неопредѣленное влеченіе къ совершенной свободѣ и господству надъ матеріальнымъ бытіемъ въ точно опредѣленное стремленіе къ общенію и единенію съ Духомъ безконечнымъ и всесовершеннымъ!

Первое общеніе человѣка съ Богомъ есть естественное слѣдствіе *творенія*. Человѣкъ, какъ созданіе Божіе, конечно долженъ имѣть влеченіе къ своему Творцу (какъ подобіе къ своему первообразу). Но онъ самъ разрушилъ это свое естественное общеніе съ Богомъ (первородный грѣхъ). Второе общеніе человѣка съ Богомъ установлено чрезъ *искупленіе*; въ сущности оно есть возстановленіе перваго и потому называется вторымъ твореніемъ. Это вторичное (благодатное) общеніе чело-

вѣка съ Богомъ производится чрезъ вѣру, при посредствѣ церкви,—хранительницы благодатныхъ даровъ, учительницы и руководительницы въ дѣлѣ душевнаго спасенія человѣка. Таково въ сущности христіанское ученіе объ отношеніи человѣка, какъ существа конечнаго, къ Абсолютному духу. Отношеніе это представляется въ этомъ ученіи, какъ зависимое отъ свободной воли человѣка, слѣдовательно какъ дѣло душевное, или иначе, духовное, ибо свободная воля—принадлежность души. Отсюда ясно, что, по христіанскому ученію, необходимымъ условіемъ развитія въ человѣкѣ духовной жизни служить увѣренность въ бытіи Высочайшаго всесовершеннаго Духа и связанное съ этою вѣрою стремленіе къ непрерывному общенію съ этимъ Духомъ. Въ общеніи этомъ заключается корень и сущность духовно-нравственной жизни человѣка, слѣдовательно всѣхъ возможныхъ для человѣка—нравственныхъ совершенствъ. Такъ какъ любовь къ истинѣ и стремленіе къ возможному для человѣка постиженію ея принадлежатъ къ числу этихъ совершенствъ, а безъ любви къ истинѣ невозможно дѣйствительное развитіе научнаго дѣла, то очевидно, что и для науки, для достиженія ею возможнаго для нея совершенства, необходима вѣра въ бытіе абсолютнаго Духа. Какъ же теперь объяснить то, что наука является иногда разрушительною силою для вѣры? Въ предъидущемъ мы имѣемъ уже нѣкоторое немаловажное основаніе для изъясненія этого явленія. Церковь, какъ руководительница въ дѣлѣ спасенія, сообщаетъ вѣрующимъ и необходимыя для этого дѣла истины. Но при усвоеніи этихъ истинъ, сверхъ того, что полагается въ душѣ человѣка прочное основаніе для развитія духовной жизни, возбуждается еще естественная любознательность, умственная пытливость, которая свойственную человѣку потребность познанія мало по малу обращаетъ въ спеціальную и самостоятельную отрасль человѣческой дѣятельности, выходящую уже далеко за предѣлы первичныхъ, такъ называемыхъ элементарныхъ, т. е., коренныхъ истинъ, составляющихъ необходимыя основанія нравственной духовной жизни. Задача церкви въ этомъ отношеніи состоитъ въ томъ, чтобы, предоставивъ человѣческую любознательность ея свободному и вполне естественному развитію, заботиться

лишь о неизмѣнномъ сохраненіи необходимой для духовной жизни связи между любознательностію во всѣхъ возможныхъ ея проявленіяхъ и развѣтвленіяхъ и тѣми коренными истинами, выражающими необходимыя условія духовной жизни; необходимо заботиться о томъ, чтобы эта связь любознательности съ коренными началами духовной жизни была не внѣшнею, механическою, призрачною, а живою, дѣятельною, органическою. Въмѣсто этого, католичество взяло на себя опеку надъ наукою (какъ и надъ государствомъ,—что было естественнымъ послѣдствіемъ присвоенія главою этой церкви свѣтской власти), лишивъ, такимъ образомъ, науку необходимой для нея свободы изслѣдованія. Вотъ главная причина враждебнаго отношенія между вѣрою и наукою.

Признается, что въ самой наукѣ, именно въ открытіяхъ новаго времени, и въ міровоззрѣніи, основанномъ на этихъ открытіяхъ, заключается важнѣйшая причина раздѣленія, существующаго теперь между наукою и вѣрою, и какъ это причина не временная, то представляется напраснымъ трудомъ пытаться возстановить навсегда будто бы разрушенный союзъ между ними, т. е., между вѣрою и разумомъ, или точнѣе—наукою. Важнѣйшее изъ открытій новаго времени, какъ извѣстно, есть геліоцентрическая система Коперника, измѣнившая міровоззрѣніе въ самомъ его основаніи. Въ міросозерцаніи прежняго времени важное значеніе имѣла противоположность неба и земли. Сколько догматовъ имѣютъ связь съ этою противоположностію (напр. сказаніе кн. Бытія о міротвореніи, вознесеніе Спасителя, о страшномъ судѣ, представленія о раѣ и адѣ). Съ точки зрѣнія новаго міросозерцанія противоположность эта есть кажущаяся, а не дѣйствительная. Поэтому и всѣ представленія, связанные съ означенною противоположностію, должны быть признаны не реальными, а призрачными, фантастическими. Дѣло богословія разъяснить, что а) догматическія истины имѣютъ смыслъ и значеніе, независимыя отъ представленія противоположности неба и земли (напр. хотя въ Молитвѣ Господней говорится объ Отцѣ *небесномъ*, однако вмѣстѣ съ тѣмъ церковь всегда учила о *вездѣприсутствіи* Божіемъ), и б) что никогда не было цѣлію откровенія сообщать человѣку вѣрныя астрономическія

представленія,--это есть дѣло науки, а не религіи,—что поэтому въ словѣ Божіемъ все говорится не иначе, какъ примѣнительно къ обычнымъ для человѣка представленіямъ о мірѣ, какъ и теперь мы продолжаемъ выражаться согласно съ кажущимся, а не съ дѣйствительнымъ положеніемъ вещей. Для насъ же важно разсмотрѣть вопросъ о безконечномъ, какъ имѣющей тѣсную связь съ новымъ научнымъ міросозерцаніемъ. Въ древности никто не сомнѣвался въ томъ, что міръ имѣетъ *ограниченный* объемъ; представляли міръ обыкновенно *шаровиднымъ*: неограниченность, безконечность казалась признакомъ несовершенства, беспорядочности, неопредѣленности, безформенности. Поэтому неограниченное, безконечное признавалось существующимъ не само по себѣ, а только въ подчиненіи началу ограничивающему; само же по себѣ неограниченное признавалось не дѣйствительнымъ, а только *возможнымъ*: въ смыслѣ а) необходимаго средства или орудія къ осуществленію всего *дѣйствительнаго* (матеріаль) и б) въ смыслѣ отвлеченнаго понятія, имѣющаго мѣсто только въ сознаніи мыслящаго это понятіе, а не внѣ его. Что касается матеріи въ чистомъ видѣ, то еще въ древности одни признавали ея существованіе въ видѣ хаоса, первобытнаго смѣшенія элементовъ, другіе напротивъ отрицали; наприм. Платонъ говоритъ, что Деміургъ, при созданіи міра, употребилъ въ дѣло всю безъ остатка матерію; т. е., безформенной матеріи, неорганизованной по Платону не существуетъ теперь, какъ это яснѣе выражено Аристотелемъ. Новая наука повидимому фактически убѣдилась въ существованіи первобытной матеріи (туманныя пятна), и такимъ образомъ то, что было лишь философскимъ предположеніемъ, оказалось опытною (т. е., удостовѣряемою чрезъ опытъ) дѣйствительностію. Не только слѣдовательно уже сформировавшіяся вещи, но и бытіе безформенное, состоящее въ процессѣ образованія, мы должны признать теперь дѣйствительностію. Господствующее теперь воззрѣніе (эволюціонизмъ) даже на всю дѣйствительность смотритъ, какъ на процессъ. Понимаемая такъ дѣйствительность, именно какъ непрерывный процессъ, очевидно совпадаетъ съ тѣмъ, что въ древности (Аристотель) признавалось бытіемъ *въ возможности*,

только мыслимымъ въ отвлеченіи (т. е., существующимъ только въ сознаніи мыслящаго) понятіемъ о матеріи. Поэтому понятію матерія есть начало неограниченное, ибо подлежитъ (мысленному) неограниченному уменьшенію (безконечная дѣлимость) и увеличенію. Теперь-же это понятіе о матеріи прилагается вообще къ дѣйствительности, къ міру. Міръ признается неограниченнымъ и *по времени*, т. е., не имѣющимъ начала и конца въ продолженіи, и *по пространству*, т. е., не имѣющимъ ни объема, ни центра. Такимъ образомъ то, что въ древности признавалось только *мыслимымъ*, теперь признается дѣйствительностью, иначе говоря, существуетъ увѣренность, что понятіе, которое для древнихъ было не болѣе какъ гипотетическимъ, постулатомъ, теперь получило фактическое подтвержденіе: и въ направленіи аналитическомъ, и въ направленіи синтетическомъ новая наука раздвинула поле наблюденія до предѣловъ превосходящихъ самое смѣлое воображеніе. И однако можно спросить: въ состояніи ли современная наука серьезно утверждать безконечность міра по пространству и по времени? Но вѣдь это значило бы допустить нѣчто немыслимое, просто нелѣпое. Пространство и время вообще признаются необходимыми условіями или формами представляемости вещей; ничего мы не можемъ представить иначе, какъ въ формахъ или условіяхъ пространства и времени. Пусть же кто нибудь попытается ясно представить неограниченное пространство, или время, т. е., такое пространство и такое время, котораго была бы дана одна только *середина* безъ начала и безъ конца. Итакъ, допустивъ неограниченность міра по пространству и времени, мы должны утверждать, что хотя пространство и время—необходимыя формы представляемости вещей, сами однако ни какимъ образомъ не могутъ быть представлены во всей полнотѣ. А это значитъ утверждать бытіе такой чувственной матеріальной дѣйствительности, которой нельзя никакъ представить. Ясно, что такое утвержденіе невозможно. Сверхъ того матеріальная дѣйствительность есть необходимо величина, подлежащая исчисленію, т. е., должна быть доступна выраженію въ числахъ. Существованіе міра неограниченнаго означало бы, что существуетъ въ дѣйствительности *безконечное* число; но такое число

очевидно не мыслимо, ибо это было бы такое число, къ которому нельзя прибавить единицы, и которое не можетъ быть помножено само на себя, вообще исключаетъ возможность увеличенія его, что противорѣчитъ самому понятію о числѣ. Вотъ почему едва ли не самое распространенное теперь мнѣніе о пространствѣ и времени есть то, что это *не дѣйствительно существующія свойства или отношенія вещей, а только субъективныя формы представленія вещей*, существующія лишь въ нашемъ духѣ, или иначе, въ сознаніи нашемъ. Въ такомъ случаѣ и безконечность міра, утверждаемая современной наукой, перестаетъ быть дѣйствительнымъ свойствомъ міра, какое и не можетъ быть представлено, а обращается въ проблематическое понятіе, чѣмъ и признавали его древніе философы. Но если допустить субъективность пространства и времени, то какой будетъ имѣть тогда смыслъ религіозная истина о сотвореніи міра? Разумѣется аргументы, приводимые обыкновенно для доказательства субъективности пространства и времени, для этой цѣли недостаточны, но вполне достаточны для убѣжденія въ томъ, что міръ не можетъ быть неограниченнымъ ни по пространству, ни по времени ¹⁾. Съ другой стороны, если

¹⁾ Допустимъ, что міръ ограниченъ. Этимъ, скажутъ, еще не устраняется крайняя трудность соглашенія современныхъ научныхъ представленій о мірѣ съ ученіемъ вѣры. Объемъ вселенной несомнѣнно такъ необъятно великъ, что земля оказывается слишкомъ ничтожной величиной для того, чтобы признавать ее мѣстомъ преимущественнаго раскрытія промыслительной дѣятельности Божества въ исторіи человѣчества. Исторія эта даже въ сравненіи съ исторіей самой земли представляется слишкомъ малою и незначительной. Но понятія о величинѣ и малости—часто количественныя не примѣнимы къ области духовнаго развитія. Ибо конечно человѣчество даже на землѣ занимаетъ незначительную часть, и однако наиболѣе интересной во всей исторіи земли представляется исторія человѣчества. Въ самой исторіи человѣчества важнѣйшее по своему значенію духовное развитіе сосредоточивается тоже въ немногихъ и незначительныхъ по величинѣ пунктахъ. Древняя Греція, сравнительно съ восточными монархіями и современнымъ Китаемъ, ничтожна по величинѣ, и однако значеніе ея, а равно значеніе, также незначительнаго по объему, древняго Израиля безконечно превосходитъ значеніе иныхъ народовъ. Даже въ отношеніи нашей солнечной системы не добыто еще несомнѣнныхъ фактовъ, которые бы удостовѣрили населенность этихъ ближайшихъ къ намъ міровъ, а о болѣе отдаленныхъ и говорить нечего. Посему обо всемъ этомъ возможны только произвольныя гипотезы, которыя сами по себѣ ничего не могутъ ни доказывать, ни опровергать. Естественная увѣренность въ населенности другихъ, отда-

легко многими допускается и признается мнѣніе о субъективности пространства и времени, то это изъясняется тѣмъ, что въ названномъ мнѣніи косвенно выражается нѣкоторая несомнѣнная истина. Это та истина, которая утверждается спиритуализмомъ, что настоящая дѣйствительность, истинное бытіе заключается въ духѣ и есть духъ,—какъ противоположность матеріи. Дѣйствительно, идея безконечности, которая вовсе не есть выводъ новой науки, какъ можно подумать, ибо не чужда была и древнимъ, а только неправильно примѣняется къ міру матеріальному,—получаетъ свой настоящій смыслъ, свое подлинное, именно положительное, а не отрицательное, значеніе только на почвѣ духа. Въ духовномъ смыслѣ безконечное есть *абсолютно совершенное*. И въ этомъ смыслѣ идея безконечности для древности была понятіемъ проблематическимъ, ибо объектъ этого понятія не былъ данъ въ дѣйствительности, а былъ только искомымъ,—*идеаломъ*. Всѣ философскія школы въ древности стремились выработать идеаль совершеннаго мудреца, подобно тому какъ древній Израиль, въ лицѣ лучшихъ его представителей, жилъ вѣрою въ совершеннаго пророка. Чаяніе языковъ стало въ христіанствѣ воплощенною мудростію, сдѣлалось дѣйствительностію. Вотъ истинно фактическое и безспорное утвержденіе того, что было только предъугадываемо и было только мыслимо для древнихъ, именно фактическое утвержденіе идеи безконечнаго, въ ея истинномъ,—положительномъ, а не отрицательномъ значеніи. Современи христіанства міръ уже не ищетъ болѣе идеала совершенной мудрости и совершеннаго блага, ибо этотъ идеаль уже данъ, а потому и задача историческаго развитія теперь заключается въ томъ, чтобы черты этого идеала осуществить въ жизни въ самомъ широкомъ объемѣ. Задача въ томъ, чтобы сдѣлать жизнь истинно христіанскою, наиболѣе уподобить ее своему первообразу. Конечно, насколько въ первомъ выше указанномъ смыслѣ идея безконечнаго охотно признается въ наше время, настолько въ этомъ последнемъ,

ленныхъ отъ насъ, міровъ внушается не какими либо фактическими данными, а *идеей целесообразности*, необходимо присущей нашему уму: мы не можемъ допустить безцѣльнаго и безсмысленнаго существованія столь необъятныхъ матеріальныхъ массъ.

важнѣйшемъ своемъ значеніи, подвергается всякимъ сомнѣніямъ и отрицаніямъ. Доходить дѣло до совершеннаго отрицанія всякой нравственности (Ницше). Иначе и быть не можетъ. Ибо чѣмъ выше и чище нравственный идеалъ христіанства, тѣмъ болѣе должно встрѣчаться сопротивленіе ему на пути къ осуществленію заключающихся въ немъ требованій. Когда говорятъ о несообразности христіанскаго идеала съ требованіями и условіями современной жизни, въ которой главное значеніе имѣетъ промышленный, вообще культурный прогрессъ, отрицаемый будто бы христіанствомъ въ самомъ основаніи своемъ, то на самомъ дѣлѣ подобными разсужденіями только прикрывается другая, болѣе важная сторона въ разладѣ современнаго строя жизни съ требованіями христіанства, и тѣмъ имѣется въ виду какъ бы затушевать и нѣсколько извинить эту сторону, которая тѣмъ не менѣе сильно чувствуется и узвѣляетъ больную совѣсть современнаго человѣчества. Христіанство прославляетъ прямоту и чистосердечіе; оно отрицаетъ фарисейство, словомъ душевное дѣло христіанство ставитъ выше всего. Теперь же именно душевнымъ дѣломъ наиболѣе пренебрегаютъ; фарисейство вездѣ господствуетъ. Прямота и чистосердечіе, любовь къ правдѣ и неуклонная ей вѣрность—качества крайне неудобныя въ жизни; при такихъ качествахъ легко нажить враговъ и пришлось бы обречь себя на самопожертвованіе. Самопожертвованіе прекрасно и величественно въ какомъ либо значительномъ и важномъ дѣлѣ; но самопожертвованіе въ мелочахъ уподобляетъ человѣка Донъ-Кихоту, дѣлаетъ его смѣшнымъ; а какъ на зло жизнь сплошь слагается изъ мелочей, и вотъ какимъ образомъ человѣкъ все болѣе втягивается въ тину житейскихъ мелочей и пошлостей, и самъ наконецъ становится мелкимъ и ничтожнымъ. Нужно какъ нибудь это свое ничтожество оправдать въ своихъ глазахъ; вотъ для этой цѣли и годятся слова о прогрессѣ, цивилизаціи, культурѣ и под. Чѣмъ грандіознѣе успѣхи и предпріятія культурныя, тѣмъ мельче и пустѣе становятся люди. Это свойство современной жизни съ особенною яркостію освѣтилъ и выразилъ извѣстный писатель *К. Н. Леонтьевъ*. Выше замѣчено, что и вовсе даже отрицаются нравственные понятія. Однако истинною подкладкою

подобнаго рода отрицаній, какъ и вообще пессимизма нашего времени, служить понятное недовольство пошлостью, мелочностью и пустотою жизни нашего времени. Преобладающее вліяніе естественныхъ наукъ въ связи съ меркантильнымъ духомъ вѣка являются источниками господствующаго нынѣ повсюду стремленія къ единообразію, обезличенію и уравниенію. Въ природѣ вездѣ важнѣйшее значеніе имѣютъ массы, а потому, имѣя постоянно дѣло съ природою, привыкаютъ къ тому, что индивидуальность сама по себѣ не берется во вниманіе, пренебрегается. Основанный на этомъ статистическій методъ примѣняется теперь въ широкихъ размѣрахъ и къ обществамъ человѣческимъ, гдѣ также, съ точки зрѣнія этого метода, отдѣльная личность ничто, а масса составляетъ все; но для этого требуется и здѣсь такое же единообразіе, какое господствуетъ въ природѣ. Установленіе такого единообразія повсюду и во всемъ, если не полное исключеніе, то доведеніе до минимума личнаго почина, всякаго рода индивидуальной оригинальности, таковъ идеалъ нашего времени. Все, что не относится къ элементарнымъ потребностямъ жизни, именно къ матеріальной сторонѣ ея, считается теперь многими чѣмъ-то искусственнымъ, излишнимъ и ненужнымъ. По крайней мѣрѣ къ такимъ выводамъ, повинувшись духу времени, приходятъ нѣкоторые наши отечественные философы. Такъ гр. Толстой, отвергнувъ науку, теперь отрицаетъ даже искусство, ибо ни наука, ни искусство не имѣютъ значенія для простаго рабочаго человѣка, составляютъ для него излишнюю роскошь, а такой человѣкъ графу Толстому представляется вполне нормальнымъ, такъ что идеальное общество ему представляется въ видѣ безразличной, безцвѣтной и единообразной массы рабочихъ людей. Повидимому совершенно въ иномъ духѣ разсуждаетъ г. Владиміръ Соловьевъ; однако и ему предносится тотъ же идеалъ безличія и единообразія, ибо повидимому такое именно состояніе общества разумѣется у него подъ именемъ *организованнаго добра*.

Все изложенное доселѣ даетъ намъ право утверждать, что существуетъ тѣсная и необходимая связь между наукою и религіозною вѣрой. Связь эта заключается въ общемъ для той и другой понятіи объ абсолютномъ Духѣ. Для религіи абсолютный Духъ есть предметъ живой и дѣятельной вѣры. Для

науки бытіе этого Духа есть такое необходимое предположеніе, которое очевидно лежитъ въ основаніи ея усилій свести всѣ частныя познанія къ нѣкоторому всеобъемлющему основному началу. Предположеніе это для науки составляетъ скрытый, часто ложно ею понимаемый, но постоянно дѣятельный и необходимый мотивъ всѣхъ высшихъ ея изысканій. Поэтому намѣренное и упорное отрицаніе бытія безконечнаго Духа, въ видахъ устранить всякую связь и общеніе науки съ религіозною вѣрою, надо признать вреднымъ для самой науки. Конечно идея абсолютнаго Духа не можетъ служить принципъ изъясненія изслѣдуемыхъ наукою предметовъ; по всей справедливости наука должна ограничиваться такъ называемыми вторичными причинами въ своихъ теоріяхъ и гипотезахъ, но этимъ нисколько не исключается, а напротивъ даже предполагается необходимость для науки означенной идеи въ качествѣ субъективнаго мотива ея изысканій.

П. Липицкій.

ФИЛОСОФСКАЯ ОСНОВА ЭВОЛЮЦИИ.

(Продолженіе *).

ГЛАВА XII.

Віологическій детерминизмъ въ отношеніи къ Дарвинизму (продолженіе).

Врожденная тенденція къ прогрессивному развитію.—Еще большую важность, нежели вопросъ объ измѣнчивости, имѣетъ вопросъ о томъ, существуетъ ли въ организмахъ врожденная склонность къ развитію, какъ утверждали Нэгели, Кёлликеръ, Мивартъ и другіе,—къ развитію, которое могло-бы совершаться до нѣкоторой степени помимо естественнаго отбора. Другими словами, существуютъ-ли въ дѣйствительности положительныя причины развитія, вытекающія не изъ принципа полезности и приспособленія, а изъ внутренняго расположенія самаго организма?

Теорія врожденной тенденціи къ развитію встрѣчаетъ сильныя возраженія. Между прочимъ, ее отвергаетъ проф. Вейсманъ, по мнѣнію котораго всѣ факты, приводимые въ ея пользу, могутъ быть удовлетворительно объяснены принципомъ естественнаго отбора. Но эта теорія имѣетъ и убѣжденныхъ защитниковъ. Таковъ напримѣръ Ланге.

Ланге, не смотря на то, что онъ горячій сторонникъ дарвинизма, полагаетъ, что ученіе о естественной тенденціи къ прогрессивному развитію имѣетъ реальное основаніе, и считаетъ эту тенденцію одной изъ причинъ эволюціи. Въ пользу такого взгляда онъ приводитъ нѣсколько фактовъ и соображеній. Такъ напримѣръ онъ указываетъ на случай превращенія

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 5.

жабернаго аксолота въ форму саламандры безъ жаберъ, а также на тотъ фактъ, что одинъ видъ лягушки еще въ яйцѣ переживаетъ стадію головастика и выходитъ изъ яйца уже готовою лягушкой. „Во всѣхъ такихъ случаяхъ,—говоритъ Ланге,—очевидно взаимодействіе внутреннихъ образующихъ причинъ съ условіями существованія. Нельзя отрицать, что въ нѣкоторыхъ изъ нихъ естественный отборъ играетъ рѣшительную роль; но въ превращеніи аксолота, который вдругъ измѣняется изъ водянаго животнаго въ дышащее воздухомъ, не можетъ быть и рѣчи о естественномъ отборѣ или о борьбѣ за существованіе. Съ точки зрѣнія односторонняго дарвинизма дѣло можно объяснить только подводя все превращеніе подъ понятіе измѣненія и, можетъ быть, считая перенесеніе въ иной климатъ поводомъ къ измѣненію. Въ дикомъ состояніи новая форма должна была-бы вынести борьбу за существованіе и укрѣпиться посредствомъ распложенія, прежде чѣмъ закончился бы процессъ образованія вида. Но легко видѣть, что такое расширеніе понятія измѣненія въ сущности заключаетъ въ себѣ все, чего только могутъ пожелать защитники закона развитія, потому что никто не повѣритъ, что такое измѣненіе—вещь случайная, и что вмѣсто него могло-бы точно такъ-же произойти какое угодно другое; напротивъ мы видимъ, что здѣсь произошло движеніе какъ-бы по заранѣ намѣченному пути“¹⁾.

Затѣмъ Ланге пытается составить себѣ представленіе о тѣхъ естественныхъ причинахъ, которыя можно было бы предположить въ основѣ этого закона прогрессивнаго развитія. Онъ думаетъ, что ихъ можно найти въ углеродной теоріи „квантивалентности“ атомовъ. „Если мы,—говоритъ онъ,—разсмотримъ нѣсколько ближе химію углеродистыхъ соединеній, то мы найдемъ, что для образованія органическихъ кислотъ теперь уже существуетъ полная теорія, которую мы очень хорошо можемъ сравнить съ закономъ развитія. „Планъ“ всего этого развитія предначертанъ въ ученіи о „квантивалентности“ атомовъ, и такъ какъ по опредѣленному принципу субституціи всякая данная органическая кислота можетъ быть какъ-бы развита

¹⁾ *History of Materialism*, III, 55.

въ другую, то мы имѣемъ предъ собою простирающуюся, повидимому, до безконечности возможность все болѣе и болѣе сложныхъ и разнообразныхъ образованій, которыя, не смотря на ихъ огромное количество, слѣдуютъ только узкому и строго предписанному пути. Что можетъ или не можетъ возникнуть, опредѣлено напередъ извѣстными гипотетическими свойствами молекул¹⁾.

Далѣе онъ указываетъ на связь между веществомъ и формой. Въ кристаллахъ, напримѣръ, существуетъ связь между формой кристала и составомъ кристаллизованнаго вещества. Подобная же связь можетъ существовать между веществомъ и формой въ организмахъ. Но все это предполагаетъ, конечно, особенныя свойства молекулъ. Въ этой связи между формой и веществомъ, говоритъ Ланге, мы имѣемъ передъ собою законъ развитія организмовъ въ самой осязательной формѣ, какъ законъ замѣщенія углеродистыхъ соединений.

Законъ развитія даетъ *возможныя* формы, естественный отборъ выбираетъ изъ огромнаго количества ихъ *дѣйствительныя*; но послѣдній не можетъ произвести ничего, что не содержится въ планѣ организмовъ и простой принципъ полезности становится безсильнымъ, если отъ него потребовать такой модификаціи животнаго, которая противна закону развитія.

Эта углеродная теорія Ланге кажется намъ по причинамъ, которыя будутъ рассмотрѣны ниже, неудовлетворительною въ цѣляхъ объясненія процесса природы.

Факторы Спенсера. Что эволюція можетъ происходить безъ естественнаго отбора, это, повидимому, должно слѣдовать изъ хорошо извѣстнаго фізіологическаго закона, по которому органъ развивается и укрѣпляется вслѣдствіе употребленія, и наоборотъ ослабѣваетъ и разрушается при бездѣйствіи. Вліяніе употребленія и неупотребленія органовъ, какъ факторовъ въ модификаціи видовъ, признавалось самимъ Дарвиномъ и находитъ себѣ сильнаго защитника въ лицѣ Спенсера. Спенсеръ²⁾ доказываетъ, что уменьшеніе челюстей у цивилизованныхъ человѣческихъ расъ, а также у домашнихъ животныхъ,

¹⁾ *History of Materialism*, III, 56.

²⁾ *Nineteenth Century*, April. 1886.

какъ напимѣръ у комнатныхъ собакъ, которыхъ кормятъ тонкою пищей, ослабленіе зрѣнія у животныхъ, живущихъ въ темнотѣ, уменьшеніе костей крыла у домашнихъ утокъ, на которое указываетъ Дарвинъ, висячія уши у разныхъ домашнихъ животныхъ и многіе другіе факты являются результатомъ сравнительнаго неупотребленія этихъ органовъ, тогда какъ, напимѣръ, музыкальная способность, которою отличаются современные Европейцы въ сравненіи съ ихъ предками, обязана своимъ происхожденіемъ наоборотъ употребленію и развитію слуха. Подобную же роль въ измѣненіи видовъ Спенсеръ приписываетъ прямому дѣйствию окружающей среды.

Уолласъ ¹⁾ оспариваетъ эти заключенія и утверждаетъ, что всѣ приведенные факты можно объяснить посредствомъ естественнаго отбора. Конечно, естественный отборъ имѣетъ то преимущество, что почти нѣтъ ни одного случая, къ которому его нельзя было бы примѣнить такъ или иначе, правильно или неправильно. Если, напимѣръ, сказать, что какой нибудь органъ часто употреблялся, то можно утверждать, что онъ долженъ быть полезенъ, и въ этомъ случаѣ естественный отборъ будетъ стремиться сохранить его; если же, наоборотъ, сказать, что органъ не былъ въ употребленіи, то могутъ утверждать, что онъ долженъ быть бесполезенъ и, слѣдовательно, долженъ представлять положительную невыгоду для животнаго,—поэтому естественный отборъ будетъ стремиться разрушить его.

Американская школа.—Факторы Спенсера получили болѣе широкое примѣненіе и развитіе въ Американской школѣ эволюціонистовъ. Эта школа пытается объяснить всѣ главныя измѣненія формы въ животномъ царствѣ основными законами роста и унаслѣдованными результатами *употребленія* и *усилія* (effort). По ея воззрѣніямъ, теорія Ламаржа имѣетъ почти такое же значеніе, какъ и теорія Дарвина. „Уолласъ и Дарвинъ,—говоритъ докторъ Копъ,—предложили въ качествѣ причины измѣненій въ послѣдующихъ поколѣніяхъ свой законъ естественнаго отбора. Этотъ законъ былъ кратко формулированъ Спенсеромъ, какъ „переживаніе наиболѣе приспособленныхъ“. Это красивое

¹⁾ *Darwinism*, chap. XIV.

выраженіе, безъ сомнѣнія, скрываетъ дѣло, но оно оставляетъ происхожденіе наиболѣе приспособленныхъ совершенно не разъясненнымъ. Дарвинъ допускаетъ въ природѣ „стремленіе къ измѣненію“, и такое стремленіе вполнѣ необходимо допустить въ виду того, чтобы существовалъ матеріалъ для дѣйствія естественнаго отбора. Такимъ образомъ, законъ Дарвина и Уоллеса только задерживаетъ, направляетъ, сохраняетъ или разрушаетъ *нѣчто такое, что уже сотворено*.

Важнымъ факторомъ въ этой теоріи является свойственная организмамъ сила развитія и роста, дѣйствующая посредствомъ замедленія и ускоренія періода воспроизведенія. Эта сила совершенно независима отъ приспособленности; она не подчиняется приспособленію, а напротивъ сама управляетъ имъ. Согласно съ разсматриваемой теоріей, полезныя свойства производятся дѣйствіемъ этой растительной силы, локализованнымъ благодаря употребленію органа. Другимъ условіемъ, опредѣляющимъ направленіе растительной силы и предшествующимъ употребленію, служитъ усиліе. Это усиліе считается наслѣдственнымъ.

Въ качествѣ примѣровъ вліянія употребленія на перемѣну въ строеніи организмовъ указываютъ на крючковатые и зубчатые клювы у соколовъ и балабановъ. Тотъ фактъ, что эти птицы принадлежатъ къ весьма различнымъ группамъ, доказываетъ, что одинаковое употребленіе произвело одинаковый результатъ въ структурѣ. Затѣмъ приводятъ въ примѣръ фактъ прогрессивнаго перехода четырехпалаго или пятипалаго предка въ однокопытную лошадь, а также фактъ раздѣленія всей группы копытныхъ животныхъ на не парнокопытныхъ и парнокопытныхъ.

Теорія профессора Геддса.—Профессоръ Патрикъ Геддсъ выступилъ съ теоріей измѣненія и отбора, отличающейся нѣкоторой новизной и основательностью. Эта теорія пытается отвѣтить на такіе вопросы: почему ось растенія останавливается въ своемъ ростѣ, чтобы образовать цвѣтокъ? Какъ развились различныя формы соцвѣтія? и проч. Естественный отборъ, имѣющій дѣло съ случайными измѣненіями, никогда не можетъ, по мнѣнію Геддса, объяснить подобныхъ фактовъ, потому что

они должны зависѣть отъ какого нибудь постояннаго закона измѣненія. Этотъ законъ Геддсъ видитъ въ той простой анти-тезѣ между видовыми и индивидуальными функціями, или, другими словами, между растительными и воспроизводительными процессами, которая была извѣстна съ первыхъ дней фізіологін и которая, если разсматривать ее съ точки зрѣнія физическихъ условій, можетъ быть выведена изъ принципа сохраненія энергіи.

Въ краткихъ чертахъ теорія эволюціи Геддса „есть теорія опредѣленнаго измѣненія, съ прогрессомъ, существенно обусловленнымъ подчиненіемъ индивидуальной борьбы и развитія цѣлямъ сохраненія вида“.

Чтобы показать, какъ Геддсъ примѣняетъ этотъ принципъ подчиненія индивидуальных функцій видовымъ къ объясненію явленій эволюціи, приведемъ его собственныя слова ¹⁾. „Начнемъ,—говоритъ онъ,—съ происхожденія цвѣтка, который всѣ ботаники согласно разсматриваютъ, какъ укороченный стебель. Представляющееся здѣсь вліяніе естественнаго отбора (при выборѣ изъ двухъ альтернативъ: удлинненія и сокращенія стебля) хотя и мыслимо морфологически, но совершенно исключается фізіологическою необходимостію сокращенія, потому что трата на воспроизводительныя функціи неизбѣжно задерживаетъ растительныя функціи, и, слѣдовательно, не можетъ быть рѣчи объ отборѣ тамъ, гдѣ вообразимыя альтернативы физически невозможны. Такимъ-же образомъ объясняется укороченіе цвѣтоножекъ соцвѣтія отъ кисти до колоса или головки. и превращеніе его въ соплодіе, съ соответствующимъ уменьшеніемъ размѣра цвѣтовъ... Внутреннее строеніе цвѣтка измѣняется подобнымъ-же образомъ, и это можно въ подробностяхъ показать на постепенномъ образованіи нижней, средней и верхней частей плодника (представляющихъ простыя стадіи въ прогрессивной остановкѣ роста оси), въ уменьшеніи околоцвѣтника и тычинокъ, въ сокращеніи числа пестиковъ и яичекъ, и даже въ переходѣ отъ околосѣмянника къ нутрѣсѣмяннику и, наконецъ, къ бѣлковиннымъ сѣменамъ... Та же

¹⁾ Статья „Variation and Selection“ въ *Encyclopaedia Britannica*.

простая идея даетъ ключъ къ безчисленнымъ проблемамъ морфологіи растений, какъ малымъ, такъ и большимъ. Напримѣръ, она съ одинаковою легкостью объясняетъ неизбѣжное развитіе покрытосѣмянныхъ изъ голосѣмянныхъ (путемъ непрерывнаго сокращенія воспроеизводительнаго плодниковаго листа) и происхожденіе тончайшихъ мелкихъ приспособленій, каковы расщепленный плодъ герани или кубкообразное рыльце анютиныхъ глазокъ. Все это не продуктъ естественнаго отбора среди случайныхъ измѣненій, а естественныя слѣдствія задержки произрастанія соотвѣствующихъ имъ типовъ листоваго органа, совершенно такъ, какъ это наблюдается въ хорошо извѣстномъ случаѣ перистодольныхъ наружныхъ чашелистиковъ розовой почки“.

Эти взгляды оспариваются Уоллэсомъ ¹⁾, который утверждаетъ, что всѣ подобные факты могутъ быть объяснены естественнымъ отборомъ.

Изъ нашего обзора теоріи Дарвина и ея различныхъ видоизмѣненій можно видѣть, что не *сила* и не *сохраненіе силы* являются факторомъ въ этой системѣ. Кромѣ, быть можетъ, борьбы за существованіе, понятіе силы едва ли гдѣ-нибудь играетъ въ ней роль. Всѣми своими результатами естественный отборъ обязанъ біологическому детерминизму, и только детерминизму.

Г Л А В А XIII.

Естественный отборъ не можетъ объяснить произведенія органическихъ формъ.

Иносказательное выраженіе „естественный отборъ“ не совсѣмъ удачно и можетъ ввести въ заблужденіе: оно способно внушать, да и дѣйствительно внушаетъ нѣкоторымъ, ту мысль, что природа производитъ выборъ. На самомъ дѣлѣ природа не дѣлаетъ ничего такого. Естественный отборъ есть только переживаніе наиболѣе приспособленныхъ, и ничего больше. Такимъ образомъ, „переживаніе наиболѣе приспособленныхъ“ является гораздо лучшимъ выраженіемъ; но въ свою очередь оно

¹⁾ *Darwinism*, ch. XIV.

оставляетъ въ сторонѣ нѣчто такое, безъ чего оно также способно дать поводъ къ недоразумѣнію. Мы выразимъ точнѣе понятіе естественна отбора, если скажемъ, что онъ есть *переживаніе наиболѣе приспособленныхъ, происходящее отъ уничтоженія неприспособленныхъ*. Опущенный въ предыдущей формулѣ элементъ: уничтоженіе неприспособленныхъ — играетъ столь же важную роль въ процессѣ, какъ и переживаніе наиболѣе приспособленныхъ, потому что именно въ немъ заключается причина сохраненія послѣднихъ.

Если естественный отборъ есть просто переживаніе приспособленныхъ вслѣдствіе уничтоженія неприспособленныхъ, то, очевидно, онъ не можетъ ничего производить. Простое уничтоженіе того, что существуетъ, не могло бы произвести того, что не существуетъ. Такая мысль была-бы нелѣпостью. Естественный отборъ не есть дѣйствующая причина; онъ не имѣетъ творческой способности, положительнаго дѣйствія. Если вещь уже существуетъ, то онъ будетъ стремиться сохранить и усовершенствовать ее, но онъ не въ состояніи ея произвести.

Что вещи могутъ быть производимы естественнымъ отборомъ, это—мнѣніе дарвинистовъ вообще. Самъ Дарвинъ не только утверждалъ, что естественный отборъ способенъ создать извѣстный органъ, но и пытался показать, какъ этимъ способомъ могъ образоваться столь чудесный органъ, какъ глазъ со всѣми его удивительными приспособленіями. Такое мнѣніе, конечно, основывается на недоразумѣніи. Естественный отборъ можетъ быть *условіемъ* въ образованіи органа, но по самой своей природѣ онъ не можетъ быть его производящей *причиной*. Этотъ органъ долженъ уже напередъ существовать, хотя бы въ грубой, простой и элементарной формѣ,—иначе естественный отборъ не имѣлъ-бы объекта для дѣйствія. Если мы предположимъ нѣсколько такихъ элементарныхъ органовъ, изъ которыхъ въ послѣдствіи разовьется болѣе совершенный, то естественный отборъ будетъ сохранять наиболѣе пригодныя формы и уничтожать непригодныя. Въ силу врожденной способности, въ сущность которой естественный отборъ не можетъ пролить никакого свѣта, сохраненныя формы производить другія формы, подобныя имъ, но съ той разницей, что новое поколѣніе бу-

деть легкимъ усовершенствованіемъ въ сравненіи съ предшествующимъ. Затѣмъ естественный отборъ будетъ опять выдѣлять наиболѣе благопріятныя формы, которыя въ свою очередь будутъ распложаться, производя формы еще высшаго типа, и такъ далѣе, поколѣніе за поколѣніемъ, до тѣхъ поръ, пока то, что сначала существовало въ видѣ грубыхъ элементарныхъ задатковъ, не сдѣлается пригоднымъ органомъ. Вотъ, полагаю, правильное изложеніе того, что на самомъ дѣлѣ происходитъ въ тѣхъ случаяхъ, когда естественный отборъ считается факторомъ, производящимъ органы.

Нужно признать, что все производится природными способностями и силами самихъ организмовъ, благодаря которымъ послѣдніе могутъ создавать другіе организмы, подобные имъ. Роль естественнаго отбора ограничивается только выдѣленіемъ лучшихъ экземпляровъ, которые могутъ быть объектомъ дѣйствія этихъ природныхъ способностей. Все, что дѣлаетъ или можетъ дѣлать естественный отборъ, состоитъ въ томъ, что онъ доставляетъ надлежащій матеріалъ для развитія, уничтожая дурное и тѣмъ позволяя наиболѣе пригоднымъ элементамъ переживать остальные. Если мы, напримѣръ, подвергнемъ анализу разсматриваемый Дарвиномъ случай образованія глаза, то мы найдемъ, что участіе естественнаго отбора въ данномъ процессѣ сводится именно къ этой ограниченной роли. „Простѣйшій органъ, который можетъ быть названъ глазомъ,—говоритъ Дарвинъ,—состоитъ изъ зрительнаго нерва, окруженнаго пигментными клѣтками, покрытыми прозрачною оболочкой, но безъ всякаго кристаллина или другаго преломляющаго тѣла“. Естественный отборъ, по его мнѣнію, можетъ превратить этотъ простой аппаратъ въ столь совершенный органъ зрѣнія, какъ глазъ орла. Посмотримъ же, какимъ образомъ это происходитъ. Представимъ себѣ рядъ существъ, обладающихъ такими пигментными глазами. Въ борьбѣ за существованіе, естественный отборъ будетъ сохранять тѣ особи, у которыхъ этотъ органъ имѣетъ наиболѣе совершенную форму, и уничтожать другія, менѣе пригодныя. Эти сохраненныя особи плодятся и ихъ потомки обладаютъ органомъ, нѣсколько усовершенствованнымъ. Тогда опять выступаетъ на сцену есте-

ственный отборъ и выдѣляетъ тѣ особи, которыя благодаря превосходству ихъ глазъ являются наилучше приспособленными для жизни. Последнія особи въ свою очередь распложаются, и въ слѣдующемъ поколѣніи возникаетъ новое легкое усовершенствованіе. Этотъ процессъ распложенія, отбора и совершенствованія идетъ такимъ образомъ несчетные вѣка до тѣхъ поръ, пока глазъ становится столь совершеннымъ, какъ у человѣка. Нетрудно видѣть, что въ теченіе всего этого процесса развитія глаза роль естественнаго отбора ограничивалась только сохраненіемъ тѣхъ индивидуумовъ, которые благодаря превосходству ихъ глазъ были наилучше приспособлены къ жизни; а ихъ сохраненіе, какъ мы уже видѣли, было слѣдствіемъ уничтоженія менѣе приспособленныхъ. Высшій органъ зрѣнія, очевидно, былъ продуктомъ способностей и силъ, присущихъ самимъ индивидуумамъ. Тѣ же энергіи и способности, которыя производили потомство, произвели конечно и глазъ.

Олицетвореніе естественнаго отбора способно вести къ недоразумѣніямъ. Естественный отборъ не есть дѣйствующій агентъ. Въ настоящемъ случаѣ онъ сводится къ тому простому факту, что въ борьбѣ за существованіе особи, обладающія лучшими глазами, пережили, а остальные погибли. Вслѣдствіе этого факта экземпляры, способные создать въ послѣдующихъ поколѣніяхъ усовершенствованный органъ зрѣнія, остались для размноженія, и такимъ образомъ энергіи, приведшія къ образованію глаза были направлены по наилучшему пути. Естественный отборъ былъ случайнымъ факторомъ или, выражаясь точнѣе, *условіемъ* въ эволюціи глаза, но онъ не былъ *дѣйствующей* причиной. Если бы съ того, что было писано о дѣятельности этого фактора, снять образный костюмъ, то у естественнаго отбора получилась-бы совсѣмъ иная наружность.

Нѣтъ сомнѣнія, что превосходство сохранившихся особей въ большой степени зависѣло отъ благоприятныхъ измѣненій. Но эти измѣненія не были и не могли быть результатомъ естественнаго отбора. Они должны возникнуть изъ какихъ нибудь природныхъ свойствъ тѣхъ особей, которыя передавали измѣненія, или же могли произойти въ нѣкоторыхъ случаяхъ подъ вліяніемъ окружающей среды.

Тѣмъ не менѣе нужно признать, что, хотя естественный отборъ былъ только условіемъ въ эволюціи глаза, онъ все-таки былъ необходимымъ условіемъ; потому что если бы онъ не давалъ надлежащаго направленія этому процессу, то плохіе глаза получались-бы въ результатѣ такъ-же часто, какъ и хорошіе, а въ такомъ случаѣ никакое развитіе не могло бы имѣть мѣста.

Г Л А В А XIV.

Біологическій детерминизмъ въ отношеніи къ теоріямъ жизни.

Споры и разногласія, господствующія въ настоящее время въ вопросѣ о тайнѣ жизни и о различіи между органическимъ и неорганическимъ міромъ, происходятъ главнымъ образомъ отъ неяснаго пониманія разницы между причиной движенія и причиной детерминаціи движенія. Существующія біологическія теоріи можно раздѣлить на два класса: однѣ утверждаютъ, что всѣ явленія жизни, всѣ перемѣны, совершающіяся въ органической природѣ, суть результаты чисто химическихъ и физическихъ факторовъ; другія доказываютъ, что въ основѣ этихъ явленій должно лежать нѣчто большее, чѣмъ обыкновенныя химическія и физическія силы, что жизнь и органическая природа свидѣтельствуютъ о дѣйствіи агента, совершенно различнаго отъ тѣхъ, которые принадлежатъ къ сферѣ химіи и физики,—агента, названнаго именемъ „жизненной силы“. Тѣ и другія теоріи до извѣстной степени правы и до извѣстной степени ошибочны. Разсмотримъ сначала *теорію жизненной силы*.

Прежде всего, въ чемъ полагаютъ различіе жизненной силы отъ другихъ силъ? Заключается-ли это различіе въ самой силѣ, или въ способѣ ея дѣйствія? Не есть-ли жизненная сила то же самое, что химическая и физическая сила, только иначе опредѣленная? Представимъ себѣ, что съ лица земли исчезнетъ всякая жизнь, какъ животная, такъ и растительная, а вмѣстѣ съ нею совершенно исчезнетъ и жизненная сила. Уменьшится ли вслѣдствіе этого общая сумма энергіи на земномъ шарѣ? Можетъ-ли исчезающая жизненная сила вновь явиться въ видѣ химической и физической силы, или здѣсь должно произойти уничтоженіе энергіи? Если допустить первое, то между

жизненной силой и другими силами природы нѣтъ никакого различія, кромѣ способа дѣйствія. Жизненная сила въ этомъ случаѣ была бы просто трансформаціей обыкновенныхъ силъ природы, или другими словами, инымъ опредѣленіемъ ихъ. Если же, наоборотъ, предположить, что жизненная сила различна отъ другихъ силъ сама по себѣ, независимо отъ способа ея дѣйствія, и признать, что переставая быть жизненной силой, она не дѣлается обыкновенной химической или физической энергіей, а совершенно исчезаетъ, тогда уничтоженіе ея было бы нарушеніемъ закона сохраненія энергіи. Если мы не допустимъ превращенія жизненной энергіи въ другія силы природы, то мы должны предполагать, что когда разрушается и умираетъ животное или растеніе, столько-то футо—фунтовъ энергіи, существующей въ молекулахъ, исчезаетъ, а когда животное или растеніе переходитъ изъ эмбріональнаго состоянія въ состояніе зрѣлости, столько-то футо—фунтовъ новой энергіи появляется на свѣтъ.

Такой взглядъ на жизненную силу былъ-бы діаметрально противоположенъ современнымъ научнымъ представленіямъ объ энергіи и совершенно не выдерживалъ-бы критики. Очевидно жизненные энергіи растеній и животнаго вытекаютъ изъ химическаго сродства тѣхъ питательныхъ элементовъ, которые воспринимаются ими. Жизненная сила есть трансформация химической силы. То же можно сказать о механической и другихъ физическихъ энергіяхъ тѣла. Энергія, въ силу которой поднимается рука или бьется сердце, дается питаніемъ; животная теплота возникаетъ изъ химическихъ соединений.

Во всемъ этомъ защитники физической теоріи жизни, очевидно, правы. Но имѣютъ-ли они право утверждать, что *все органическіе процессы* растеній и животныхъ сводятся исключительно къ химическимъ или физическимъ энергіямъ? Насколько справедливо подобное утвержденіе, это всецѣло зависитъ отъ того представленія, какое можетъ соединяться съ выраженіями: химическая и физическая энергія. Если разумѣть то, что всѣ энергіи въ органической природѣ имѣли химическое или физическое *происхожденіе*, и что въ природѣ нѣтъ ни одной энергіи, которая не существовала бы нѣкогда въ видѣ химической

или физической силы, то справедливость такого положенія никто, знакомый съ наукой, не сталъ бы оспаривать. Въ этомъ случаѣ такъ называемая жизненная сила была-бы простымъ видоизмѣненіемъ химической или физической энергіи и отличалась бы отъ энергій, дѣйствующихъ въ химическомъ и физическомъ мірѣ, только способомъ проявленія: силы тѣ-же, только онѣ иначе дѣйствуютъ. Если понимать дѣло такимъ образомъ, то конечно всякая сила въ природѣ принадлежитъ къ категоріи химическихъ или физическихъ; но при такомъ пониманіи нужно употреблять термины: химическая и физическая энергіи въ совершенно особенномъ и не обычномъ смыслѣ.

Мы привыкли называть силы и энергіи по ихъ способу дѣйствія. Кислородъ и водородъ соединяются въ силу ихъ сродства, и мы называемъ энергію соединяющихся веществъ „химической энергіей“. Послѣ соединенія энергія получаетъ другую форму, и мы называемъ ее „теплотой“. Теплота примѣняется къ термо-электрической батарее, подвергаясь новому превращенію, и мы называемъ энергію подѣ эту новую форму „электричествомъ“ или „электрическимъ токомъ“. Электричество примѣняется къ электромагнитной машинѣ, и энергія получаетъ иную форму, которая называется „магнетизмомъ“. Магнетизмъ приводитъ въ движеніе машину, исполняя механическую работу, и мы тогда называемъ энергію „механической“. Эти разныя наименованія обозначаютъ только разные способы дѣйствія одной и той же силы. Только въ этомъ смыслѣ отличается, напримѣръ, въ разсматриваемомъ случаѣ химическая энергія отъ теплоты. Мы привыкли также соединять теплоту, свѣтъ, электричество, магнетизмъ, тяготѣніе, сдѣвленіе, и проч., въ одинъ классъ, къ которому мы прилагаемъ общее названіе физической энергіи. Мы такимъ образомъ различаемъ химическую энергію отъ всѣхъ другихъ формъ, потому—что она, по нашимъ понятіямъ, стоитъ въ связи, съ соединеніями и движеніями атомовъ или элементовъ веществъ, тогда какъ другія имѣютъ дѣло съ молекулами и массами матеріи. Но вопросъ въ концѣ концовъ въ томъ, достаточны-ли эти формы энергій, включая сюда и химическую, для объясненія явленій жизни и органической природы?

Нѣтъ. Ни физика, ни химія, ни естественный отборъ не могутъ объяснить органической природы.

Разсмотримъ въ немногихъ словахъ, что въ самомъ дѣлѣ требуетъ здѣсь объясненія. Возьмемъ для примѣра древесный листъ. Какъ мы уже говорили, листъ получаетъ свою особую форму не вслѣдствіе дѣйствія какого нибудь внѣшняго агента; онъ постепенно образуется изъ молекулъ. Форма и строеніе листа являются результатомъ расположенія частицъ, изъ которыхъ онъ слагается. Вещь, которая требуетъ здѣсь объясненія, заключается не въ томъ, что приводитъ въ движеніе молекулы или частицы при его образованіи, а въ томъ, что руководить, направляетъ или опредѣляетъ движеніе этихъ частицъ. Листъ не могъ бы образоваться, если-бы каждая частица не двигалась въ надлежащемъ направленіи и не останавливалась въ надлежащее время и въ надлежащемъ мѣстѣ. Каждая молекула занимаетъ въ листѣ свое особое положеніе и, слѣдовательно, двѣ молекулы, направляясь къ своимъ мѣстамъ, никогда не могутъ двигаться по одному и тому же пути. Что же опредѣляетъ своеобразный путь каждой изъ нихъ? Простое движеніе молекулъ производится силой; но что направляетъ или опредѣляетъ эту силу къ тому, чтобы двигать каждую частицу по ея спеціальному пути? И тайна лежитъ еще глубже. Не только пути молекулъ различны, но и отношенія этихъ путей должны быть всюду согласованы другъ съ другомъ, потому что именно отъ надлежащаго согласованія ихъ зависитъ форма листа. Очевидно, движеніе каждой молекулы должно опредѣляться сообразно съ объективной идеей листа.

Далѣе, дерево въ его цѣломъ точно такъ-же создается изъ молекулъ, какъ и листъ. Молекулы, изъ которыхъ образуется вѣтка, должны опредѣляться иначе, чѣмъ молекулы, образующія листъ; каждая молекула вѣтки должна двигаться по иному пути, чѣмъ всѣ остальные ея частицы, и движенія всѣхъ ихъ должны опредѣляться согласно съ объективной идеей этой вѣтки. То, что сказано объ одной вѣткѣ, можно сказать и о всѣхъ другихъ; а то что можно сказать о вѣткахъ, одинаково приложимо и къ стволу, и къ корнямъ, и ко всему дереву. Каждая частица должна опредѣляться не только въ отношеніи къ

объективной идеѣ отдѣльнаго листа или отдѣльной вѣтки, которой она принадлежитъ, но и въ отношеніи къ объективной идеѣ цѣлаго дерева. При образованіи дерева каждая молекула должна двигаться по своему спеціальному пути, и эти пути должны быть такъ приспособлены другъ къ другу, чтобы въ результатѣ получилось дерево. И это не все. Молекулы должны двигаться и располагаться въ отношеніи къ идеѣ дерева известной породы. Молекулы, образующія, положимъ, дубъ, должны двигаться иначе, чѣмъ молекулы, образующія букъ или сосну. И при всемъ томъ, какъ бы ни были различны движенія молекулъ въ разныхъ видахъ деревьевъ, всѣ они должны сообразоваться съ общою идеей дерева. То, что сказано сейчасъ о деревьяхъ, можно сказать и о всякой формѣ растительной жизни на землѣ; а то, что можно сказать о растительномъ царствѣ, одинаково примѣнимо и къ царству животныхъ. Каждое растеніе, каждое животное имѣетъ не только свою собственную форму, но и форму того вида, къ которому оно принадлежитъ; и не только форму вида, но и форму рода, къ которому принадлежитъ видъ; и не только форму рода, но и форму семейства, отряда, класса и царства; къ которымъ принадлежитъ родъ.

Если взять, такимъ образомъ, всю совокупность молекулярныхъ движеній, происходящихъ въ животномъ и растительномъ мірѣ, то можно раздѣлить детерминаціи этихъ движеній на царства, классы, отряды, семейства, роды и виды, подобно тому, какъ мы классифицируемъ растенія и животныхъ, которыя являются результатомъ этихъ детерминацій молекулярнаго движенія. Это очевидно, потому что порядокъ и единство, открываемые въ природѣ ботаникомъ и сравнительнымъ анатомомъ, зависятъ отъ порядка и единства въ детерминаціяхъ молекулярныхъ движеній. Растеніе, или животное известнаго вида и класса существуетъ только потому, что молекулы, изъ которыхъ оно образуется, опредѣлялись въ своихъ движеніяхъ согласно съ объективной идеей растенія или животнаго такого-то вида и класса. Это не гипотеза, а простое изложеніе того, что на самомъ дѣлѣ происходитъ; потому что сказать, что молекулы, изъ которыхъ слагается, напримеръ, дерево, должны опредѣляться въ своихъ движеніяхъ,

согласно съ объективной идеей послѣдняго, значить то-же самое, какъ если-бы сказать, что движенія этихъ молекулъ должны опредѣляться въ отношеніи къ фигурѣ дерева. Въ природѣ мы находимъ единство плана, обнимающаго все безконечное разнообразіе явленій, только потому, что безконечно разнообразныя молекулярныя движенія совершаются сообразно съ этимъ единымъ планомъ.

Въ природѣ существуютъ группы молекулярныхъ движеній, соотвѣтствующія объективной идеѣ каждаго отдѣльнаго существа, которое образуется. Въ существахъ одного вида группы молекулярныхъ движеній имѣютъ видовое сходство между собою, а при образованіи существъ одинаковаго рода между ними существуетъ родовое сходство. При образованіи существъ одного и того же семейства мы имѣемъ еще высшее единство молекулярныхъ процессовъ, еще большее объединеніе ихъ типическихъ группъ. Идя такимъ образомъ, мы достигнемъ единства, которое обнимаетъ собою всѣ группы молекулярныхъ движеній, совершающихся въ растительномъ или животномъ царствѣ. Единство, обнимающее безконечное разнообразіе молекулярныхъ движеній, должно быть такъ-же совершенно, какъ единство, проникающее безконечное разнообразіе органическихъ формъ. Въ дѣйствительности то и другое нераздѣльны, потому что единство органическихъ формъ есть *результатъ* единства молекулярныхъ движеній. Именно потому, что эти движенія опредѣляются согласно съ единствомъ плана, результатъ ихъ —органическія существа имѣютъ единство формы. Только своеобразныя детерминаціи движеній молекулъ даютъ дереву его своеобразную форму.

Слѣдуетъ замѣтить, что нѣкоторыя подробности органическаго развитія могутъ быть результатомъ детерминаціи молекулярнаго движенія не прямымъ путемъ. Напримѣръ, причина, опредѣляющая расположеніе почекъ на стеблѣ, можетъ заключаться въ свойствахъ ткани самаго стебля; но если мы заглянемъ назадъ, то мы найдемъ, что своеобразная форма ткани происходитъ отъ того особаго способа, какимъ опредѣлялась молекулы во время ея образованія. Съ другой стороны, развитіе какой нибудь почки въ вѣтку предпочтительно

предъ другими, можетъ зависѣть, какъ предполагаетъ Чопси Райтъ, отъ простаго случая, благодаря которому эта почка лучше снабжается питаніемъ, свѣтомъ, воздухомъ и другими благопріятными условіями. Но такой случай можетъ привести къ развитію почки въ вѣтку только вслѣдствіе особой детерминаціи молекулярнаго движенія. Отборъ этой именно почки для образованія будущей вѣтки могъ зависѣть отъ подобныхъ случайныхъ обстоятельствъ; но такой случайный отборъ не объяснитъ особаго расположенія вѣтокъ. Онъ не объяснитъ объективной идеи, осуществляющейся въ этомъ расположеніи, если только мы не предположимъ, что вызвавшія его случайныя обстоятельства произошли согласно съ извѣстнымъ планомъ, а не по безотчетному капризу. Создавъ теорію естественнаго отбора, Дарвинъ развилъ новую и весьма важную идею; но сама по себѣ его теорія никогда не можетъ разгадать тайну органической жизни. Въ основѣ всякаго естественнаго отбора, осуществляющаго объективную идею, должна лежать опредѣляющая причина.

Но объясненія требуютъ не только единство плана, а также и единство цѣли ¹⁾. Вещи въ природѣ связаны между собою не только по своей формѣ, но и по своему отношенію къ тѣмъ конечнымъ результатамъ, для достиженія которыхъ онѣ служатъ. Это отношеніе такъ-же всеобъемлюще, какъ и родство формъ. Въ природѣ нѣтъ ни одного существа, которое не относилось бы къ чему-нибудь, какъ *средство* къ *цѣли*. И въ цѣляхъ существуетъ такое же единство, какъ въ формахъ. Отсюда всѣ молекулярныя движенія должны имѣть это двойное отношеніе къ плану и цѣли. Какъ же объяснить порядокъ и единство плана и цѣли въ молекулярныхъ движеніяхъ?

* * *

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ Подъ цѣлью я разумѣю просто конечный результатъ процесса. Предназначая-ли этотъ конечный результатъ высшій Разумомъ, или нѣтъ, это мы рассмотримъ, когда перейдемъ къ изслѣдованію детерминаціи въ отношеніи къ телеологии.

ЗАКОНЫ МЫШЛЕНИЯ СЪ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРѢНІЯ.

Значеніе вопроса о законахъ мышленія въ сферѣ философскихъ вопросовъ вообще и въ сферѣ логики въ частности.

Едва ли можно указать другой какой-либо признакъ, который бы такъ рѣзко и существенно отличалъ новую философію отъ древней—какъ критицизмъ новой философіи: никакое познаніе не цѣнно, пока достовѣрно не узнаны возможность, предѣлы и сущность познанія вообще—таковъ основной тонъ новой философіи. Прошло то время, когда человѣкъ упивался радостью познанія, прилагая истину къ истинѣ и не подозрѣвая самой возможности сомнѣній въ ней: новый философъ не хочетъ знать никакой истины, пока не увѣрится въ возможности ея пріобрѣтѣнія вообще. Вотъ откуда—такое различіе въ содержаніи системъ философіи древней и новой: въ первой вопросамъ о познаніи занимались очень немногіе философы, во второй едва ли можно найти философа, который бы такъ или иначе не обсуждалъ его; въ древней философіи вопросъ о познаніи ставился лишь въ ряду другихъ вопросовъ и нерѣдко даже свое рѣшеніе получалъ въ зависимости отъ общихъ началъ, признанныхъ философамъ въ объясненіи міра (Демокритъ, Платонъ); напротивъ, въ новой философіи вопросъ о познаніи ставится на первое и главное мѣсто и его разрѣшеніе предрѣшаетъ направленіе отвѣта и на остальные философскіе вопросы; древнюю философію можно назвать по преимуществу онтологіей, т. е., ученіемъ о сущемъ; новая философія представляетъ собою преимущественно гносеологию, т. е., ученіе о познаніи. Системы

Канта, Фихте, Гегеля, Шопенгауера, Вундта не что иное, какъ попытки рѣшенія одного и того же вопроса: что, какъ и насколько мы знаемъ?

Такое преимущественное вниманіе новой философіи къ вопросу о познаніи—вполнѣ заслуженно: прежде чѣмъ приступать къ какой—либо работѣ при помощи соотвѣтствующаго инструмента, нужно, очевидно, знать свойства этого инструмента и быть вполнѣ увѣреннымъ въ тѣхъ результатахъ, какихъ можно достигнуть чрезъ приложеніе этого инструмента. Но еще больше значеніе вопроса о познаніи усиливается чрезъ полученіе совершенно разнородныхъ результатовъ изслѣдованія философскихъ проблемъ при разныхъ точкахъ зрѣнія на возможность, предѣлы и достоинство нашего познанія. Не говоря уже про различіе выводовъ при ясно поставленномъ и проведенномъ различіи гносеологическихъ взглядовъ, даже и такія изслѣдованія, которыя не задаются гносеологическими вопросами, а изслѣдуютъ прямо ту или другую область опыта, неизбежно приходятъ къ разнымъ выводамъ, если они молчаливо руководятся различными гносеологическими теоріями. Сенсуализмъ, приступающій къ изученію природы, боится видѣть гдѣ-бы то ни было намекъ на силы, не данныя прямо въ чувственномъ опытѣ, а лишь выводимыя логически изъ данныхъ опыта; напротивъ, идеалистъ, дающій мало цѣны свѣдѣніямъ, получаемымъ изъ одного чувственнаго опыта, рассматриваетъ все съ точки зрѣнія внѣ—опытныхъ общихъ понятій. Изслѣдованія двухъ представителей одной и той же профессіи,—двухъ зоологовъ, ботаниковъ, врачей и т. п., могутъ расходиться, и очень часто расходятся, до противоположности, смотря по тому, какими гносеологическими взглядами скрытно руководятся тотъ и другой. Но еще чаще обратное явленіе. Полученные въ одной и той же области изслѣдованія разные результаты, при углубленіи полемики, скоро выходятъ изъ спеціальной области и пробуютъ одолѣть другъ друга на гносеологической почвѣ, стараясь доказать не иное что, какъ ложность гносеологическихъ путей противника и правильность своихъ. Сталкиваются ли двѣ теоріи въ педагогикѣ, въ медицинѣ, въ естествознаніи, въ исторіи, въ богословіи—споръ на почвѣ спеціаль-

наго вопроса держится недолго: какъ скоро истерпаны всѣ относящіеся факты, и заходить рѣчь объ ихъ пониманіи, неизбежно вступленіе на гносеологическую почву. Поэтому во всякой спеціальной наукѣ, при значительномъ ея развитіи, неизбежны или прямо гносеологическіе отдѣлы, трактующіе о томъ, что, насколько и какъ можно знать въ данной области, или же общее проникновеніе опредѣленными гносеологическими убѣжденіями. Такъ всѣ отдѣльныя знанія, при углубленіи и расширеніи своемъ, подходя все ближе и ближе другъ къ другу, сходятся въ необходимости разрѣшенія одного, одинаково имъ всѣмъ нужнаго, вопроса о познаніи.

Но есть одна наука, для которой вопросъ о познаніи имѣетъ преимущественную важность. Наука эта—психологія. Хотя современные психологи боятся выраженія, что предметъ этой науки есть душа человѣка, и предпочитаютъ ему другое—что эта наука изучаетъ лишь „душевные явленія“, однако психологія не имѣетъ, да и не можетъ имѣть, другого конца своихъ изслѣдованій, какъ именно отвѣта на вопросъ: что такое душа? Матеріалистъ ли пишетъ психологію, стараясь доказать, что нигдѣ въ мірѣ нѣтъ ничего иного, кромѣ матеріи съ ея законами; идеалистъ ли, сводящій все къ идеямъ и, въ концѣ концовъ, также въ мірѣ ничего не допускающій, кромѣ нашего представляющаго духа; приверженецъ ли иного какого-нибудь срединнаго направленія, признающаго такъ или иначе два начала въ мірѣ—матеріальное и духовное,—все равно всякій изслѣдователь „душевныхъ явленій“ рѣшаетъ въ сущности все одинъ и тотъ же вопросъ: что такое человѣческая душа? А нечего и говорить, какой высокой важности этотъ вопросъ. Съ нимъ связаны не только всѣ другіе теоретическіе вопросы, но и вся практическая область вѣрованій, стремленій, дѣятельности, всей жизни человѣка. Не напрасно философія начинала иногда свое построеніе именно съ этого пункта—съ признанія опредѣленныхъ свойствъ за нашимъ духомъ (Декартово *cogito ergo sum*); не напрасно и въ практической жизни рѣзкія отрицательныя направленія или прямо начинаютъ съ вопроса о душѣ, или по неизбежной связи этого вопроса со всѣми другими, вынуждены бываютъ рѣшать его по пути своего раз-

витія. Между тѣмъ, научно-ли кто берется рѣшать вопросъ о душѣ, или практически вынуждается такъ или иначе отвѣчать на него—и въ томъ и въ другомъ случаѣ неизбѣжны и по своей силѣ оказываются главными, именно гносеологическіе аргументы. Если всѣ наши понятія и идеи пріобрѣтаются нами изъ опыта; если, затѣмъ, всѣ „душевныя явленія“ разлагаются въ концѣ концовъ на соотношенія между собой нашихъ представленій, а эти соотношенія, въ свою очередь, являются лишь подчиненными простѣйшимъ законамъ ассоціаціи по сходству и смежности,—то одни ли только неопытные въ философіи соблазнились заключать отсюда, что наше духовное я, какъ цѣлостное разумно-свободное существо, есть не болѣе, какъ „фикція“? И наоборотъ, усиленное желаніе видѣть защищеннымъ вѣрованіе въ существованіе души, какъ разумной сущности, не связывалось ли столько разъ съ своеобразными гносеологическими взглядами, доходившими иногда даже до того, что все познаніе понималось, какъ воспоминаніе лишь прежнихъ созерцаній души, имѣвшихъ мѣсто до ея существованія въ тѣлѣ (Платонъ)? Но и помимо такихъ крайностей, по самому существу дѣла, психологу нельзя избѣжать гносеологическихъ вопросовъ, такъ какъ какая бы то ни было трактація душевныхъ явленій возможна лишь подъ условіемъ того, что эти явленія становятся предметомъ представляющей дѣятельности нашего духа; различные же взгляды на самую эту дѣятельность неизбѣжно приведутъ и къ различнымъ выводамъ относительно всѣхъ душевныхъ явленій. И, дѣйствительно, теперь уже ни одинъ учебникъ по психологіи, а не только ученый трудъ, не обходится уже безъ того, чтобы нѣсколько своихъ главъ не посвятить именно вопросамъ о томъ, чрезъ какіе органы и пути мы получаемъ простѣйшіе и первичные элементы сознанія и какова достовѣрность этихъ путей и органовъ.

Таково значеніе вопроса о познаніи въ общей сферѣ философскихъ вопросовъ: рѣшеніе его служитъ какъ бы введеніемъ ко всей философіи; но и въ заключеніи ея, если ей когда—либо суждено достигнуть того, должно опять получиться не иное что, какъ рѣшеніе все того же вопроса о познаніи, ибо, узнавъ все въ мірѣ, философія узнала бы тѣмъ самымъ только то,

что такое наше я и все остальное познаваемое имъ, какъ не—я, и каковы отношенія между этими двумя противоположностями, т. е., узнала бы, иначе, сущность всего нашего познанія. Вотъ почему въ новѣйшей философіи этотъ вопросъ поглощаетъ собою почти все вниманіе и энергію философовъ. Но этому-то именно вопросу о познаніи и подчиненъ вопросъ о законахъ мышленія: онъ составляетъ часть егo и часть далеко не послѣднюю по своей важности. Уже по обычному пониманію и словоупотребленію между мышленіемъ и познаніемъ есть близкое родство и связь: безъ мышленія невозможно было бы познаніе, такъ какъ первое перерабатываетъ въ систему то, что дается воспріятіями внѣшняго и внутренняго опыта; такимъ образомъ если и не все наше познаніе *добывается* чрезъ мышленіе, то дѣлается оно именно *познаніемъ* только благодаря мышленію, не говоря уже о томъ, что и прямо чрезъ мышленіе *приобрѣтается* нами немало познаній (таковы всѣ отвлеченія отъ познанныхъ чрезъ воспріятіе фактовъ: познаніе взаимной зависимости явленій, однородности ихъ, классификацію ихъ и т. п.). Если, сообразно съ этимъ обычнымъ пониманіемъ, познаніе можно назвать цѣлью человѣческихъ стремленій, то мышленіе явится тою дѣятельностію, чрезъ которую достигается эта цѣль; или съ другой стороны, если познаніемъ можно назвать *весь* тотъ путь и *всю* тѣ источники, которыми мы добываемъ всѣ свои знанія, то мышленіе явится главнымъ путемъ для этого добыванія, такъ какъ не только оно и само даетъ намъ много познаній, но еще и управляетъ и упорядочиваетъ все то, что дается другими путями (воспріятіями внѣшняго и внутренняго опыта). Такимъ образомъ, по обычному пониманію, нельзя вполне изучить вопросъ о познаніи, не изучивъ вопроса о мышленіи и о законахъ, которыми оно управляется. Философскій анализъ даетъ еще болѣе благоприятные результаты. Можно ли съ достаточнымъ правомъ раздѣлять мышленіе, какъ обрабатывающую дѣятельность отъ того матеріала, который оно обрабатываетъ? Можно ли говорить и считать за фактъ „чистое мышленіе“? Въ виду новѣйшихъ взглядовъ въ психологіи и философіи вообще, на эти вопросы слѣдуетъ отвѣчать только отрицательно, и не безъ основаній. Если мышленіе

есть *дѣятельность*, то оно невозможно безъ опредѣленнаго матеріала, ибо никакая дѣятельность немыслима, какъ чистая дѣятельность, безъ приложенія къ опредѣленному предмету въ опредѣленныхъ дѣйствіяхъ. Нѣтъ и не можетъ быть чистаго тлѣнія безъ растлѣваемыхъ предметовъ, чистаго говоренія безъ опредѣленныхъ выговариваемыхъ словъ или чистаго зрѣнія безъ видимыхъ предметовъ: такъ же нѣтъ и не можетъ быть чистаго мышленія. Даже когда предметомъ мышленія служитъ собственное мыслящее я, то и тогда такая операція возможна лишь подъ тѣмъ условіемъ, что предметомъ мышленія становится воспоминаемое состояніе или актъ самосознанія, и, такимъ образомъ, мышленіе опять является предметнымъ (объективнымъ), т. е., имѣющимъ для себя опредѣленный противопоставленный предметъ; въ свою очередь и этотъ послѣдній актъ можетъ снова быть мыслимымъ, но и опять мышленіе явится предметнымъ: самосознающее, мыслящее я какъ бы убѣжитъ опять впередъ, оставивъ для себя предметомъ мысли свое непосредственно предыдущее состояніе сознанія. Таково свойство нашего сознанія, что наше мыслящее я никакими усиліями не можетъ слиться, такъ сказать, въ одно съ самымъ актомъ мышленія и мыслимымъ предметомъ. Итакъ, нѣтъ чистаго мышленія, а если такъ, то въ каждомъ актѣ мышленія мы такъ или иначе что-нибудь познаемъ: нѣтъ мышленія непознающаго, и мышленіе уже является не обрабатывающей только познаніе дѣятельностію, не источникомъ только познанія, хотя бы и главнымъ, а самымъ познаніемъ: познаніе есть мышленіе о предметахъ. Такъ и смотреть на дѣло новѣйшая философія. „Всякое познаніе есть мышленіе, связанное съ убѣжденіемъ въ реальности мыслимыхъ предметовъ и ихъ отношеній“; „нѣтъ мышленія, которое по началу не было бы познаніемъ“—говоритъ нѣмецкій философъ Вундтъ въ своей системѣ философіи, и съ этой точки зрѣнія рѣшительно подчиняетъ вопросъ о познаніи, какъ изученіе лежащаго внѣ насъ объекта, психологической точкѣ зрѣнія, объясняющей внутренними мотивами и самое возникновеніе мысли о раздѣльности познающаго субъекта отъ познаваемаго объекта ¹⁾. Или вотъ

¹⁾ System d. Philosophie, Leipzig, 1889 г. Стр. 90—91; 97—98.

какъ выражается одинъ изъ сотрудниковъ (Шюппе) нѣмецкаго научно-философскаго журнала *Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Philosophie* (1883 г., IV, 391 стр.): „Мы ничего не знаемъ и не можемъ знать о чисто субъективной дѣятельности мышленія до приложенія ея къ своему объекту“; „мышленіе безъ бытія, какъ своего объекта, есть лишь отвлеченный моментъ въ понятіи о томъ цѣломъ, которое является, какъ сознаніе съ опредѣленнымъ содержаніемъ (393 стр.). Такимъ образомъ признакъ постоянной предметности дѣлаетъ мышленіе однороднымъ съ познаніемъ. А если такъ, то понятно, что законы мышленія суть и законы познанія, и мы, такимъ образомъ, еще разъ приходимъ къ признанію серьезности вопроса о законахъ мышленія въ ряду вопросовъ гносеологіи.

Эта серьезность переходитъ въ исключительную важность для науки, которая, хотя зародилась и гораздо раньше новой гносеологіи и продолжаетъ существовать подъ собственнымъ титуломъ, какъ отдѣльная наука, тѣмъ не менѣе по своему существу составляетъ лишь отрасль гносеологіи и при извѣстномъ направленіи послѣдней рискуетъ окончательно потерять всякую свою самостоятельность. Наука эта—логика. Замѣчательна судьба этой науки: родившись изъ грамматики и риторики, она все больше и больше уходила отъ нея въ сторону психологіи; приблизившись же къ этой послѣдней, она едва не поглощена уже ею. Самое устойчивое положеніе логики было тогда, когда она, развивши аристотелевскія начала діалектики, и особенно силлогистики, укрѣпилась на ученіи новой философіи объ апріорности формъ нашего познанія. Это ученіе было предложено, какъ извѣстно, Кантомъ, и со времени этого философа логика прочно, повидимому, установилась, какъ наука съ опредѣленнымъ содержаніемъ и направленіемъ. Направленіе это обозначалось, какъ „формальное“, такъ какъ содержаніемъ логики было поставлено мышленіе въ его общихъ формахъ и законахъ дѣйствованія, независимо отъ какого бы то ни было мыслимаго содержанія. Но въ новой же философіи появились и такія теченія, которыя стали постепенно подтачивать зданіе формальной логики и обрекли его, повидимому, на полное, безвозвратное разрушеніе. Эмпиризмъ въ его раз-

ныхъ развѣтвленіяхъ послужилъ почвой для нарожденія новыхъ гносеологическихъ теорій, по которымъ слѣдовало говорить уже не о мышленіи съ его независимыми отъ всякаго содержанія формами и законами, а съ одной стороны, объ ощущеніяхъ и идеяхъ и законахъ ихъ ассоціацій, а съ другой—лишь о словесныхъ выраженіяхъ ощущеній и идей. Логику разложили на психологію и грамматику; о законахъ мышленія не оставалось мѣста заводить и рѣчи. Но формальное направленіе не умерло сразу: оно стало лишь постепенно перерождаться. Всѣ результаты эмпирической психологіи были приняты во вниманіе, но не были брошены и старыя преданія логики. Отсюда и явился тотъ сортъ обработки логики, который представляется новѣйшими трудами въ этой области. Если мы возьмемъ въ руки два курса логики—одинъ формальнаго направленія, другой—эмпирическаго, то будемъ поражены ихъ противоположностью какъ въ общей точкѣ зрѣнія, такъ и въ подробностяхъ выполненія. Курсы логики Канта (по изданію его ученика Iäscbe, Königsberg, 1800 г.), Гербарта, Дробяша и другихъ представителей формальнаго направленія рѣзко различаются отъ системъ логики эмпиристовъ—Милля, Бэна. Но стоитъ взять въ руки курсъ логики Ибервега, Зигварта или, еще больше, Вундта, и можно сразу видѣть, что здѣсь принято во вниманіе все лучшее—добытое и указанное новымъ эмпиризмомъ, но не брошено съ безповоротнымъ презрѣніемъ и то хорошее, что было выработано формальнымъ направленіемъ. Въ трудахъ этого новаго направленія можно найти всѣ тѣ же отдѣлы и термины, которые такъ привлекали своей новизной въ трудахъ Милля и Бэна. Такъ логика Вундта (Logik. Stuttgart, 1880 г.) толкуетъ и объ „ассоціативныхъ связяхъ представленій“—любимѣйшемъ предметѣ англійскихъ эмпирическихъ логикъ,—и о „вѣроятности“, „совпаденіяхъ“, „гипотезахъ“—главахъ, съ такою любовью и полнотою развитыхъ Миллемъ и Бэномъ, и объ отдѣльныхъ аксіомахъ въ разныхъ областяхъ знанія (прикладная логика). Но въ то же время Вундтъ не боится удерживать отдѣлы и термины, напоминающіе и формальную логику: онъ говоритъ о „понятіяхъ“, „сужденіяхъ“ и „умозаключеніяхъ“, онъ ставитъ и отдѣлъ о „логическихъ аксіомахъ“ тождества, проти-

ворѣчія, исключеннаго третьяго и основанія. Нечего и говорить, что такой съ виду эклектизмъ не имѣетъ ничего общаго съ слабосильнымъ желаніемъ пройти между двумя направленіями золотой серединой: сила новаго направленія логики лежитъ въ связи ея съ новѣйшей гносеологіей вообще, а эта послѣдняя держится, въ свою очередь, на новѣйшихъ теченіяхъ философіи вообще. Теченія эти, правда, только еще находящіяся въ процессѣ выработки и развитія и не вылившіяся еще ни въ какую опредѣленную систему, сходятся въ одной главной чертѣ—перенести центр тяжести всѣхъ философскихъ и психологическихъ изысканій съ теоретической—познавательной стороны на волевою. Ничего въ мірѣ не объяснить изъ однихъ представленій ума или по одной лишь пассивной связи качествъ, свойствъ и опредѣленій: единственно правоспособное начало для всякаго объясненія фактовъ въ жизни духа и внѣшняго міра—признаніе живой силы или, по отношенію къ человѣку, воли,—таковъ основной тонъ новѣйшей философіи и психологіи. Эта основная мысль, проникая собою и всю новѣйшую гносеологію, предуготовляетъ и для логики новое направленіе—не похожее ни на прежній формализмъ, ни на реализмъ англійской ассоціативной школы. Мышленію предстоитъ быть разсматриваемымъ не въ „чистомъ“ его видѣ, независимомъ отъ всякаго содержанія, но и не въ томъ мнимо—эмпирическомъ трактованіи, по которому оно есть лишь операція сочетанія представленій ¹⁾, а въ томъ смыслѣ, что оно есть духовная *дѣятельность*, сила которой, значеніе, направленіе, отгѣнки, способы и всѣ свойства зависятъ вовсе не отъ *представленій* съ ихъ содержаніемъ, а отъ внутренняго дѣятельнаго начала нашей духовной жизни, нашего личнаго я. Долго служившее раздѣленіе духовной жизни на умъ, чувство и волю—начинаетъ сказываться непригоднымъ въ толкованіи

¹⁾ Самъ Вундтъ, лучший представитель новаго нарождающагося направленія логики, не совсѣмъ еще свободенъ отъ прежнихъ традицій англійскаго ассоціативнаго реализма; такъ, онъ говоритъ о мышленіи: „Мышленіе относится непосредственно только къ нашимъ представленіямъ. Всякое содержаніе мысли состоитъ изъ представленій, полагаемыхъ во взаимныя отношенія“ (System. d. Philos. стр. 90),—мысль, которая до буквальной точности можетъ быть найдена какъ въ Герbartіанской психологіи, такъ еще скорѣе въ трудахъ англійскихъ ассоціативистовъ (Гоббесъ, Юмъ и другіе).

каждаго любого факта изъ душевной жизни,—непригоднымъ и для такой даже области, какъ логика. Нигдѣ въ познаніи нѣтъ чистаго ума, чистаго созерцанія объекта и наоборотъ,—всюду есть или ясное выраженіе или замаскированные слѣды воли. Точно также во всей душевной жизни нигдѣ нѣтъ чистаго чувствованія; но въ каждомъ чувствованіи приходится прямо элементъ воли. Если же вся жизнь духа сводится къ волѣ, и если, въ виду этого, мышленіе перестаетъ быть, какъ система безсодержательныхъ формъ для укладыванія полученныхъ отъ внѣ представленій, такъ и арсеналомъ лишь этихъ представлений, по своимъ отношеніямъ соединяющихся и разъединяющихся, то и „законы мышленія“ прежде всего должны испытать на себѣ перемѣну точки зрѣнія: они перестанутъ занимать такое странное, изолированное положеніе въ системѣ логики, какое занимали при прежнемъ „формальномъ“ направленіи, или же при эмпирическомъ направленіи англійскихъ ассоціативистовъ. Въ первомъ случаѣ „законы мышленія“ были видны, какъ таковыя, только тогда, когда о нихъ говорили въ одной изъ главъ логики; по выходѣ за предѣлы этой главы, отъ установленныхъ „законовъ“ не оставалось и слѣда, такъ что при чтеніи курсовъ формальной логики выносятся впечатлѣніе, что или глава о „законахъ мышленія“ совершенно лишняя, или что законы эти должны быть какіе-нибудь другіе, если они только есть. Во второмъ случаѣ, т. е., въ логикахъ эмпирическо-ассоціативнаго направленія, съ законами мышленія уже прямо не церемонились: ихъ или прямо изгоняли изъ курса логики, какъ особый вопросъ (Милль), или сводили ихъ значеніе не столько къ мышленію, сколько къ слововыраженію мыслей (Бэнтъ). Иное положеніе должно получиться при новой психологической ¹⁾ точкѣ зрѣнія на логику: „законы мышленія“ должны быть видны во всей дѣятельности мышленія, и поэтому вмѣсто помѣщенія ихъ въ изолированной главѣ курса они должны быть проведены, какъ объясняющая нить, во всей системѣ логики. Формы мышленія и всѣ

¹⁾ Такъ готовъ характеризовать, напр., Вундтъ, свою новую точку зрѣнія на предметъ и задачи Логикъ (Vierteljahrsschrift f. Wissen. philos. 1882 г., стран. 344—345).

произведенія мышленія должны носить отпечатокъ общихъ „законовъ мышленія“; поэтому и вся логика должна получить органическій характеръ науки, объединенной однимъ принципомъ. Такимъ образомъ, вопросъ о „законахъ мышленія“, при перемѣнѣ точки зрѣнія на мышленіе, становится однимъ изъ существенныхъ и плодотворныхъ вопросовъ логики; перемѣна же взгляда на мышленіе и есть перемѣна ученія о его законахъ дѣятельности, ибо едва ли когда могли бы мы узнать *сущность* мыслящаго я внѣ обнаруживаемой имъ дѣятельности. Итакъ, если логикѣ нужно установить утраченный къ ней интересъ и если ей можно продолжать по праву свое существованіе, какъ науки (хотя-бы входящей въ общій кругъ знаній о душѣ), то ей надо начать именно съ перемѣны точки зрѣнія на свой предметъ, т. е., на мышленіе съ его законами дѣятельности.

Итакъ, вотъ тотъ интересъ, какой въ настоящее время можетъ возбуждать къ себѣ вопросъ о законахъ нашего мышленія: это одинъ изъ существенныхъ вопросовъ гносеологіи вообще, логики въ—частности; но какъ гносеологія ведетъ къ установленію почвы для общихъ философскихъ положеній и, смотря по своему содержанію, даетъ этимъ положеніямъ тотъ или другой характеръ, то и общій философскій интересъ вопроса о законахъ мышленія можетъ считаться внѣ всякаго сомнѣнія. Настоящее изслѣдованіе и представляетъ собою попытку уяснить смыслъ законовъ мышленія, какъ основныхъ стремленій въ познавательной жизни нашего дѣятельнаго живого, личнаго я, и по возможности показать, на сколько и въ чемъ видны эти стремленія на самыхъ формахъ мышленія, какъ произведеній той же живой познающей силы нашего я. Если бы попытка такого уясненія приводила къ тому впечатлѣнію, что жизнь нашего духа есть по—истинѣ нѣчто особое отъ всякой матеріи, несовпадающее и не зависящее ни отъ какихъ ея свойствъ и законовъ, то такое соотвѣтствіе съ наиболѣе глубокимъ и истиннымъ вѣрованіемъ человечества еще разъ говорило бы въ пользу принятой точки зрѣнія изслѣдованія.

Ч А С Т Ъ I.

Г Л А В А I.

Краткій историческій очеркъ ученія о законахъ мышленія и современное положеніе вопроса.

У многихъ историковъ логической литературы можно встрѣтить попытку возводить исторію вопроса о законахъ мышленія къ самымъ отдаленнымъ временамъ греческой философіи. Бахманъ, напр., излагая исторію каждого изъ четырехъ, принимаемыхъ имъ, законовъ мышленія, говоритъ о „законѣ противорѣчія“, что „Платонъ первый замѣтилъ и съ большою опредѣленностью изложилъ важность сего закона. Онъ доискивался самаго твердаго основанія для каждого утвержденія, и все согласное съ нимъ почиталъ истиннымъ, а несогласное отвергалъ, какъ ложное“¹⁾. Законъ „достаточнаго основанія“ Бахманъ также не сомнѣвается возводить къ Платону и Аристотелю: „Платонъ постигъ важность и сего закона“—говоритъ онъ; онъ (Платонъ) почитаетъ необходимымъ требованіемъ ума—ничего не принимать безъ основанія“... „Такъ же думаетъ и Аристотель. Онъ въ многихъ мѣстахъ своихъ сочиненій весьма ясно говоритъ о семъ законѣ, но употребляетъ многозначительное выраженіе *αἰτία*, подъ которымъ разумѣтъ то матерію, то основаніе, то причину; иногда силу, побужденіе, цѣль“²⁾. О законѣ „исключеннаго третьяго“ Бахманъ говоритъ, что онъ „изложенъ въ новѣйшее время“, но тутъ же оговаривается, что „извѣстенъ онъ былъ и древнимъ; о немъ говорятъ Архитъ, Платонъ, Аристотель, Цицеронъ“³⁾. И только „законъ тождества“ Бахманъ такъ рѣшительно не возводитъ къ древней философіи, хотя и здѣсь онъ легко замѣчаетъ, что послѣдователь Скотта Антоній Андреа выставилъ начало тождества „по указанію стоиковъ“⁴⁾. Болѣе свѣжій и болѣе солидный историкъ—Ибервергъ также не покидаетъ древнихъ философовъ въ исто-

¹⁾ Система логики Карла Фридриха Бахмана (Переводъ съ нѣмецкаго). Москва, 1840 г. стр. 16—17.

²⁾ Тамъ же, стр. 39.

³⁾ Тамъ же, стр. 50.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 28.

рическихъ розыскахъ ученія о законахъ мышленія. Излагая, напр., исторію закона „тождества“, Ибервегъ сознательно выступаетъ противъ Бахмана, поставившаго Антонія Андреа первымъ выразителемъ этого закона, и, съ своей стороны, вмѣсто Антонія Андреа ставитъ элеата — Парменида. „Онъ (Парменидъ), говоритъ Ибервегъ, выражаетъ законъ „тождества въ самой простѣйшей формѣ такъ: *εστι*, далѣе: *χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' εὖν εἶμεναι*, т. е., должно говорить и мыслить, что сущее есть. и еще: сущее есть“¹⁾. Того же Парменида Ибервегъ считаетъ родоначальникомъ и другого закона—противорѣчія, такъ какъ на ряду съ приведенными положеніями о бытіи сущаго Парменидъ ставитъ и отрицательныя положенія, въ родѣ слѣдующихъ: „*οὐκ ἔστι μὴ εἶναι*, или: *οὔτε γάρ οὐκ εὖν ἔστι*, или: *οὐ γάρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν εἶναι ὅπως οὐκ ἔστι*“: во всѣхъ этихъ выраженіяхъ отрицается, по мнѣнію Ибервега, „совмѣстимость или одновременная истинность такихъ сужденій, какъ „это есть“ и „этого нѣтъ“, а это и составляетъ уже „зародышъ ученія о законѣ противорѣчія“²⁾. Происхожденіе ученія о „законѣ исключеннаго третьяго“ возводится Ибервегомъ къ спору Аристотеля противъ Платонова утвержденія о существованіи среднего, или третьяго, между бытіемъ и небытіемъ. Отвергая Платоново ученіе о томъ, что чувственный міръ вещей составляетъ средину (третье) между дѣйствительнымъ бытіемъ или идеями и небытіемъ или матеріей, Аристотель говоритъ, что нѣтъ средины между членами противорѣчія—бытіемъ и небытіемъ³⁾. Наконецъ, и „законъ достаточно основанія“ Ибервегъ находитъ поставленнымъ еще у Платона, а за нимъ и у Аристотеля: Платонъ учитъ: *πάν τὸ γινόμενον ὑπ' αἰτίου τινός ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι παντί γάρ ἀδύνατον ὑπὲρ αἰτίου γένεσθαι οὐκ εἶναι*. Аристотель полагаетъ, по Ибервегу, сущность знанія въ адекватномъ дѣйствительномъ познаніи причинъ, и, отдавая службу этого познанія умозаключенію, считаетъ такъ называемый средній терминъ въ умозаключеніи соотвѣтствующимъ реальному основанію въ природѣ вещей: *τὸ μὲν γάρ αἴτιον τὸ μέσον, ἐν ἀπασι δὲ τοῦτο ζητεῖται*⁴⁾. Рус-

1) System d. Log v. Ueberweg. Bonn, 1882 г.; стр. 231.

2) Тамъ же, стр. 245.

3) Тамъ же, стр. 262.

4) System d. L. Ueberweg, стр. 271.

скіе историки также не забываютъ (можетъ быть, и не безъ примѣра нѣмецкихъ) сѣдой греческой древности въ розыскахъ о началѣ ученія, о законахъ мышленія. Такъ, профессоръ М. Троицкій ¹⁾ розыскиваетъ „первые слѣды ученія о законѣ тождества въ поэмѣ Парменида: „О природѣ“, гдѣ онъ (Парменидъ) между прочимъ открываетъ два пути—путь къ истинѣ и путь къ заблужденію. Первый указывается предложеніемъ: „что есть, то есть“. А путь къ заблужденію—предложеніемъ: „что есть, того нѣтъ“. Къ Аристотелю возводится проф. Троицкимъ (какъ и Ибервегомъ) законъ исключеннаго третьяго; къ нему же возводится и ученіе о законѣ противорѣчія.

Но, какъ ни единогласны упомянутые историки въ цитатѣ изреченій Парменида, Платона, Аристотеля и другихъ греческихъ философовъ для доказательства древности постановки вопроса о законахъ мышленія, эта древность очень сомнительна, и въ лучшихъ только случаяхъ, терпима съ большими оговорками. Смыслъ самыхъ цитатъ плохо служитъ навязываемую ему службу. Парменидъ, напр., говорятъ, сказалъ: „должно мыслить и говорить, что сущему принадлежитъ бытіе“ (сущее есть), или: „нельзя мыслить и говорить о томъ—каково не существующее.“ Гдѣ же въ этихъ изреченіяхъ находятся хотя бы слабыя намеки на постановку *вопроса о законахъ* тождества и противорѣчія? По нашему мнѣнію, ни малѣйшихъ. Вѣдь, надо же различать: съ одной стороны—дѣйствовать или говорить или даже только мыслить въ духѣ извѣстнаго тезиса, принципа, правила, и съ другой стороны, сознательно ставить себя, и хоть сколько-нибудь разсматривать, самый вопросъ объ этомъ тезисѣ, принципѣ, правилѣ; а если такъ, то и мысля въ согласіи съ тѣми или иными законами мышленія, можно совершенно и не подозревать самаго вопроса объ этихъ законахъ. Парменидовы изреченія о бытіи сущаго и о нелѣпости рѣчей о несущемъ имѣютъ ясно смыслъ лишь метафизическій, а не гносеологическій: философу кажется нелѣпымъ вносить въ представленіе о мірѣ то, что человѣкъ можетъ самъ измыслить, не руководясь каждый разъ прямыми, такъ сказать,

1) Учебникъ Логикѣ М. Троицкаго, Москва, 1886 г. кн. вторая, стр. 95.

подсказками самаго сущаго. Есть что-то такое, что составляет міръ: что бы оно ни было и каково бы оно ни было, но оно есть, оно —сущее, и одно только оно, это сущее, и есть, существуетъ; отъ него никуда не уйдешь, отъ него никакъ не откажешься, ибо что бы ты ни дѣлалъ, отрицая и повергаясь во всевозможный скепсисъ, все таки ты сознаешь, что ты—есть, и что ты находишься въ сферѣ чего—то существующаго; значить, нелѣпо и говорить о несущемъ, что оно и какъ есть, или о сущемъ—что его нѣтъ. Вотъ смыслъ Парменидовыхъ изреченій, нисколько не выходящій за ихъ буквальные предѣлы и болѣе согласный съ общимъ духомъ элейства, къ которому принадлежалъ Парменидъ. О „законахъ мышленія“ въ его изреченіяхъ нѣтъ и помину,—подобно тому, какъ никто не скажетъ, что въ послѣдовательныхъ вопросахъ „Откуда?“ и „Почему?“, задаваемыхъ всякимъ мыслящимъ человѣкомъ въ разныхъ сферахъ науки и жизни, дана сознательная *постановка вопроса о „законѣ достаточнаго основанія“*, хотя и несомнѣнно, что эти вопросы представляютъ собою примѣры приложенія этого закона мышленія. Столь же явной натяжкой дышать и ссылки: Ибервега на изреченіе Платона о томъ, что „все происходящее происходитъ необходимо отъ какой-либо причины“, и проф. Троицкаго —на замѣчаніе Парменида о двухъ путяхъ—истины и заблужденія. Первое представляетъ собою лишь обобщеніе наблюденнаго Платономъ опыта, и по своему объективно-метафизическому смыслу не имѣетъ ни какого отношенія къ вопросу о законѣ достаточнаго основанія, какъ законъ именно *мышленія*; второе —явно направлено къ подтвержденію лишь того общаго смысла Парменидовыхъ изреченій о сущемъ, какой мы только что видѣли, и также ничуть не касается вопроса о *законахъ мышленія*. И неудивительно: вся греческая философія до Сократа отличается по преимуществу своимъ объективно-метафизическимъ характеромъ; міръ и главная его сущность—вотъ чѣмъ занимается греческая философія; даже Сократъ и Платонъ, первые заглянувшіе отъ внѣшняго міра во внутреннее содержаніе человѣческаго духа, отнюдь не были логиками въ томъ смыслѣ, чтобы сознательно поставить задачею своего изслѣдованія мышленіе съ его приемами и законами. Вотъ почему, и

вполнѣ справедливо, наиболѣе солидные, документальные историкѣ, каковы, напр., изъ иностранныхъ Прантль ¹⁾, изъ русскихъ—Владиславлевъ ²⁾, при обзорѣни логическихъ работъ греческой древности вполнѣ примыкають къ свидѣтельству самого Аристотеля о томъ, что по части логики до него—Аристотеля—рѣшительно ничего не было сдѣлано“. И если такъ отозвался „отецъ логики“ вообще о логической работѣ своихъ предшественниковъ, то тѣмъ болѣе этотъ отзывъ долженъ быть усиленъ по отношенію къ *частному* вопросу логики о „законахъ мышленія“, потому что, естественно, нужно было сначала законить достаточно логическаго матеріала въ видѣ наблюденій надъ способами и приемами нашего мышленія, прежде чѣмъ перейти уже къ установленію какихъ бы то ни было „законовъ мышленія“. Но и по отношенію къ самому Аристотелю съ большою осторожностію нужно говорить о постановкѣ у него вопроса о „законахъ мышленія“, хотя большинство историковъ и не сомнѣваются находить у него первый опытъ рѣшенія этого вопроса. Кромѣ упомянутыхъ уже историковъ—Бахмана, Ибервега, Троицкаго, даже и Владиславлевъ, хотя нѣсколько и уклончиво, готовъ находить у Аристотеля то, что и самъ онъ называетъ „принципами мышленія“. Такъ, показавъ, какія аксіомы выставляетъ Аристотель, какъ самыя общія, предполагаемыя всѣми науками положенія, Владиславлевъ видитъ въ указаніи на эти аксіомы установленіе „принциповъ мышленія“: невозможно объ одномъ и томъ же утверждать что-либо и вмѣстѣ отрицать—вотъ одна аксіома, составляющая такъ называемый принципъ противорѣчія; объ одномъ и томъ же возможно или утверждать, или отрицать—вотъ другая аксіома, составляющая принципъ исключеннаго третьяго ³⁾. Впрочемъ, надо, отдать честь нашему профессору: онъ нисколько не усиливается навязывать Аристотелю прямо вопросъ о законахъ мышленія, и только мимоходомъ, такъ сказать, готовъ сблизить Аристотелево разсужденіе о самыхъ общихъ аксіомахъ съ постановкой вопроса о законахъ мышленія. Въ этомъ случаѣ Влади-

¹⁾ Geschichte d. Logik v. Prantl, Leipzig, 1855; томъ I, стр. 7.

²⁾ Логика М. Владиславлева, Петербургъ, 1872; Приложение, стр. 5.

³⁾ Владиславлевъ, Логика, Приложение, стр. 24.

славлевъ близокъ къ Прантлю, еще болѣе документальному, чѣмъ самъ онъ. А Прантль, по нашему мнѣнію, наиболѣе правильно смотритъ на тѣ разсужденія Аристотеля, которыя легко могутъ быть сопоставляемы, при бѣгломъ обзорѣ, съ вопросомъ о „законахъ мышленія“. Безспорно, что главнымъ предметомъ логическихъ изслѣдованій Аристотеля является „доказательство“: объ „Аналитики“ (первая и вторая) трактуютъ не о чемъ иномъ, какъ о разныхъ формахъ, способахъ, предѣлахъ и степени истинности „доказательствъ“. Къ этому главному предмету примыкаетъ у Аристотеля и рѣчь объ „общихъ аксіомахъ“, отождествляемыхъ обычно съ ученіемъ о „законахъ мышленія“. Въ каждомъ доказательствѣ нужно различать, по Аристотелю, указываетъ Прантль, три вещи: а) ту область или родъ бытія, о которомъ что-либо доказывается (*γένος, περί ὃ ἀποδείχνυται*); б) то свойство или признакъ, необходимая и существенная принадлежность котораго и доказывается относительно того или другого рода бытія (*καθ' αὐτὰ ὑπάρχοντα, ἃ ἀποδείχνυται*), и в) тѣ общія, уже недоказуемыя, положенія или аксіомы, на которыя опирается доказательство (*κοινὰ ἀξιώματα, ἐξ ὧν ἀποδείχνυται*). Необходимость аксіомъ при доказательствахъ устанавливается самымъ понятіемъ и цѣлію доказательства: чтобы что-нибудь могло быть доказано, необходимъ въ концѣ концовъ самоочевидный предѣлъ въ цѣпи доказательствъ, иначе безконечный рядъ доказательствъ всегда будетъ оставаться неимѣющимъ никакой доказательной силы. И всѣ науки, какъ бы ни были различны ихъ частные принципы, неизбѣжно должны въ концѣ концовъ опираться на такія самоочевидныя истины или аксіомы, съ тою только развѣ разницею, что содержаніе самой аксіомы измѣняется въ своей общности соотвѣтственно съ предметомъ самой науки. Такъ, одна наука будетъ опираться на то положеніе, что равныя количества, послѣ равныхъ же измѣненій, остаются равными (математика), другая—на то, что одинъ и тотъ же предметъ не можетъ вмѣстѣ быть и не быть и т. д. Теперь, если мы обобщимъ доказательную дѣятельность отдѣльныхъ наукъ и попытаемся отыскать такое общее положеніе (аксіому), которое имѣетъ обосновывающее значеніе при *всякомъ* доказательствѣ вообще, то мы придемъ тѣмъ са-

мымъ къ самой общей аксіомѣ, руководящей всѣмъ нашимъ познаніемъ вообще. Что же это за аксіома? „Невозможно одному и тому же субъекту относительно одного и того же факта признавать вмѣстѣ и бытіе его и небытіе“—вотъ это аксіома: къ ней сводится, какъ къ послѣднему и общепризнаваемому положенію, всякое доказательство,—не въ томъ, конечно, употребленіи, чтобы служить посылкой для тѣхъ или другихъ опытныхъ заключеній, а лишь въ качествѣ простой психологической увѣренности въ утвержденіи, какъ утвержденіи, и въ отрицаніи, какъ именно отрицаніи ¹⁾. Отсюда видимъ, продолжаетъ Прантль, „что при этой аксіомѣ вовсе нѣтъ и рѣчи о томъ безсодержательномъ „принципѣ тождества и противорѣчія“, который въ его излюбленномъ формальномъ пониманіи исключаетъ всякое развитіе и всякое посредствующее понятіе“; ²⁾ и „навязывать Аристотелю этотъ предвзятый принципъ тождества и противорѣчія—можетъ быть лишь дѣломъ грубѣйшаго незнанія“ ³⁾. Столь же ясно можно говорить о постановкѣ у Аристотеля и третьяго закона мышленія—закона исключеннаго третьяго: подобно и „тождеству“, и „противорѣчію“, этотъ законъ уже данъ въ томъ простомъ фактѣ нашего сознанія, что при утвержденіи мы и остаемся, какъ именно при утвержденіи, а при отрицаніи—какъ при отрицаніи, и что *третью* отношенія нашего сознанія къ воспринимаемымъ фактамъ нѣтъ; въ этомъ смыслѣ, говоритъ Прантль, всѣ эти три закона совпадаютъ и заключаются въ той выставленной Аристотелемъ аксіомѣ, что „невозможно одному и тому же субъекту объ одномъ и томъ же фактѣ признавать и бытіе его и небытіе“, ⁴⁾ но они отнюдь не ставятся Аристотелемъ, какъ именно три „закона мышленія“, какъ они обычно начали ставиться много времени спустя послѣ Аристотеля. Конечно, Прантлю могутъ возразить, что пусть Аристотелевы разсужденія объ аксіомахъ, которыми обосновывается всякое доказательство, и далеки какъ

¹⁾ Geschichte d. Logik v. Prantl (Leipzig, 1855 г.), т. I, стр. 131—132.

²⁾ Geschichte d. Logik v. Prantl (Leipzig, 1855 г.), т. I, стр. 133.

³⁾ Тамъ же.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 134.

по формѣ, такъ и по мысли, отъ тѣхъ „законовъ тождества, противорѣчія и исключеннаго третьяго“, которые выставила послѣ формальная логика; но за то самое указаніе Аристотеля на присущую каждому мыслящему человѣку способность утверждать и отрицать и оставаться при этихъ актахъ сознанія, какъ именно при таковыхъ, и есть то, что нужно для постановки вопроса о законахъ мышленія: эта способность оставаться вѣрнымъ себѣ въ утвержденіи или отрицаніи и есть, можетъ быть, именно *законъ* мышленія. Но въ самомъ уже этомъ возраженіи слышится признаніе того, что и говоритъ Прантль: дѣло не въ томъ, куда ведутъ Аристотелевы разсужденія объ аксіомахъ и съ чѣмъ онѣ *должны* или *могутъ* быть отождествлены, а въ томъ лишь, что и какъ говорилъ Аристотель; а онъ говорилъ лишь объ аксіомахъ, къ которымъ сводится всякое доказательство, т. е., онъ имѣлъ въ виду лишь одинъ частный вопросъ объ *очевидности*, какъ послѣднемъ „звенѣ“ всякаго убѣжденія; до „законовъ мышленія“ отъ этого вопроса еще далеко.

Послѣдующая за Аристотелемъ логика до самыхъ новыхъ временъ продолжала трактовать въ вопросѣ о законахъ мышленія, ни о чемъ другомъ, какъ о „началахъ“ (*pricipia*) мышленія, взявъ у Аристотеля, какъ терминъ (*ἀρχή*), такъ и самую мысль о „началахъ“, какъ именно о послѣднихъ самоочевидныхъ истинахъ, лежащихъ въ основѣ всякаго доказательства. Поэтому съ полнымъ правомъ объ этой логикѣ нужно сказать, что вопросъ о „законахъ мышленія“ въ томъ его значеніи, въ какомъ онъ ставится въ новѣйшей литературѣ, не былъ и затрогиваемъ послѣаристотелевской логикой. Это вполне и естественно, ибо вся почти логика послѣ Аристотеля до новыхъ временъ составляла лишь усвоеніе, разработку, толкованіе, дополненіе и въ самыхъ немногихъ случаяхъ, измѣненіе того, что было сдѣлано Аристотелемъ. Таковы, напримѣръ, небольшія дополненія и измѣненія Теофраста и Евдема, учениковъ Аристотеля, къ теоріи силлогизма (объ условныхъ и раздѣлительныхъ силлогизмахъ), или болѣе систематичное изложеніе того же дополненія у стоика Хризиппа; таковы всѣ работы комментаторовъ Аристотеля: Александра Афродисскаго, Порфирія,

ученика Плотина, Аммонія, Симплиція, Михаила Палла и многих других¹⁾; таковы всѣ бривіаріи и компендіумы Аристотелевскаго Органона. На всемъ протяженіи среднихъ вѣковъ могъ бы быть указанъ лишь одинъ писатель, который имѣлъ попытку дать логикѣ совершенно другой характеръ, чѣмъ какою была схоластическая діалектика. Писатель этотъ — Раймундъ Луллій (1234—1315 г.г.). Его логическія сочиненія (*Ars magna*)²⁾ имѣли совершенно другую задачу, чѣмъ искусство спорить, побуждать и доказывать: они имѣли идею — „дать въ руки каждому руководство, пользуясь которымъ могъ бы всякій приходить къ новымъ сочетаніямъ понятій“; это была своего рода логика открытій³⁾. Луллій составилъ, во-первыхъ, логическій алфавитъ. Это — не что иное, какъ таблица съ перечисленіемъ всѣхъ самыхъ общихъ, трактуемыхъ въ наукѣ, понятій, которыя могутъ прилагаться въ качествѣ сказуемыхъ къ разнымъ даннымъ подлежащимъ; таковы, на примѣръ, понятія *bonitas*, *magnitudo*, *aeternitas*, *differentia*, *concordantia*, *contrarietas* и т. п. Приложение этихъ сказуемыхъ къ подлежащимъ и составленіе отсюда разныхъ сужденій совершается у Луллія по четыремъ фигурамъ: три фигуры имѣютъ видъ круговъ, раздѣленныхъ линіями на множество разнообразныхъ частей — треугольниковъ, многоугольниковъ и другихъ фигуръ, одна фигура представляетъ, рядъ кѣтокъ со вписанными въ нихъ буквами, обозначающими разные предикаты. По этимъ фигурамъ и составляются сужденія: стоитъ только соединенныя линіями на той и другой фигурѣ буквы замѣстить тѣми понятіями, которыя обозначены этими буквами въ логическомъ алфавитѣ, и сужденіе — готово. Одна изъ фигуръ даетъ изъ трехъ понятій умозаключенія: стоитъ только привести въ движеніе два положенныхъ одинъ на одинъ круга, и полученная послѣ движенія комбинація буквъ, сличенная съ алфавитомъ, дастъ умозаключеніе. Такимъ образомъ, Луллій понималъ все дѣло мышленія въ его операціяхъ сужденія и

¹⁾ Владиславлевъ, Логика, Приложение, стр. 59—64.

²⁾ Излагаемъ по Владиславлеву: Логика, Приложение, стр. 119—134.

³⁾ Тамъ же, стр. 119.

умозаключенія, какъ процессъ чисто механическій, сущность котораго состоитъ лишь въ перемѣщеніи терминовъ. Такой взглядъ, очевидно, даетъ косвенно своеобразный оттѣнокъ и на вопросъ о законахъ мышленія: всѣ такіе законы могутъ быть сводимы въ такомъ случаѣ только къ законамъ сочетанія и разъединенія между собою представленій. А извѣстно, что этотъ взглядъ до послѣдняго времени былъ господствующимъ, особенно въ средѣ такъ называемыхъ ассоціативистовъ—психологовъ преимущественно англійскихъ, имѣвшихъ претензію законами ассоціаціи представленій объяснить весь круговоротъ душевной жизни ¹⁾. Но сочиненія Луллія любопытны еще и въ томъ отношеніи, что въ нѣкоторомъ родѣ онѣ являются прецедентомъ трудамъ одного плодовитаго и достаточно оригинальнаго писателя нашего времени, именно англійскаго профессора Джевонса. Джевонсъ, какъ извѣстно, принимаетъ начало подстановки терминовъ одного на мѣсто другого за достаточное объясненіе для всѣхъ родовъ нашей умозаключающей дѣятельности; онъ также составилъ логическій алфавитъ, а въ механизированіи умозаключенія далеко превзошелъ Луллія, составивъ уже вмѣсто Лулліевыхъ фигуръ, цѣлую логическую машину, дающую по посылкамъ заключенія чрезъ подборъ клавишей. И хотя самъ Джевонсъ съ презрѣніемъ отвергаетъ указанную ему критикой аналогію между нимъ и Лулліемъ ²⁾, тѣмъ не менѣе не можетъ не быть признана эта аналогія, если конечно, не въ способѣ выполненія, то, по крайней мѣрѣ, въ основной идеѣ механическаго объясненія дѣятельности мышленія.

Логика новаго времени, и именно такъ называемая формальная логика, не сразу поставила вопросъ о законахъ мышленія въ томъ его смыслѣ, въ какомъ онъ становится въ настоящее время. Формальная логика постепенно переродилась изъ схоластической діалектики среднихъ вѣковъ, и первый, кто под-

¹⁾ Лопатинъ, „Подвижныя ассоціаціи представленій“. Вопросы философіи и психологій, 1893 г. Сентябрь, стр. 1—3.

²⁾ „Основы науки“ Стэнли Джевонса, пер. съ англійскаго Антоновича, Спб. 1881 г. Предисловіе, стр. X.

винулъ ее на этомъ пути, былъ—Декартъ. Подвергши критикѣ современное ему знаніе и рѣшивъ начать все философское построение заново, Декартъ не нашелъ другого исходнаго пункта и критерія при этомъ построеніи, кромѣ одного—человѣческаго мышленія (*cogito—ergo sum*). Отсюда, естественно, долженъ былъ перенестись интересъ отъ внѣшней стороны мысли, отъ словъ и предложеній, къ внутренней—къ приемамъ и способамъ мышленія: діалектика должна была уступить мѣсто именно логикѣ, какъ наукѣ о мышленіи. Такою наукою и явилась логика въ первый разъ въ сочиненіи неизвѣстнаго автора Декартовой школы—*La logique ou l'art de penser* (логика или искусство мышленія) ¹⁾. Въ этомъ сочиненіи, говоритъ проф. Владиславлевъ, „логика понимается уже не какъ *ars bene dissendi*, но какъ искусство правильно прилагать разумъ къ познанію вещей столько же для собственнаго наученія, сколько и для наученія другихъ. Это искусство предполагаетъ наблюденіе надъ основаніями дѣятельности ума—понятіемъ, сужденіемъ, умозаключеніемъ и приведеніемъ содержанія въ порядокъ. Слѣдовательно, по этому опредѣленію, логика есть какъ бы анализъ основныхъ приемовъ ума. Очевидно, она получаетъ здѣсь новый смыслъ и ей поставляются новыя болѣе разумныя, чѣмъ во времена схоластики, задачи“ ²⁾. Еще болѣе ясно эти новыя задачи логики ставятся послѣдователемъ и популяризаторомъ Лейбница Вольфомъ ³⁾. Логика опредѣляется Вольфомъ, какъ наука управленія познавательною способностію при познаніи истины; поэтому и содержаніе ея далеко уже не исчерпывается однимъ анализомъ словъ, предложеній, умозаключеній или даже приемовъ мышленія вообще, какъ то было поставлено въ задачу логики школой Декарта: Вольфова логика заглядываетъ и въ такія сферы логическаго и психологическаго анализа, какія и въ послѣднее время обычно поставляются въ числѣ предметовъ логики. Такъ Вольфъ говоритъ объ образованіи у насъ общихъ понятій чрезъ посредство сужденій и умозаключеній

¹⁾ Владиславлевъ, Логика, Приложение, стр. 155.

²⁾ Тамъ же, стр. 156.

³⁾ Тамъ же, стр. 164—177.

(мысль полно развитая Вундтомъ), подвергается анализу математическія сужденія (ставшія излюбленнымъ предметомъ англійскихъ логиковъ—Буля, Джевонса, а за ними и вообще всѣхъ новѣйшихъ логиковъ, напр., и Вундта), дѣлитъ логику на теоретическую (ученіе о формахъ мышленія) и прикладную (какъ и новѣйшіе логики любятъ говорить, послѣ изслѣдованія общихъ логическихъ вопросовъ, о логикѣ математики, о логикѣ химіи, логикѣ исторіи и т. д.; таковъ на примѣръ, тотъ же Вундтъ). Но, не смотря на столь значительную перемену въ пониманіи предмета и задачъ логики, какъ то было сдѣлано декартовской школой и лейбнице-вольфіанской, вопросъ о законахъ мышленія еще въ значительной мѣрѣ остается подъ прежней окраской и въ этихъ новыхъ опытахъ логики: „законовъ мышленія“ еще нѣтъ, а все по прежнему еще выставляются самыя очевидныя, не требующія доказательства, аксіомы, какъ начало мышленія. Такъ Вольфомъ ставится, на примѣръ, положеніе тождества. Разсуждая о дѣленіи предложеній, употребительномъ въ математикѣ, Вольфъ говоритъ между прочимъ о предложеніяхъ тождественныхъ. Вссобщее тождественное положеніе есть слѣдующее: *idem ens est illud ipsum ens, seu omne A est A*. Это предложеніе Вольфъ относитъ къ числу недоказываемыхъ аксіомъ. Таковъ же и принципъ противорѣчія: *fieri non potest, ut idem praedicatum eidem subiecto sub eadem determinatione una conveniat et non conveniat* ¹⁾. Такимъ же характеромъ не требующей доказательства метафизической истины отличается и законъ достаточнаго основанія, впервые выставленный самимъ Лейбницемъ, и въ такомъ смыслѣ приводившійся и Вольфомъ ²⁾. Но мало того, что эти аксіомы—тождества, противорѣчія, исключеннаго третьяго, достаточнаго основанія приводились упомянутыми до сихъ поръ и древними, и новыми философами не въ качествѣ именно „законовъ мышленія“, а только какъ наиболѣе широкія и очевидно—убѣдительныя обобщенія опыта,—даже и съ внѣшней стороны у этихъ авторовъ нѣтъ и намека

¹⁾ Владиславлевъ, Логика, Приложение, стр. 180—181.

²⁾ Владиславлевъ, Логика, Приложение, стр. 181; срав. стр. 65.

на особый вопросъ о „законахъ мышленія“ и на нарочитое перечисленіе и сопоставленіе этихъ „законовъ“. Ни одинъ авторъ до Канта не ставитъ упомянутыхъ аксіомъ въ связь и не перечисляетъ ихъ вмѣстѣ какъ „законы мышленія“; ни одинъ изъ нихъ и не называетъ ихъ еще „законами мышленія“ ¹⁾).

Такимъ образомъ, нельзя, не дѣлая очевидной натяжки, водить исторію вопроса о законахъ мышленія не только ко временамъ древне-греческой философіи, но даже и къ новой философіи до Канта.

С. Кулюкинъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Владиславлевъ, Логика, Приложение, стр. 181; Ср. Троицкаго—Учебникъ Логики, кн. 2, стр. 85—86.

ФИЛОСОФСКАЯ ОСНОВА ЭВОЛЮЦИИ.

(Окончаніе *).

ГЛАВА XV.

Молекулярное движеніе въ отношеніи къ единству плана.

Въ настоящей главѣ я разсмотрю отношеніе молекулярнаго движенія къ *формѣ* или плану вещей; вопросъ объ отношеніи его къ цѣлямъ будетъ изслѣдованъ далѣе.

Мы видѣли, что все въ природѣ образуется изъ молекулъ и, слѣдовательно, является продуктомъ молекулярнаго движенія. Энергія приводитъ въ движеніе и переноситъ молекулы во время образовательнаго процесса; но, какъ уже было не разъ показано, не простое передвиженіе молекулъ даетъ вещамъ ихъ форму. Форма вещей зависитъ отъ детерминаціи молекулярныхъ движеній, отъ того способа, какимъ регулируются и располагаются въ отношеніи другъ къ другу эти движенія. Не энергіей, которая переноситъ кирпичи, объясняется форма дома, а тѣмъ, что руководитъ этой энергіей и направляетъ ее. Что касается формы дома, то совершенно безразлично, будутъ ли перенесены кирпичи на спинахъ рабочихъ, или доставлены при помощи парового крана. Отсюда, и въ объясненіи органическихъ формъ мы должны выдвигать на первый планъ не простую энергію, которая приводитъ въ движеніе молекулы, а то, что руководитъ и управляетъ ею.

Мы уже доказали, что энергія не можетъ опредѣляться энергіей. Поэтому, причина, которая должна объяснить намъ порядокъ и распредѣленіе молекулярныхъ движеній въ природѣ, есть нѣчто совершенно иное, чѣмъ сила или энергія.

* См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 6.

Чтобы убѣдиться въ этомъ, посмотримъ можно-ли объяснить чудесно регулированную систему молекулярныхъ движеній при помощи факторовъ, заимствованныхъ изъ области химіи и физики? Защитники физической теоріи жизни должны дать намъ такое объясненіе, если ихъ теорія дѣйствительно покоится на правильномъ основаніи.

Какъ мы отчасти видѣли, главный аргументъ въ пользу этой теоріи повидимому заключается въ томъ, что всѣ энергіи въ природѣ, къ которымъ примѣняется названіе „жизненной силы“, имѣютъ очевидно химическое, или физическое происхожденіе. Напримѣръ, жизненные энергіи нашего тѣла извлекаются изъ пищи, которую мы ѣдимъ, изъ воды, которую мы пьемъ, изъ воздуха, которымъ мы дышемъ; слѣдовательно, онѣ существовали нѣкогда въ формѣ химическаго сродства. То же самое можно сказать о растеніяхъ: всѣ энергіи, дѣйствующія въ растеніи, подобнымъ-же образомъ извлекаются изъ питанія, получаемого имъ посредствомъ листьевъ и корней. Все это несомнѣнно справедливо; но, какъ мы видѣли, все это совершенно бесполезно для физической теоріи, потому что основной вопросъ не въ томъ, какая энергія дѣйствуетъ въ извѣстномъ случаѣ, а въ томъ, что опредѣляетъ ея образъ дѣйствія.

Изъ того, что энергіи, приводящія въ движеніе молекулы, имѣли химическое или физическое происхожденіе, не слѣдуетъ, чтобы онѣ непремѣнно дѣйствовали такимъ-же образомъ, какъ химическія или физическія силы; не слѣдуетъ, чтобы эти энергіи были химическими или физическими только потому, что онѣ произошли изъ нихъ. Животная теплота получается изъ химическихъ энергій нашей пищи; механическая сила, при помощи которой мы поднимаемъ руку или приводимъ въ движеніе ноги, вытекаетъ изъ того же источника; но мы не называемъ по этой причинѣ химической энергіей ни животной теплоты, ни силы, приводящей въ движеніе наши члены: мы называемъ ихъ физической и механической энергіей. Энергія перестаетъ быть химической, какъ скоро она измѣнила свой образъ дѣйствія. Итакъ если въ органической природѣ есть энергіи, дѣйствующія иначе, нежели химическія и физическія, то мы не имѣемъ права называть ихъ ни химическими, ни физическими, только

изъ за того, что онѣ имѣли химическое или физическое происхождение. Энергіи нужно называть по ихъ способу дѣйствія (какъ это и принято въ наукѣ), и тогда почему-же не называть энергіи, отличающіяся отъ химическихъ и физическихъ силъ, **жизненными энергіями?**“

Однако, сторонники физической гипотезы не допускаютъ, чтобы въ органической природѣ могла существовать какая-нибудь форма энергіи, различная по характеру отъ тѣхъ, которыя можно найти въ неорганическомъ мірѣ. Посмотримъ-же теперь, могутъ ли ихъ принципы сколько-нибудь уяснить намъ, какимъ образомъ опредѣляются молекулярныя движенія сообразно съ объективной идеей въ природѣ. Пусть химическая и физическая энергіи объясняютъ молекулярныя движенія въ органическомъ мірѣ; но какъ объяснить детерминацію этихъ движеній?

Если приписывать детерминацію молекулярнаго движенія этимъ энергіямъ, то она должна зависѣть не отъ простого обнаруженія послѣднихъ, а отъ того *способа*, какимъ онѣ обнаруживаются, т. е., отъ ихъ образа дѣйствія. Предположимъ, что объясненіе ея можно найти въ извѣстныхъ намъ *формахъ* дѣйствія физическихъ силъ; тогда спрашивается, чѣмъ-же опредѣляются эти формы? Другими словами, проблема въ концѣ концовъ разрѣшилась-бы въ слѣдующій вопросъ: что служитъ причиной детерминаціи физическихъ энергій, что направляетъ ихъ дѣйствія? Но для того, чтобы удостовѣриться, насколько химія и физика могутъ разгадать намъ тайну природы, мы должны сначала рассмотретьъ, дѣйствительно ли въ извѣстныхъ намъ формахъ дѣйствія физическихъ и химическихъ силъ есть что-нибудь такое, что могло-бы объяснить детерминацію молекулярнаго движенія. Если защитники физической теоріи могутъ доказать, что эти формы даютъ искомое объясненіе, тогда ихъ теорія является обоснованной, и вопросъ о томъ, что служитъ причиной указанныхъ формъ, будетъ заслуживать рассмотрѣнія въ желательномъ для нихъ смыслѣ, такъ-какъ онъ въ этомъ случаѣ дѣйствительно станетъ великой проблемой природы. Если же формы дѣйствія физическихъ и химическихъ агентовъ не объясняютъ детерминацію молекулярнаго

движенія, тогда нужно отказаться отъ физической теоріи и искать разрѣшенія тайны жизни и природы гдѣ-нибудь за предѣлами химіи и физики.

Какъ мы уже говорили, молекулярная физика и наука объ энергіи сдѣлали за послѣдніе годы громадныя успѣхи; но эти успѣхи пролили не много новаго свѣта на причину детерминаціи молекулярнаго движенія. Это зависѣло оттого, что новѣйшія открытія касаются больше количественныхъ соотношеній энергіи, чѣмъ способа ея дѣйствія. Нашли, что общая сумма энергіи остается постоянной, что исчезая въ одной формѣ, она снова возникаетъ въ другой, что какова бы ни была форма энергіи, ея количество всегда можно съ точностью измѣрить. Возьмемъ, напримѣръ, теплоту,—форму энергіи, наиболѣе изслѣдованную. Доказано, что теплота есть форма движенія, и сумма энергіи представляемая данною массой какого-нибудь вещества, поднимаемаго при помощи даннаго количества теплоты, можетъ быть опредѣлена въ механическихъ единицахъ. Но это и все. Мы знаемъ, что теплота есть какой-то видъ молекулярнаго движенія, но какой именно, мы съ точностію не знаемъ. Большинство физиковъ полагаетъ, что она состоитъ въ вибраціонномъ или колебательномъ движеніи молекулъ, между тѣмъ другіе думаютъ, что она возникаетъ изъ своего рода молекулярныхъ вихрей. Скажутъ, что хотя форма движенія и неизвѣстна, тѣмъ не менѣе можно измѣрить быстроту движущихся молекулъ. Однако, это не способно сколько-нибудь уяснить намъ, какимъ образомъ теплота можетъ опредѣлять молекулярное движеніе въ органической природѣ. Если бы мы знали формулу движенія, которая составляетъ теплоту, это еще могло бы намъ къ чему-нибудь пригодиться; но знаніе *количества* движенія не можетъ пролить ни малѣйшаго свѣта на вопросъ. Конечно, теплота есть существенное условіе образованія и роста всѣхъ живыхъ существъ, какъ животныхъ, такъ и растений; но она, очевидно, не есть опредѣляющая причина молекулярнаго движенія. Мы можемъ мыслить теплоту, какъ источникъ самаго движенія молекулъ, но мы не можемъ представить себѣ такой формы ея дѣйствія, которая была бы способна объяснить намъ детерминацію или направленіе этого

движенія. Какова бы ни была сущность молекулярнаго движени-
я, называемаго теплотой, оно всегда есть только повтореніе
того же самаго вида движени-я и, слѣдовательно, въ немъ нѣтъ
ничего такого, что могло бы объяснять безконечное разнообра-
зіе молекулярныхъ движеній въ органическомъ мірѣ. Тепло-
та не имѣетъ склонности къ созиданію сложныхъ органичес-
кихъ формъ, а, напротивъ, стремится къ противоположнымъ
результатамъ. Ея тенденція—создавать однородное, сводить всѣ
тѣла къ одному молекулярному состоянію, разлагать и разру-
шать ихъ. Словомъ, теплота склонна производить *диссолюцію*,
а не *эволюцію*.

Если намъ неизвѣстна сущность теплоты, то еще менѣе
знаемъ мы ту форму движени-я, которая называется электри-
чествомъ. Кто, въ самомъ дѣлѣ, сталъ бы утверждать, что элек-
тричество можетъ объяснить детерминацію молекулярнаго дви-
женія въ органической природѣ. Простая электрическая энер-
гія, подобно всякой другой формѣ энергіи, способна производить
молекулярное движени-е, но она не въ состояніи опредѣлять его.
Если въ электричествѣ есть что нибудь такое, что могло бы
уяснить намъ детерминацію движени-я, то не энергія его, а
форма дѣйствія этой энергіи; но что касается этой формы, о
ней мы въ настоящее время ничего не знаемъ. Мы знаемъ
дѣйствія, производимыя электрической энергіей на массы ма-
теріи, но не имѣемъ никакого понятія о сущности ея молеку-
лярныхъ эффектовъ. Такимъ образомъ, то самое свойство элек-
тричества, которое могло бы служить намъ для рѣшенія раз-
сматриваемаго вопроса, остается для насъ полной загадкой.
Но уже изъ извѣстныхъ намъ дѣйствій электричества мы мо-
жемъ заключить, что если бы мы даже въ совершенствѣ знали
его природу, оно не уяснило бы намъ причину детерминаціи
молекулярнаго движени-я въ органическомъ мірѣ. Мы знаемъ
что электричество, подобно теплотѣ, есть лишь повтореніе од-
ного рода движени-я. Родъ движени-я въ одной части телеграф-
ной проволоки тотъ же самый, какъ и въ остальныхъ частяхъ,
и въ одной проволоцѣ онъ таковъ же, какъ и во всѣхъ другихъ.

Все, что мы сейчасъ говорили о теплотѣ и электричествѣ,
такъ же примѣнимо къ магнетизму, свѣту и всѣмъ другимъ

формамъ физической энергіи; бесполезно прибавлять, что то же можно сказать и о химической энергіи.

Итакъ, повторяемъ, молекулярная физика сдѣлала за послѣдніе годы большіе успѣхи, но не въ томъ направленіи, въ которомъ она могла бы разъяснить детерминацію молекулярнаго движенія въ органической природѣ. Сторонники механической школы думаютъ, что, хотя въ настоящее время мы и не знаемъ, какимъ образомъ органическая природа можетъ возникнуть изъ дѣйствія химическихъ и физическихъ силъ, но со временемъ, когда молекулярная физика подвинется впередъ, мы будемъ въ состояніи разгадать эту тайну. Такова излюбленная надежда современныхъ эволюціонистовъ и защитниковъ физической теоріи жизни. Но эта надежда есть призрачная иллюзія, мечта, которой никогда не суждено осуществиться. Небольшое соображеніе должно убѣдить всякаго, что не въ химіи и физикѣ лежитъ разгадка тайны природы, что даже при полномъ знаніи тѣхъ видовъ молекулярнаго движенія, которые называются свѣтомъ, теплотой, электричествомъ, магнетизмомъ, и проч., мы *не могли бы найти въ нихъ объясненія* детерминаціи молекулярныхъ процессовъ въ органическомъ мірѣ.

Дѣло въ томъ, что когда мы не знаемъ причины явленія, мы часто можемъ косвенно судить о ея характерѣ по свойству производимыхъ ею дѣйствій. Только по дѣйствіямъ, на примѣръ, мы знаемъ, что видъ молекулярнаго движенія, называемый теплотой, отличается отъ другого вида, называемаго электричествомъ. Эти дѣйствія, конечно, не показываютъ намъ, въ чемъ именно состоитъ тутъ различіе, но они даютъ намъ, возможность съ достовѣрностью заключить, что различіе существуетъ. Электрическія дѣйствія мы относимъ къ тому неизвѣстному роду движенія, который называется электричествомъ, и не приписываемъ ихъ теплотѣ, потому что они не похожи на дѣйствія послѣдней. Но детерминація молекулъ матеріи согласно съ объективной идеей растенія или животнаго есть дѣйствіе, которое постоянно совершается въ органической природѣ. Приписывать это дѣйствіе, наприм., электричеству было бы нелѣпѣе, чѣмъ приписывать электрическія дѣйствія

тяготѣнію или теплотѣ, потому что различіе между нимъ и какимъ—нибудь электрическимъ процессомъ неизмѣримо больше, нежели между этимъ послѣднимъ и дѣйствіями теплоты, тяготѣнія и другихъ силъ неорганической природы.

Изъ всего сказаннаго должно быть очевиднымъ, что никакіе результаты сравнительной анатоміи, никакія біологическія изысканія, никакія микроскопическія изслѣдованія, никакія соображенія о естественномъ отборѣ или переживаніи наиболѣе приспособленныхъ не могутъ разрѣшить великой проблемы природы, потому что она лежитъ за предѣлами всѣхъ такихъ изслѣдованій. Это—молекулярная проблема. Начиная съ самаго крупнаго растенія и животнаго на земномъ шарѣ и кончая наименьшей органической точкой, видимой подъ микроскопомъ, все постепенно образовалось изъ молекулъ, и проблема въ томъ, чтобы объяснить этотъ молекулярный процессъ. Если одно растенія или животное отличается отъ другаго, если родитель отличается отъ своего дѣтища, то это потому, что въ процессѣ образованія ихъ детерминаціи молекулярнаго движенія были различны; а истинное основаніе различія этихъ детерминацій нужно искать въ ихъ причинѣ. И въ этой области ученіе о естественномъ отборѣ и борьбѣ за существованіе можетъ пролить не болѣе свѣта на вопросъ, чѣмъ гипотеза случайнаго соединенія атомовъ и атомистическая философія древнихъ.

Г Л А В А XVI.

Молекулярное движеніе въ отношеніи къ единству цѣли.

Вѣроятно, нѣтъ ни одного предмета въ органической природѣ, который не былъ бы средствомъ для какойнибудь цѣли. Каждый предметъ имѣетъ свою опредѣленную форму или планъ, и въ то же время служитъ извѣстной цѣли, хотя бы и второстепенной. Цѣль въ природѣ имѣетъ такое-же всеобъемлющее значеніе, какъ и планъ; даже болѣе,—она важнѣе плана. Планъ почти всегда подчиненъ цѣли, потому—что онъ обыкновенно является средствомъ для ея достиженія. Въ цѣли открывается *основаніе* плана, объясненіе и смыслъ его существованія. Вѣтки и цвѣты существуютъ ради плода, и когда сѣмя растенія было

посажено въ землю, плодъ былъ той цѣлью, къ которой все клонилось. Мы не хотимъ, конечно, сказать, что плодъ всегда есть цѣль. Красота и аромать цвѣтка являются также цѣлью, и притомъ важной для разумныхъ существъ.

Онтогенезисъ есть всецѣло процессъ развитія средствъ, приспособленныхъ къ опредѣленной цѣли. Развитіе каждого организма происходитъ согласно съ объективной идеей цѣли, которой онъ долженъ достигнуть. Возьмемъ примѣръ яйца, содержащаго въ себѣ полужидкую массу изъ двухъ однородныхъ субстанцій. Эта масса, будучи подвергнута извѣстнымъ условіямъ тепла, влажности, и пр., постепенно принимаетъ органическую форму. Появляются сердце и легкія, образуется и начинаетъ циркулировать кровь; наконецъ, скорлупа пробивается и изъ нея вылупливается живая птица.

Еще удивительнѣе развитіе человѣческаго зародыша. Первоначальный зародышъ будущаго человѣка, говоритъ Сентъ-Джорджъ Мивартъ ¹⁾, появляется въ формѣ крошечной круглой массы протоплазмы, изъ которой постепенно возникаютъ всѣ разнообразныя ткани и всѣ сложныя части человѣческаго тѣла. Эта простая протоплазматическая частица или клѣточка дѣлится и дробится до тѣхъ поръ пока образуется тройной слой клѣточекъ, что происходитъ постепенно, но быстро. Скоро на поверхности зародыша появляется бороздка, въ которой закладывается основаніе головного и спинного мозга, а ниже—спинного хребта. Затѣмъ, послѣ нѣкоторыхъ другихъ образованій, появляется и начинаетъ биться сердце, образуется и циркулируетъ кровь; вырастаютъ члены, являются челюсти, развиваются органы чувствъ, и мало по малу первоначально безформенная масса приближается къ человѣческой формѣ.

Другой замѣчательный фактъ отмѣченъ Гэккелемъ ²⁾. Всѣ позвоночныя животныя самыхъ разнообразныхъ классовъ,—рыбы, амфибіи, пресмыкающіяся, птицы и млекопитающія—въ первые періоды своего зародышеваго развитія ничѣмъ не отличаются другъ отъ друга. Гэккель доказалъ, что въ онтоге-

¹⁾ *Truth*, p. 172.

²⁾ *History of Creation*, I, 309.

незисѣ или развитіи индивидуума мы имѣемъ краткое повтореніе филогенезиса или развитія цѣлаго племени, къ которому принадлежитъ индивидуумъ. Иными словами, каждая особь проходитъ въ своемъ развитіи всѣ тѣ превращенія, которымъ подвергался ея родъ или длинный рядъ ея предковъ.

Весь процессъ развитія, начиная съ зародыша и кончая вполне сформированною особью, есть процессъ дифференціаціи и детерминаціи. Каждая клѣточка образуетъ и постепенно изъ молекулъ и получаетъ опредѣленное назначеніе въ виду той цѣли, которой она должна служить, и того мѣста, которое она должна занять въ тѣлѣ. Естественный отборъ нисколько не освѣщаетъ намъ этого процесса, потому что въ основѣ его лежатъ неразрѣшимый съ точки зрѣнія механическихъ принциповъ вопросъ о детерминаціи молекулярнаго движенія согласно съ объективной идеей цѣли. Одно изъ необходимыхъ условій естественнаго отбора есть борьба за существованіе; но здѣсь нѣтъ никакой борьбы, никакого сохраненія наиболѣе приспособленныхъ цѣною гибели остальныхъ. Ни одна молекула не уничтожается, какъ непригодная. Да еслибъ такое уничтоженіе и было на самомъ дѣлѣ, то оно совершалось-бы ради извѣстной цѣли и притомъ нисколько не вліяло-бы на детерминацію сохраняющихся молекулъ.

Такимъ образомъ, естественный отборъ по необходимости играетъ лишь ограниченную роль въ объясненіи процессовъ природы. Онъ, какъ мы видѣли, есть только уничтоженіе тѣхъ организмовъ, которые наименѣе приспособлены къ условіямъ своего существованія, и сохраненіе тѣхъ существъ, которые наиболѣе способны къ дальнѣйшей жизни. Онъ не можетъ создавать наиболѣе пригодныхъ индивидуумовъ и нисколько не объясняетъ процесса ихъ созиданія. Онъ только обезпечиваетъ ихъ непрерывное существованіе и объясняетъ намъ, какимъ образомъ организмы обыкновенно приспособляются къ тѣмъ условіямъ, въ которыхъ они существуютъ. Именно это послѣднее обстоятельство, какъ мнѣ кажется, и привело къ тому ошибочному представленію, будто дарвинизмъ враждебенъ и даже губителенъ для идеи міроваго плана.

ГЛАВА XVII.

Эволюція, какъ непрерывный процессъ.

Среди всѣхъ переменъ, составляющихъ эволюцію, существуетъ нѣчто постоянное. Въ органической и физической природѣ этою постоянною реальностью или субстанціею служитъ *матерія*, которая, какъ мы видѣли, при ближайшемъ анализѣ разрѣшается въ *силу*, потому что мы познаемъ ее только въ ея динамическихъ проявленіяхъ. Что такое сила внѣ ея проявленій, сказать, конечно, нельзя; но во всякомъ случаѣ она не есть простая метафизическая абстракція. Какъ замѣчаетъ В. Б. Тэйлоръ ¹⁾, она есть самая реальная, самая основная изъ вещей. Съ другой стороны, въ умственной эволюціи такою постоянной реальностью является *духъ*,—субстанція, различная отъ матеріи. Что такое духъ внѣ его проявленій въ формѣ мысли, воли и чувства, мы также не можемъ сказать, какъ и въ отношеніи къ матеріи.

Постоянство силы, какъ утверждаетъ Спенсеръ, есть основной принципъ, но органическая эволюція состоитъ въ *детерминаціяхъ* этой постоянно сохраняющейся силы. То-же самое нужно сказать и о духовной эволюціи, потому что она объясняется не существованіемъ духа, а его *детерминаціями*.

Какъ уже было замѣчено, состояніе вселенной въ каждый данный моментъ неизбѣжно опредѣляется ея состояніемъ въ предшествующую минуту, и этотъ законъ простирается на всѣ прошедшія времена. Измѣненіе одного состоянія въ другое происходитъ совершенно непрерывно; причина незамѣтно переходитъ въ дѣйствіе. Между этими состояніями нѣтъ временнаго перерыва. Дерево въ данный моментъ не есть то-же самое, чѣмъ оно было въ моментъ предыдущій, потому что въ бесконечно малый промежутокъ, отдѣляющій эти два состоянія, вѣроятно произошли миллионы детерминацій въ движеніи молекулъ.

Можно сказать, что одно состояніе является отрицаніемъ

¹⁾ *Physics and Occult Qualities*, Washington, 1882, p. 45.

другого. „Почка,—замѣчаетъ Гегель,—исчезаетъ съ появленіемъ цвѣтка, такъ—какъ между ними существуетъ взаимное противорѣчіе. Съ своей стороны плодъ объявляетъ цвѣтокъ призраною формою бытія растенія, и истина отъ одного изъ нихъ переходитъ къ другому. Эти формы не только различны между собою, но онѣ уничтожаютъ другъ друга, какъ взаимно несомѣстимыя“. Возмужалость есть отрицаніе дѣтства, и каждый шагъ въ ростѣ и развитіи ребенка есть шагъ къ отрицанію дѣтства. Но среди всѣхъ этихъ перемѣнъ остается нѣчто большее, чѣмъ простой процессъ или законъ эволюціи, какъ предполагаетъ теорія Гегеля. Остается сила, какъ постоянная реальность, и всѣ совершающіяся перемѣны суть простыя детерминаціи этой силы.

Такимъ образомъ, нужно еще разъ замѣтить, что объясненіе органической природы заключается не въ силѣ, а въ ея детерминаціи. Насколько дѣло касается эволюціи, детерминизмъ есть ея краеугольный камень.

Г Л А В А XVIII.

Біологическій детерминизмъ въ отношеніи къ телеологіи.

Какъ было уже сказано, въ органической природѣ все создается согласно съ опредѣленнымъ планомъ и все должно служить опредѣленной цѣли. Былъ ли планъ кѣмъ нибудь на чертанъ, а цѣль заранѣе предусмотрѣна, объ этомъ многіе спорятъ; но ни одинъ здравомыслящій человекъ не станетъ оспаривать дѣйствительнаго существованія плана и цѣли.

Однако, и этотъ планъ, и эта цѣль должны имѣть какую-нибудь причину. Что касается органической природы, то какова-бы ни была эта причина, она, какъ мы знаемъ, должна заключать въ себѣ принципъ детерминаціи. Каждый организмъ въ природѣ образуется постепенно изъ молекулъ, и положеніе каждой молекулы въ немъ должно быть опредѣлено. Молекулы не двигаются на удачу туда и сюда во всѣхъ направленіяхъ, а не слагаются случайно въ ту или иную органическую форму; напротивъ, каждая изъ нихъ безошибочно направлена къ

ея специальному мѣсту въ организмѣ, и всякое разумное существо увидить въ ихъ движеніяхъ опредѣляющую цѣль. Форма организма стоитъ въ связи съ особенной детерминаціей молекулъ; а если такъ, то неизбѣжно допустить телеологию, потому что форма организма относится къ детерминаціи его молекулъ, какъ цѣль или конечная причина. Организмъ никогда не могъ-бы образоваться, если-бы всѣ движенія молекулъ не были опредѣлены въ немъ соотвѣтственно его формѣ. Эта форма есть какъ-бы объективная идея, согласно съ которой происходятъ эти движенія. Тотъ принципъ, который опредѣляетъ молекулярныя движенія, можетъ быть разсматриваемъ, какъ дѣйствующая причина; а форма, согласно съ которой происходитъ это опредѣленіе, можетъ быть названа конечной причиной, или цѣлью, осуществляемой посредствомъ всѣхъ этихъ движеній.

Все это доказываетъ, что дарвинизмъ никоимъ образомъ не можетъ разрѣшить основную проблему эволюціи, потому что, какъ мы видѣли, онъ не объясняетъ детерминаціи молекулъ соотвѣтственно объективной идеѣ цѣли. Дарвинизмъ въ состояніи разяснить намъ только процессъ развитія организмовъ, наиболѣе приспособленныхъ къ условіямъ жизни, такъ—какъ естественный отборъ въ борьбѣ за существованіе обеспечиваетъ переживаніе наиболѣе пригоднаго путемъ уничтоженія непригоднаго. Это главная цѣль отбора въ экономіи природы и лучшаго средства для такой цѣли нельзя было бы придумать; но это и все, что можетъ сдѣлать естественный отборъ. Этотъ процессъ способенъ только улучшить видъ, потому что если непригодные экземпляры будутъ постоянно уничтожаться, а пригодные сохраняться, то по закону, въ силу котораго равное стремится производить равное, мы можемъ ожидать въ каждомъ новомъ поколѣніи легкаго усовершенствованія сравнительно съ предыдущимъ.

Люди, которые думаютъ, что естественный отборъ нанесъ смертельный ударъ теоріи міроваго плана, безъ сомнѣнія, сильно ошибаются. Они забываютъ нѣкоторые важныя соображенія. Такъ, напримѣръ, когда они говорятъ, что дѣйствіе

необходимо вытекаетъ изъ своей причины, они забываютъ, что это нисколько не доказываетъ того, что дѣйствіе не могло быть предначертано, а причина заранѣе избрана. Если существуетъ нѣсколько путей для достиженія одной и той-же цѣли, то при равенствѣ остальныхъ условій разумное существо изберетъ тотъ изъ нихъ, который долженъ всего безошибочнѣе привести къ желательному концу; оно выберетъ тѣ средства, которыя нераздѣльно связаны съ этою цѣлью. Прежде чѣмъ естественный отборъ можетъ начать свое дѣйствіе, организмы должны быть уже созданы. Если бы естественный отборъ могъ не только отбирать, но и создавать эти организмы, тогда, конечно, онъ былъ бы враждебенъ телеологіи. Но доказано, что этотъ принципъ не способенъ достигнуть ничего подобнаго, потому что онъ не можетъ быть причиной детерминаціи молекулярнаго движенія. Если же созданіе органическихъ формъ должно обуславливаться другими причинами, то нѣтъ никакого основанія оспаривать ту мысль, что естественный отборъ есть только средство, заранѣе предначертанное для той цѣли, которую онъ осуществляетъ. Если бы можно было доказать, что природа сама собою развилась изъ матеріи, движенія и силы, тогда естественный отборъ не могъ бы быть результатомъ разумной причины. Но это не доказано и никогда не можетъ быть доказано, пока остается невозможнымъ объяснить детерминацію молекулярнаго движенія посредствомъ матеріи, движенія и силы.

Правда, что есть много случаевъ, когда естественный отборъ, повидимому, вполне объясняетъ приспособленность организма къ условіямъ его существованія помимо всякаго предначертаннаго плана и цѣли: организмъ приспособленъ къ этимъ условіямъ, потому что неприспособленные уничтожены въ борьбѣ. Однако, цѣль всего лучше видна въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ никакой борьбы не можетъ быть, напримѣръ въ детерминаціи молекулярнаго движенія. Какъ было показано, молекулы въ организмѣ опредѣляются и получаютъ свое надлежащее мѣсто *безъ всякаго уничтоженія*. Вѣдь, не уничтоженіе непригодныхъ молекулъ опредѣляетъ мѣсто для пригодныхъ. Великій, трудный и до сихъ поръ неразрѣшенный вопросъ заключается въ

томъ, что направляетъ молекулу, куда нужно, сообразно съ цѣлью, которой она должна служить? Мы знаемъ, что ея не можетъ управлять ни естественный отборъ, ни *сила*, ни *постоянство* силы. Сила, подобно всѣмъ дѣйствующимъ причинамъ въ обычномъ значеніи этого слова, можетъ объяснить *движеніе* молекулъ, но не объясняетъ ихъ детерминаціи, ихъ направленія согласно съ предположенною цѣлью. Очевидно, здѣсь должна играть роль иная причина, не имѣющая ничего общаго съ силой, — *причина конечная*.

Нѣкоторые эволюціонисты не основываютъ своихъ аргументовъ противъ телеологіи исключительно на естественномъ отборѣ; они приводятъ не мало другихъ возраженій. Такъ, они говорятъ, что *огромная трата и уничтоженіе, которыя постоянно происходятъ во всѣхъ сферахъ жизни, несовмѣстимы съ идеей о природѣ, какъ продуктъ разумной причины, дѣйствующей целесообразно*. Отъ оплодотворяющей пыли растенія, — утверждаютъ они, — до оплодотвореннаго сѣмени, отъ сѣмени до пробивающагося ростка и отъ ростка до вполне развитого растенія, дающаго въ свою очередь сѣмена, вездѣ мы видимъ щедрую производительность, сопровождающуюся быстрымъ уничтоженіемъ: гибель зародышей жизни, нарушеніе начатыхъ процессовъ есть правило, естественное развитіе есть *отдѣльный* случай изъ тысячъ и, такимъ образомъ, исключеніе. Этого не было бы, говорятъ, если бы дѣйствія природы зависѣли отъ разумной причины, преслѣдующей мудрую цѣль. Но прежде чѣмъ настаивать на такомъ возраженіи, нужно сначала доказать, что эта полнота и обиліе жизни, взятая въ цѣломъ, на самомъ дѣлѣ являются рѣшительнымъ недостаткомъ и несовершенствомъ, и что было бы дѣйствительнымъ преимуществомъ и приобрѣтеніемъ, если бы природа была менѣе расточительна. Если же этого нельзя доказать, то щедрость природы нисколько не можетъ служить доказательствомъ отсутствія разума или плана, а совершенно наоборотъ. Въ самомъ дѣлѣ, какую выгоду можно себѣ представить, если бы жизнь была менѣе обильна и природа менѣе производительна? Вѣдь, эта чрезмѣрная производительность нисколько не раззоряетъ природу. Напро-

тивъ, преимущества, вытекающія изъ обилія жизни, очевидны. Только благодаря этому обилію земная поверхность всегда покрыта растительностью и міръ населенъ животными. Если бы природа была менѣ щедрой, то послѣ ледниковаго періода, когда земля была почти совершенно лишена жизни, она оставалась бы обнаженной и не заселенной въ теченіе несчетныхъ вѣковъ. То же самое случилось бы въ меньшихъ рамахъ съ каждой мѣстностью, опустошенной наводненіемъ или пожаромъ. Если бы поле производило лишь столько зерна, сколько нужно для слѣдующаго посѣва, то земля скоро обратилась бы въ бесплодную пустыню. Существуютъ и другія очевидныя цѣли, которымъ служить эта кажущаяся расточительность природы, но входить въ подробное разсмотрѣніе ихъ здѣсь не представляется нужды; достаточно сказать, что природа ничего не теряетъ отъ такой расточительности.

Далѣе, противъ мысли о разумной причинѣ природы приводятъ тотъ аргументъ, что *большинство организмовъ, существующихъ на землѣ, отличается крайне несовершеннымъ развитіемъ*. Въ этомъ возраженіи опускается изъ виду, что неразвитое состояніе такихъ организмовъ является естественнымъ слѣдствіемъ обилія жизни. Вѣдь, если разумная причина стремилась создать возможное обиліе жизни, то большинство организмовъ по необходимости должно было остаться на низшихъ стадіяхъ развитія. Но можно ли видѣть въ этомъ несовершенствѣ формы и развитія дѣйствительный недостатокъ и ущербъ? Конечно, нѣтъ. Именно это сравнительное несовершенство и даетъ природѣ безконечное разнообразіе ея формъ, составляющее одну изъ главныхъ ея прелестей. Если бы каждое изъ существующихъ животныхъ и растений достигло возможно полнаго и совершеннаго развитія, природа утратила бы половину своей привлекательности и скоро потеряла бы всякій интересъ: глазу было бы мучительно смотрѣть на однообразіе существующаго.

Дальнѣйшій фактъ, приводимый нѣкоторыми эволюціонистами противъ идеи міроваго плана, есть *существованіе рудиментарныхъ органовъ*. Зачѣмъ—спрашиваютъ они съ торжествомъ—

начертавшая этотъ планъ разумная причина дала бы животнымъ такіе органы, которые для нихъ бесполезны? Въ отвѣтъ на это нужно сказать, что хотя рудиментарные органы и говорятъ въ пользу дарвинизма, но они нисколько не противорѣчаютъ идеѣ разумнаго плана. Въ самомъ дѣлѣ, если по этому плану опредѣлено, чтобы органическія формы въ цѣляхъ приспособленія къ условіямъ ихъ существованія измѣнялись путемъ естественнаго отбора, то рудиментарные органы съ теченіемъ времени неизбѣжно должны были появиться. Чтобы предупредить ихъ возникновеніе, нужны были спеціальныя средства; но можно ли видѣть въ отсутствіи такихъ средствъ убѣдительное основаніе противъ конечной причины? Пусть докажутъ это тѣ, кто такъ думаетъ. Развѣ, въ самомъ дѣлѣ, рудиментарные органы представляютъ такое зло, что разумной причинѣ необходимо было принять спеціальныя мѣры для ихъ устраненія? Если этого нельзя доказать, то существованіе такихъ органовъ ничего не говоритъ противъ телеологическаго міровоззрѣнія.

Въ вопросѣ о рудиментарныхъ органахъ и недостаточно развитыхъ организмахъ слишкомъ часто упускается изъ виду одинъ важный фактъ: *при достиженіи цѣлей въ природѣ всегда соблюдается единство плана, формы и процесса*. Рѣдко случается, чтобы для новой цѣли здѣсь примѣнялся новый и различный процессъ. Въ большинствѣ случаевъ мы видимъ, что эта новая цѣль достигается путемъ простаго видоизмѣненія стараго процесса или плана дѣйствій. Но именно этого мы и могли *a priori* ожидать отъ разумной причины, которая въ своихъ дѣйствіяхъ не только обнаруживаетъ мудрую щедрость, но и соблюдаетъ великій законъ бережливости. Такимъ образомъ, тѣ кажущіяся несовершенства въ природѣ, которыя такъ часто приводятся эволюціонистами въ доказательство отсутствія міроваго плана, являются только простыми и необходимыми слѣдствіями строгаго соблюденія этого закона. Чтобы ни говорили, они указываютъ на дѣйствія совершеннаго разума, который при достиженіи своихъ цѣлей принимаетъ въ соображеніе всѣ условія и, дѣйствуя согласно съ однимъ закономъ, не нарушаетъ другого.

Самая важная услуга, оказанная философiи Дарвиномъ и другими современными эволюціонистами, заключалась въ томъ, что они дали намъ правильное представленіе о процессахъ природы. Теорiя эволюціи показала, что природа идетъ впередъ незамѣтными шагами, что ея процессы непрерывны и чужды внезапныхъ скачковъ. Перемѣны совершаются, но онѣ состоятъ не въ созданіи новыхъ формъ или новыхъ процессовъ, а въ видоизмѣненіи тѣхъ, которые уже существуютъ. Нѣсколько странно, что именно открытіе этого метода природы заставило многихъ людей отказаться отъ телеологiи и привело къ убѣжденію, что если бы природа находилась подъ контролемъ высшаго разума, то все *должно было бы* случиться иначе. Безъ сомнѣнія, такому убѣжденію отчасти способствовали нѣкоторыя воззрѣнія старыхъ телеологовъ; но если новыя открытія въ области процессовъ природы опровергли многія изъ этихъ воззрѣній, то они не поколебали основъ великаго принципа. Напротивъ, они настолько расширили и углубили эти основы, что мы теперь въ состояніи воздвигнуть на нихъ гораздо болѣе величественное зданіе, нежели могли воображать наши отцы.

Физико-біологическій детерминизмъ бросаетъ новый свѣтъ на этотъ принципъ. Если современное состояніе вселенной опредѣляется ея предшествующими состояніями, то мы не можемъ допустить, чтобы одна детерминація слѣдовала изъ другой безъ всякаго начала. Такое допущеніе предполагало бы, что вещи, дѣйствующія въ настоящее время, представляютъ часть безконечнаго ряда вещей, дѣйствовавшихъ отъ вѣчности, и вело бы къ логически невозможному *regressus ad infinitum*. Такимъ образомъ, должно существовать начало ряда,—первая детерминація. Конечно, если бы кто нибудь захотѣлъ непремѣнно утверждать, что послѣдовательность явленій не имѣла начала и существуетъ отъ вѣчности, то было бы трудно доказать ему, что онъ не правъ; но, съ другой стороны, было бы еще гораздо болѣе трудно и даже совершенно невозможно для него самого доказать свое положеніе. Право, невольно приходитъ на умъ, что многіе такъ поспѣшно ухва-

тились за гипотезу вѣчной вселенной и безконечнаго ряда явленій, только изъ нежеланія допустить существованіе творческаго Разума.

Многіе считаютъ твореніе и уничтоженіе *абсолютно* невозможными и даже немислимыми понятіями. Но такой взглядъ, очевидно, основанъ на недоразумѣніи. Конечно, мы не можемъ составить себѣ *чувственного представленія* ни о твореніи, ни объ уничтоженіи вселенной; но мы можемъ *мысленно* устранить и Творца, и вселенную. Въ мысли мы можемъ уничтожить все, за исключеніемъ времени и пространства. Мы можемъ вообразить, что Бога или міра никогда не было, но мы не можемъ представить, чтобы никогда не существовало времени и пространства. Время и пространство суть необходимыя условія нашей мысли, и это, конечно, говоритъ въ пользу Кантовскаго ученія о ихъ субъективности.

Наше доказательство бытія Божія, безъ сомнѣнія, основывается на законѣ причинности. Благодаря этому закону мы знаемъ, что если нѣчто существуетъ теперь, то оно должно было всегда существовать. Вопросъ заключается только въ томъ, что такое это вѣчно существующее нѣчто,—Богъ или міръ? Одни держатся перваго взгляда, другіе—второго. Но теорія вѣчнаго міра связана съ нелѣпнымъ представленіемъ о вѣчной смѣнѣ явленій. Если бы дѣло шло только о простомъ существованіи матеріи и движенія, тогда объ теоріи были-бы приблизительно одинаково вѣроятными: вѣчная матерія и вѣчное движеніе сами по себѣ точно такъ-же мыслимы, какъ и вѣчное Существо. Но намъ приходится объяснить не только вѣчное существованіе, а и правильную послѣдовательность явленій съ проникающимъ ихъ планомъ и цѣлью. Объяснить это при помощи простой матеріи и движенія невозможно: для этого требуется нѣчто большее.

Совершенно чужда подобныхъ затрудненій другая точка зрѣнія. Съ этой точки зрѣнія мы не имѣемъ нужды допускать вѣчной смѣны явленій. Все, что ею требуется, это—допустить вѣчное бытіе Бога, безконечнаго во всѣхъ своихъ свойствахъ. Дѣло въ томъ, что хотя мы и представляемъ дѣйствія Божіе-

ства совершающимися во времени, однако мы должны признать, что они были опредѣлены отъ вѣчности. Безконечно премудрое и всевѣдущее Существо не имѣетъ нужды измѣнять, совершенствовать или развивать свои планы и намѣренія. Эти планы и намѣренія, подобно Ему самому, должны быть вѣчно совершенны и всегда присущи Его разуму. Въ нихъ имѣютъ свое начало всѣ явленія міра, и то, что мы называемъ первою детерминаціей вещей, въ дѣйствительности есть предвѣчная Божественная мысль, опредѣлившая ихъ бытіе. Такимъ образомъ, вѣчна не смѣна явленій, составляющихъ исторію вселенной, а вѣчны Божественныя опредѣленія, изъ которыхъ они вытекаютъ.

Далѣе, ученіе о вѣчномъ Божествѣ даетъ раціональное объясненіе того порядка и той разумности, которые столь ясно обнаруживаются въ этой смѣнѣ явленій. Если мы предположимъ, что Бога нѣтъ и что матерія и движеніе вѣчны, то прошедшая исторія міра для насъ будетъ загадкой. Матерія и движеніе не объясняютъ намъ развитія вещей. Эволюція, какъ было неоднократно доказано, обусловливается не матеріей и силой, а ихъ детерминаціями, и хотя бы матерія и сила были вѣчны, онѣ не въ состояніи создать этого процесса. Матерія и сила должны быть *опредѣлены*. Но откуда-же могли бы онѣ получить такое опредѣленіе, если бы не было Бога? Какъ уже показано, онѣ не могли получить его отъ естественнаго отбора. Естественный отборъ ничего не производитъ вновь и можетъ оперировать только надъ предварительно существующими организмами. Онѣ началъ дѣйствовать лишь тогда, когда эти организмы настолько размножились, что должны были вступить въ борьбу за существованіе. Но такъ-какъ организмы не могли образоваться сами собой безъ тѣхъ детерминацій, источниковъ которыхъ мы теперь изслѣдуемъ, то, очевидно, не съ него намъ нужно начать. Притомъ, мы всегда должны помнить, что естественный отборъ есть только сохраненіе наиболѣе пригодныхъ индивидуумовъ посредствомъ уничтоженія непригодныхъ. Безъ сомнѣнія, естественный отборъ служитъ очень важнымъ условіемъ порядка и гармоніи въ преемствѣ міровыхъ явленій, такъ какъ непрерывное сохраненіе наилучше приспособленныхъ

особей путемъ уничтоженія неприспособленныхъ естественно благопріятствуетъ такому порядку; но въ цѣломъ онъ есть только составная часть или звено въ цѣпи этихъ явленій. Всѣ факты міровой исторіи, и въ томъ числѣ естественный отборъ, могутъ быть разсматриваемы, какъ рядъ послѣдовательныхъ детерминацій, вытекающихъ одна изъ другой. Но это неизбѣжно приводитъ насъ къ началу такого ряда и заставляетъ искать его раціональнаго основанія. А такъ—какъ идея вѣчной матеріи и движенія не можетъ разсѣять мракъ, окружающій сущность міроваго процесса, то мы, очевидно, должны придти къ теизму.

* * *

ЗАКОНЫ МЫШЛЕНИЯ СЪ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРѢНІЯ.

(Продолженіе *).

Краткій историческій очеркъ ученія о законахъ мышленія и современное положеніе вопроса.

Какъ терминъ, такъ и самый вопросъ о законахъ мышленія — произведеніе новѣйшей философіи, и первый, кто поставилъ въ связномъ обзорѣни четыре обычно принимаемые „закона мышленія“, былъ Кантъ.

Вопросъ о законахъ мышленія затрогивается Кантомъ во введеніи къ его Логикѣ ¹⁾. „Главное совершенство познанія, какъ и существенное, неотдѣлимое условіе всякаго совершенства вообще, есть истина“, говоритъ Кантъ. Но какъ судить объ истинѣ? Кантъ находитъ, что обычное опредѣленіе истины, какъ согласія познанія съ дѣйствительностію, заключаетъ въ себѣ логическій кругъ и потому не можетъ быть принято: если истина есть согласіе познанія съ дѣйствительностію, то по какому же критерию мы установимъ понятіе о дѣйствительности? Очевидно, по тому же опять согласію познанія о ней съ нею самой, и т. д.: возможность установить истину отодвигается безъ конца. Да и возможно ли установить какой бы то ни было матеріальный, т. е., заключающійся въ самомъ содержаніи представленій, критерій истины? Кантъ не затрудняется отвѣчать на этотъ вопросъ рѣшительнымъ отрицаніемъ. Если же нельзя установить матеріальнаго критерія истины, то остается ис-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 7.

¹⁾ Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen. Königsberg. 1800 г., стр. 69—76.

катъ его только въ формальной сторонѣ познанія. Такой критерій есть, и состоитъ онъ „исключительно въ согласіи познанія съ самимъ собою при полномъ отвлеченіи отъ всѣхъ опредѣленныхъ предметовъ вообще и отъ ихъ различій въ частности“, или, другими словами, „въ согласіи со всеобщими законами разсудка и разума“¹⁾. Этотъ формальный критерій истины выражается въ трехъ „положеніяхъ“ (satz): 1) въ положеніи противорѣчія и тождества, 2) въ положеніи достаточнаго основанія и 3) въ положеніи исключеннаго третьяго. Первое положеніе обуславливаетъ внутреннюю возможность познанія въ проблематическихъ сужденіяхъ, второе—позволяетъ имѣть ассерторическія сужденія, въ которыхъ выражается познаніе дѣйствительности, и, наконецъ, на третьемъ основывается логическая необходимость, выражаемая въ аподиктическихъ сужденіяхъ²⁾. Вотъ все, что говоритъ Кантъ о законахъ мышленія. Но, въ сопоставленіи съ ученіемъ его о познаніи, получается опредѣленный очеркъ Кантова взгляда на законы мышленія. Какъ извѣстно, Кантъ призналъ врожденность *формъ* нашего познанія: пространства, времени, категорій разсудка и идей разума. Процессъ познанія состоитъ, по Канту, въ томъ, что въ эти опредѣленные формы нашего духа вкладывается весь матеріалъ нашего внѣшняго и внутренняго опыта.

Это вкладыванье происходитъ произвольно, само собою, иначе и само познаніе было бы невозможно. Но при этомъ возможно, что разныя впечатлѣнія опыта, слагаясь въ сужденія и заключенія, хотя бы и по апріорнымъ формамъ чувственнаго воззрѣнія, разсудка или разума, могутъ войти въ такія сочетанія, которыя не допускаютъ сближенія по своему содержанію: тогда-то и проявляютъ свою силу и свое дѣйствіе „законы мышленія“. Что не соединимо по своему содержанію, то и не соединяй: таковъ смыслъ всѣхъ вмѣстѣ четырехъ законовъ мышленія, установленныхъ Кантомъ. Его „законы“ похожи на то, какъ если бы для построенія какой-либо особой формы зданія требовалось укладывать другъ съ другомъ въ ряды особенной же формы кирпичи: если одинъ кирпичъ представляетъ собою

¹⁾ Logik, стр. 72.

²⁾ Тамъ же, стр. 75—76.

клинь, то другой непремѣнно долженъ представлять выемку, въ которую вошелъ бы этотъ клинь,—иначе эти кирпичи не улягутся вмѣстѣ; если кирпичи укладываются соотвѣтственно своимъ формамъ, то это и составляетъ выполненіе закона тождества (въ дѣлѣ нашего познанія); если разнообразныя формы не позволяютъ кирпичамъ ложиться въ ряды, то это—въ нашемъ познаніи законъ противорѣчія; если по формѣ требуется только именно тотъ, а не другой и не третій кирпичъ, то это является закономъ исключеннаго третьяго; и наконецъ, если по формѣ одного кирпича мы догадываемся, какіе должны лечь за нимъ рядомъ, или, наоборотъ, по уложеннымъ впереди судимъ, какой формы нужно положить кирпичъ позади, то это—въ нашемъ познаніи оказывается „закономъ основанія“. Вотъ почему, между прочимъ, Кантъ придаетъ послѣднему закону такую оригинальную постановку: законъ достаточнаго основанія это такой законъ нашего познанія, по которому мы судимъ отъ основанія къ слѣдствію и наоборотъ; и Кантъ подробно разбираетъ разные случаи и степени вѣрности такого сужденія ¹⁾. Въ полной гармоніи съ такимъ взглядомъ на законы мышленія, какъ на механически--объективные отношенія между самими элементами нашего познанія стоитъ и взглядъ Канта на самыя формы нашего мышленія: сужденіе, напр., является у него не болѣе, какъ „представленіемъ единства сознанія различныхъ представленій“ ²⁾, т. е., явились два представленія: по своему содержанію они могутъ совмѣститься въ сознаніи рядомъ, не противорѣча другъ другу; тогда сознаніе представляетъ ихъ вмѣстѣ—это и есть сужденіе. И даже заключенія „посредственныя“, представляющія, по Канту, именно проявленіе „силы сужденія“ ³⁾, являются не чѣмъ инымъ, какъ только подведеніемъ извѣстнаго положенія съ необходимостью подъ какое—либо общее правило ⁴⁾; подошло сужденіе подъ другое сужденіе, примѣрилось, такъ сказать, и оказалось согласнымъ съ нимъ,—вотъ и явилось заключеніе. Такимъ образомъ, у Канта законы мышленія являются, какъ выраженія отношенія между понятіями и сужденіями: отношеніе это чисто

1) Logik, стр. 73—74.

2) Тамъ же, стр. 156.

3) Тамъ же, стр. 179.

4) Тамъ же, стр. 187.

логическое, т. е., лежитъ въ согласіи или несогласіи между собой самихъ понятій и сужденій, и никакого отношенія къ психологическимъ законамъ мышленія не имѣетъ. Но и соотношенія понятій и сужденій вовсе не означаетъ, чтобы здѣсь имѣлось въ виду соотвѣтствіе съ дѣйствительнымъ, объективнымъ міромъ: этотъ критерій не состоятеленъ, какъ логическій кругъ ¹⁾, да и познаніе виѣшняго объективнаго міра, какъ онъ есть самъ въ себѣ, для насъ недостижимо; понятія соотносятся другъ съ другомъ лишь со стороны своей формы: мышленіе имѣетъ дѣло только съ понятіями,—а разъ понятіе составилось, взявъ отъ опыта свое содержаніе, дальше, въ мышленіи, ему (понятію) нечего дѣлать съ этимъ содержаніемъ, ему есть только возможность вступать въ разныя комбинаціи съ другими понятіями по тѣмъ или другимъ особенностямъ своей формы (т. е. всеобщности) ²⁾. Въ этихъ-то комбинаціяхъ понятій, равно какъ и сужденій, и проявляются „законы мышленія“.

Въ исторіи Логики Кантъ считается установителемъ такъ называемаго формальнаго направленія. И справедливо: сущность этого направленія и состоитъ въ томъ, чтобы разсматривать формы и законы мышленія безотносительно какъ къ мыслимому содержанію, такъ и къ психологическимъ основамъ мышленія. Формальная Логика особенно тщательно разрабатывалась и донинѣ разрабатывается гербартіанской школой, которая, какъ извѣстно, и въ объясненіи всей психической жизни не знаетъ ничего кромѣ представленій и законовъ ихъ столкновения. Лучшимъ педставителемъ Логики этого направленія въ настоящее время считается Дробишъ: и дѣйствительно, по строгой точности мыслей и выраженій, по предусмотрительности къ возраженіемъ, а, главное, по единству принципа убѣжденно и полно дышущаго въ каждой строчкѣ, Логика Дробиша по праву заслужила извѣстность даже въ наше время, далеко не расположенное къ какому бы то ни было апіоризму ³⁾. Съ ученіемъ Дробиша о законахъ мышленія мы и познаваемимся. „Мышленіемъ обнимается въ единство многое и разнообразное“, говоритъ Дро-

¹⁾ Logik, стр. 69—72.

²⁾ Тамъ же, стр. 140.

³⁾ У насъ подъ руками 5-е изданіе Neue Darstellung d. Logik, Hamburg. и Leipzig 1887 г.

бишь: „это многое и разнообразное и составляет матерію мышленія, а способъ и образъ соединенія—форму его ¹⁾“. Правда, форма мышленія не можетъ быть разсматриваема независимо вообще отъ его матеріи, но всякое логическое разсмотрѣніе мышленія должно отрѣшаться, по крайней мѣрѣ, отъ той или иной опредѣленной матеріи его, и задача логики не можетъ быть иной, какъ отысканіемъ формъ правильнаго мышленія независимо отъ всякаго опредѣленнаго содержанія его. Такимъ образомъ, правильность мышленія можетъ быть двоякая: натуральная—въ согласіи мыслимаго съ неопровержимыми фактами опыта, и формальная, лежащая въ правильности соединенія разныхъ элементовъ мышленія ²⁾).

Такъ какъ это соединеніе, —или, съ отрицательной стороны, раздѣленіе,—совершается въ сужденіяхъ, то задача логики—различать правильныя формы мышленія отъ неправильныхъ—находить свое пре имущественное примѣненіе въ отношеніи къ сужденіямъ ³⁾. Логика различаетъ два пути для установленія правильности или неправильности понятій въ сужденіяхъ: посредственный и непосредственный. Первый путь идетъ чрезъ умозаключенія: правильность или неправильность сужденія узнается здѣсь чрезъ выведеніе изъ него слѣдствій, во второмъ случаѣ для той же цѣли нужно только изслѣдовать ихъ логическія отношенія, въ которыхъ находятся сочетанныя въ сужденіи понятія. Эти-то отношенія и могутъ быть сведены къ нѣсколькимъ общимъ положеніямъ, извѣстнымъ подъ именемъ „основныхъ положеній мышленія“ (Grundsätze des Denkens) и содержащихъ въ себѣ не что иное, какъ „всеобщіе признаки значимости или незначимости сужденій ⁴⁾“. Эти „основоположенія мышленія“ и есть, по Дробишу, то, что обычно въ логикѣ называется законами мышленія. Первый законъ, указываемый Дробишемъ, есть законъ достаточнаго основанія: о немъ онъ говоритъ коротко, что это есть всеобщее требованіе „логическаго оправданія или доказательства для каждаго сужденія, претендующаго на значеніе именно *сужденія*“, причемъ это требованіе отнюдь не можетъ, да и не дол-

¹⁾ Neue Darstellung d. Logik, § 4—5.

³⁾ Тамъ же, § 57.

²⁾ Тамъ же, § 6.

⁴⁾ Тамъ же.

жно простирается въ безконечность: напротивъ, доказательство одного сужденія другимъ непремѣнно сводится, въ концѣ концовъ, къ непосредственно очевиднымъ сужденіямъ, которыя, по своей непосредственной и независимой отъ всякаго, какого бы то ни было, опредѣленнаго содержанія очевидности и являются дальнѣйшими „основоположеніями мышленія“ ¹⁾. Таково „естественное утвердительное сужденіе, значимость котораго очевидно непосредственна и независима отъ какого бы то ни было содержанія: сужденіе это выражается въ формѣ „А есть А“, т. е., каждое понятіе есть то, что оно и есть“. Это и есть „законъ тожества“ ²⁾. Не одно только абсолютное тожество понятій выражаетъ этотъ законъ: въ столь узкомъ приложеніи онъ былъ бы бесплоднымъ принципомъ. Тожество можетъ быть относительное—въ части одного понятія съ частью другого или при ограниченіи понятія какимъ-либо признакомъ и т. д., такъ что всѣ сужденія подходятъ подъ этотъ законъ. Такъ всякое синтетическое даже сужденіе, приписывающее субъекту признакъ, не входящій прямо въ его содержаніе, есть не болѣе, какъ выраженіе частнаго тожества между понятіями. „S есть Р“—это значитъ, что признакъ Р въ извѣстной части его объема мы отождествляемъ съ понятіемъ S, рассматриваемымъ именно со стороны этого признака Р. Ничего другого въ сужденіи мы и не дѣлаемъ, кромѣ отождествленія понятій въ разныхъ степеняхъ и формахъ. И даже, наконецъ, условное сужденіе—не выходитъ изъ формъ отождествленія понятій, только здѣсь тожество берется уже не по отношенію къ содержанію или объему понятій, а по отношенію лишь къ „положенію“ понятій, а тогда тожество уже получаетъ видъ „согласія“. Гдѣ нѣтъ тожества между понятіями ни полнаго, ни частнаго, ни въ положеніи ихъ (условнаго), тамъ начинается мѣсто для отрицательныхъ сужденій. Въ отношеніи между утвердительными и отрицательными сужденіями и проявляется третье „основоположеніе“ мышленія, именно такъ называемый „принципъ противорѣчія“. Этотъ принципъ состоитъ въ томъ, что изъ двухъ сужденій объ одномъ и томъ же субъектѣ съ однимъ и тѣмъ

¹⁾ Neue Darstellung d. Logik, § 57. ²⁾ Тамъ же § 58.

же предикатомъ—утвердительнаго и отрицательнаго—одно ложно, не имѣетъ логическаго значенія. Выражается этотъ принципъ въ такой формѣ: „одно и то же понятіе не можетъ и быть и не быть однимъ и тѣмъ же“ ¹⁾, и составляетъ онъ лишь обратную сторону принципа тождества. Наконецъ, четвертое, и послѣднее, по Дробишу, „основное положеніе“ мышленія есть такъ называемый принципъ „исключеннаго третьяго“. Онъ гласитъ, что каждому субъекту можно или приписать данный предикатъ или не приписать: „S есть или P, или не P“ ²⁾. Въ силу этого принципа, изъ двухъ сужденій, изъ которыхъ одно приписываетъ, а другое отрицаетъ одинъ и тотъ же предикатъ объ одномъ и томъ же субъектѣ, „одно непременно вѣрно“ ³⁾. Слѣдовательно, и этотъ принципъ есть въ сущности тотъ же принципъ тождества: „онъ идетъ именно къ признанію условной значимости сужденія, основанной на невѣрности другаго сужденія, качественно противоположнаго первому“. Такимъ образомъ, три закона мышленія—тождества, противорѣчія и исключеннаго третьяго, представляютъ собою, по мысли Дробиша, не болѣе какъ разные случаи примѣненія одного закона тождества: элементы ли сужденія или сами сужденія между собой, истинными могутъ считаться только тогда, когда они удовлетворяютъ требованію тождества изслѣдуемыхъ элементовъ; что такъ или иначе тождественно, то и допускаетъ только возможность соединенія въ сужденіе или взаимно связанный рядъ ихъ—такова основная мысль Дробиша въ разсужденіяхъ о законахъ мышленія. Въ сущности это—мысль, близкая къ вышеупомянутому ученію о законахъ мышленія Канта: и по Канту, истинность познанія (или по терминологіи Дробиша—„значимость сужденій“) обуславливается безпротиворѣчивымъ соединеніемъ элементовъ познанія—понятій. И только въ толкованіи закона достаточнаго основанія Дробишъ отошелъ отъ Канта въ сторону, близкую, правда, къ новѣйшимъ теченіямъ въ логико-психологической литературѣ, но недостаточно послѣдовательно появившуюся въ общемъ строѣ мыслей Дробиша. Кантъ объяснилъ и законъ достаточнаго основанія, какъ критерій соединяемости между со-

¹⁾ Neue Darstellung d. Logik, § 59. ²⁾ Тамъ же § 60. ³⁾ Тамъ же.

бой различныхъ сужденій, и поэтому-то онъ подробно занялся указаніемъ и того, какіе переходы правильны отъ основанія къ слѣдствію и наоборотъ ¹⁾; Дробишъ видитъ въ законѣ достаточнаго основанія лишь запросъ или „требованіе“, какъ онъ самъ выражается, доказательства значимости каждаго сужденія, претендующаго на логическое значеніе именно сужденія; такимъ образомъ, Дробишъ готовъ, повидимому, дать психологическую подкладку закону достаточнаго основанія, но это противорѣчило бы всей его логикѣ, и поэтому-то, можетъ быть, онъ такъ и кратокъ въ объясненіи этого закона мышленія, что рѣчь о немъ оканчивается въ четырехъ строкахъ ²⁾.

Къ Дробишу очень близокъ Эрдманъ, логическое направленіе котораго можно назвать смягченнымъ формализмомъ, и который представляетъ собою интересъ, какъ представитель формальной логики самаго послѣдняго времени ³⁾. Раздѣливъ все „научо-ученіе“ (Эрдманъ, по собственному признанію, сочувственно пользуется терминомъ извѣстнаго философа Фихте) на метафизику и логику, Эрдманъ относитъ къ первой всѣ науки, трактующія объ объектахъ нашего познанія, ко второй—ученіе о „формальныхъ методологическихъ предположеніяхъ всѣхъ наукъ“ ⁴⁾. Къ этимъ „предположеніямъ“ относятся сужденія, понятія, дедукція, индукція, описаніе, опредѣленія, раздѣленія, доказательства: ни въ одной изъ частныхъ эмпирическихъ наукъ эти формы нашего мышленія не служатъ предметомъ спеціальнаго разсмотрѣнія и потому онѣ должны составить предметъ особой науки—логики. Правда, эти формы мышленія не бываютъ въ дѣйствительности всѣ безъ того или другого содержанія, и поэтому логика не можетъ быть чисто формальной наукой ⁵⁾; но логикѣ нужно и можно отвлекаться не отъ *всякаго* содержанія, а отъ особеннаго только, опредѣленнаго того или другого содержанія, оставаясь лишь при самомъ общемъ содержаніи представляемаго. Изъ всѣхъ формъ мышленія—главная, по Эрдману, есть сужденіе: мыслить и значить

¹⁾ Logik (раньше цитов. соч., изданіе Jäsche) стр. 73—74.

²⁾ Neue Darstellung d. Logik, § 57, стр. 64.

³⁾ Logische Elementarlehre von B. Erdman, Halle 1892 г.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 12—13.

⁵⁾ Тамъ же, стр. 14; 17.

собственно судить ¹⁾. Отсюда и законы мышленія должны указывать лишь на то, что, съ одной стороны, дѣлается въ сужденіи, а съ другой—должно дѣлаться для достиженія главной цѣли сужденія—истины. Сущность сужденія состоитъ, по Эрдману, въ предикаціи, т. е., въ такомъ отношеніи двухъ понятій, при которомъ они могутъ быть приравняемы одно къ другому, какъ заключающіяся одно въ сферу содержанія другого ²⁾: гдѣ между понятіями нѣтъ такого отношенія, чтобы одно заключалось въ содержаніи другого, тамъ не можетъ быть никакого сужденія. Отсюда опредѣляются сами собою и законы сужденія или, по терминологіи Эрдмана, „основоположенія сужденія“; такъ какъ сужденія распадаются по формѣ предикаціи на два большихъ отдѣла—утвержденія и отрицанія,—то и законы эти указываются Эрдманомъ особо для утверждений и отрицаній. Къ первымъ относится, прежде всего, тотъ законъ, который и выражаетъ сущность самой операціи сужденія, а именно: „какой-либо предметъ (по обычной терминологіи будетъ „понятіе“) только тогда можетъ быть высказанъ о другомъ предметѣ, когда его содержаніе можетъ входить въ содержаніе этого предмета“ ³⁾. Это отношеніе двухъ понятій, безъ котораго немыслимо ни одно сужденіе, Эрдманъ называетъ коротко „закономъ равенства“: такимъ образомъ, законъ равенства—основной законъ сужденія или, что то же, мышленія. Разновидностями этого закона являются: „законъ согласія“, требующій устойчивости разъ принятаго содержанія для каждаго предмета, „законъ подстановки“ равныхъ на мѣсто равныхъ“, „законъ равенства третьей величины“ (извѣстная аксіома: „двѣ величины, равныя порознь третьей, равны между собою“) ⁴⁾. Первый законъ отрицанія выражается въ такой же формѣ, какъ и главный законъ утвержденія: „ни объ одномъ предметѣ не можетъ быть высказано то, чего нѣтъ въ его содержаніи“ ⁵⁾. Изъ этого закона происходятъ частнѣйшіе законы: такъ называемаго двойного отрицанія („negatio duplex affirmat“), законъ противорѣчія и законъ исключеннаго треть-

¹⁾ Logische Elementarlehre von B. Erdman, Halle 1892 г. стр. I.

²⁾ Тамъ же, стр. 261.

³⁾ Тамъ же, стр. 266—267.

⁴⁾ Log. Elem. стр. 269, 271.

⁵⁾ Тамъ же, стр. 363.

яго. Формулировка этихъ послѣднихъ законовъ и у Эрдмана—обычная. Законъ достаточнаго основанія Эрдманъ опредѣляетъ согласно съ Дробишемъ, какъ требованіе обоснованія для каждаго утвержденія ¹⁾: путями для этого обоснованія служатъ, по Эрдману, или просто указаніе на предметъ, или индукція, или, наконецъ, доказательство. Логическая сущность этого закона состоитъ, по Эрдману, въ томъ, что съ основаніемъ неизбѣжно даны всегда слѣдствія и наоборотъ, съ уничтоженіемъ слѣдствій уничтожается всегда и основаніе; такимъ образомъ, связь обосновывающаго и обоснованнаго, по Эрдману, есть аналогическая, т. е., законъ достаточнаго основанія есть, въ сущности, тотъ же законъ сужденія: что входитъ въ содержаніе другого понятія, то и можетъ быть только о немъ высказано, и наоборотъ, основаніе есть понятіе, въ содержаніе котораго входятъ его слѣдствія,—отсюда ихъ взаимная связь или поставленіе и уничтоженіе одного другимъ ²⁾. Особенностью Эрдмана въ изложеніи ученія о законахъ мышленія является то, что обычно на первомъ мѣстѣ выставляемый „законъ тождества“ онъ выдѣляетъ изъ сферы мышленія, считая его закономъ не „мышленія“, а „представленія“ ³⁾: это и понятно, въ виду того опредѣленія, какое даетъ Эрдманъ мышленію. Если мышленіе есть *сужденіе о предметахъ*, а законъ тождества выражаетъ лишь однообразие и устойчивость одного и того же предмета, то законъ тождества, очевидно, не можетъ уже выражать динамической стороны мышленія, или судительной, такъ сказать, его дѣятельности; онъ выражаетъ лишь статику мышленія и потому онъ долженъ быть отнесенъ къ представленію предметовъ, а не къ мышленію о нихъ. Вотъ почему Эрдману понадобился и „законъ равенства“ въ сужденіяхъ: вычеркнувъ законъ тождества изъ сферы сужденія, Эрдманъ не могъ не придумать какого—либо, такъ сказать, суррогата взаимнаго отброшеннаго имъ закона тождества тѣмъ болѣе, что существо сужденія Эрдманъ опредѣляетъ опять не въ чемъ иномъ, какъ въ предикативномъ отношеніи двухъ понятій, изъ которыхъ одно можетъ быть такъ или иначе включено въ содержаніе другого.

¹⁾ Log. Elem. стр. 291. ²⁾ Тамъ же, стр. 297.

³⁾ Тамъ же, стр. 172.

Какъ ни справедливо то, что и въ сферѣ одного направленія каждый мыслитель имѣетъ много своеобразнаго, индивидуально оригинальнаго, и что поэтому формализмъ Дробиша уже не столь послѣдователенъ, какъ Кантовъ, и въ свою очередь, гораздо строже формализма Эрсмана, однако одна общая подкладка справедливо можетъ ставить названныхъ философовъ въ рядъ и обрисовывать ихъ направленія. Эта сущность состоитъ въ томъ, что мышленіе признается такою дѣятельностью, которая совершается по своимъ, отдѣльнымъ отъ внѣшняго бытія, законамъ. Какъ ни несомнѣнно то, что мышленіе во многомъ, и даже въ своихъ формахъ, опредѣляется внѣшними объектами, тѣмъ не менѣе одни эти объекты и одна только, представляющая ихъ дѣятельность не дали бы того, что представляетъ собою мышленіе. Правда, законы мышленія съ формальной точки зрѣнія опредѣляютъ собою лишь одно—достоверность познанія, и, такимъ образомъ, признаніе за мышленіемъ своихъ особыхъ законовъ не ведетъ къ дальнѣйшимъ выводамъ относительно этой дѣятельности, кромѣ того только, что она отлична отъ внѣшнихъ процессовъ въ природѣ, но и этотъ выводъ настолько могъ бы считаться цѣннымъ въ сферѣ философскихъ вопросовъ вообще, что одна возможность полученія его должна заставлять относиться къ формальному направленію логики далеко не съ однимъ скептическимъ презрѣніемъ, какъ къ чему—то отжившему свое время и право ¹⁾).

Кромѣ формальнаго направленія, обозрѣвателями логической литературы указывается еще метафизическое направленіе логики ²⁾ Сущность этого направленія состоитъ въ томъ, что мышленіе признается такимъ орудіемъ, которое производитъ изъ себя не только форму, но и самое содержаніе познанія. Такимъ образомъ, мышленіе при такой точкѣ зрѣнія принимается тождественнымъ съ бытіемъ, и стало быть законы мысли—тождественными съ законами бытія. Конечно, и въ сферѣ этого направленія разными мыслителями различно проводится одинъ и тотъ же коренной взглядъ. Вундтъ указываетъ три

¹⁾ Ср. Wundt—Logik, Stuttgart, 1880 г., томъ I, стр. 4. Ueberweg—System d. L., 5 изд. Vorrede d. Verfassers.

²⁾ Wundt—Logik, стр. 3—4.

развѣтвленія въ метафизической логикѣ. Во—первыхъ, тождество мышленія съ бытіемъ сводили къ параллелизму ихъ, т. е., мышленію приписывали свойство въ точности соответствовать бытію по воспроизведенію его формъ и законовъ. Къ такому направленію, намѣченному, по Вундту, еще Аристотелемъ, отсылая изъ новѣйшаго времени Шлейермахеръ, Трензеленбургъ и Ибервегъ. Во—вторыхъ, тождество мышленія и бытія ограничивали высшими, абстрактными формами мышленія, тогда какъ въ матеріалѣ познанія и въ низшихъ ступеняхъ его формированія признавали зависимость мышленія отъ опыта. Къ такому направленію принадлежатъ, по Вундту, Спиноза, Лейбницъ. И, наконецъ третье, и самое послѣдовательное направленіе метафизической логики—то, которое признаетъ полное первенство мышленія предъ бытіемъ, считая, такимъ образомъ, мышленіе производителемъ не только формы, но всего содержанія познанія: такова гегельянская логика.

Для ознакомленія съ ученіемъ метафизической логики о законахъ мышленія достаточно посмотрѣть, какъ поставлено это ученіе у наиболѣе оригинальныхъ представителей этого направленія: таковъ, напр., Гегель ¹⁾. Его ученіе о законахъ мышленія интересно, прежде всего, съ той стороны, что представляетъ сильную и рѣзкую критику обычнаго традиціоннаго ученія формалистической логики о законахъ мышленія. Формальная логика признаетъ, какъ извѣстно, „законъ тождества“ и выражаетъ его въ формулахъ: „все тождественно съ собою“ или „ $A=A$ “ или „ A не можетъ быть въ то же самое время A и не A “ и т. д. Оставляя вниманіе на этой формулѣ, Гегель говоритъ: „Это предложеніе вмѣсто того, чтобы выразить истинный законъ мысли, есть не что другое, какъ отвлеченный законъ разсудка. Во—первыхъ, самая форма предложенія противорѣчитъ ему, потому что предложеніе общаетъ различіе между субъектомъ и сказуемымъ, а это предложеніе не даетъ того, что требуетъ эго форма. Но, во—вторыхъ, оно отвергается другими, такъ называемыми, законами мысли, которые совершенно противоположны ему. Если говорить, что этотъ законъ

¹⁾ Логика Гегеля. Изданіе Леоп. Геннинга. Переводъ съ нѣмецкаго Чижова Москва, 1861 г.

не можетъ быть доказанъ, но что всѣ мыслятъ согласно этому закону, и безпрекословно соглашаются съ нимъ, потому что опытъ подтверждаетъ его, то необходимо сказать, что этотъ мнимый опытъ школы противорѣчитъ общему опыту, такъ какъ нѣтъ человѣка, который бы мыслилъ, представлялъ или говорилъ согласно этому закону, и нѣтъ вещи, какого бы рода она ни была, которая бы существовала сообразно ему. Выраженія, которыя основываются на этомъ мнимомъ законѣ, какъ, напр., планета есть планета, магнетизмъ есть магнетизмъ, духъ есть духъ, справедливо признають нелѣпыми. Вотъ что показываетъ общій опытъ. Школа, которая одна допускаетъ такіе законы, и логика, которую она серьезно преподаетъ, давно потеряли довѣріе здраваго смысла, равно какъ и разума¹⁾. Столь же строго осуждаетъ Гегель и остальные „законы мышленія“ формальной логики. „Что вообще движетъ міромъ, говоритъ онъ, „это—противорѣчіе, и смѣшно говорить, что противорѣчіе немислимо. Все, что есть, обладаетъ конкретною природою, и слѣдственно содержитъ въ себѣ различіе и противоположность“²⁾. Нелѣпы и третій законъ мышленія—„исключеннаго третьяго“. „А должно быть или $+A$, или $-A$ “. Здѣсь уже высказано третье опредѣленіе, A , которое не есть ни $+$ ни $-$, и которое полагается и какъ $+A$, и какъ $-A$. Положимъ, что $+W$ означаетъ шесть миль направленія къ западу, а $-W$ —шесть миль направленія къ востоку; $+$ и $-$ уничтожаютъ другъ друга, но шесть миль протяженія или пути остаются тѣмъ, чѣмъ онѣ были безъ противоположности и съ нею. Можно даже сказать, что простой plus и minus числа или направленія имѣютъ нуль своимъ третьимъ... Пустота противоположности, такъ называемыхъ, противорѣчащихъ понятій вполне выражалась въ громкой формулѣ того всеобщаго закона, что *каждой вещи* изъ *всѣхъ* такимъ образомъ противоположныхъ сказуемыхъ одно можетъ быть приписано, а другое—нѣтъ. Согласно этому закону, духъ будетъ бѣлый или не бѣлый, желтый или не желтый и такъ до бесконечности“³⁾. Въ отношеніи къ закону „достаточнаго основанія“ Гегель указываетъ

1) Логика Гегеля, стр. 204.

2) Тамъ же, стр. 215.

3) Тамъ же, стр. 211—212.

прежде всего на то, что формальная логика грѣшитъ, во-первыхъ, тѣмъ, что, требуя во всѣхъ наукахъ основаній для ихъ положеній, она сама не даетъ основанія для этого требованія, а между тѣмъ она должна это сдѣлать ¹⁾). Но она грѣшитъ и въ опредѣленіи того, что такое основаніе. Если взять опредѣленіе, что „основаніе есть то, что имѣетъ слѣдствія“, то оно явно представляетъ логическій кругъ, ибо на вопросъ, что такое слѣдствіе, пришлось бы отвѣчать не иначе, какъ то, что имѣетъ основаніе“ ²⁾). Точно также нельзя опредѣлять основанія съ одной лишь стороны его тождества съ слѣдствіями, ибо основаніе представляетъ и различія отъ слѣдствій: вотъ почему возможны для одного и того же факта различныя основанія. Наконецъ, и терминъ „достаточный“, въ приложеніи къ требованію основанія съ формально-логической точки зрѣнія, является, по мнѣнію Гегеля, нелѣпымъ. Если чрезъ приложеніе этого термина хотятъ обозначить, что основаніе должно именно обосновывать слѣдствіе, то всякое основаніе, разъ оно—такое, является достаточнымъ: „когда солдатъ бѣжитъ съ поля сраженія, чтобы спасти свою жизнь, онъ дѣйствуетъ, правда, противъ долга; но не слѣдуетъ заключать изъ этого, что основаніе, побудившее его дѣйствовать такимъ образомъ, было недостаточно, иначе онъ остался бы у своего поста“ ³⁾). Съ другой стороны, всякое основаніе, какъ основаніе, недостаточно, такъ какъ, съ формальной точки зрѣнія, оно является безсодержательнымъ требованіемъ, а не опредѣленнымъ понятіемъ, могущимъ по самому своему содержанію производить изъ себя тѣ или иныя слѣдствія ⁴⁾). Истинный смыслъ законовъ мышленія долженъ быть устанавливаемъ, по Гегелю, лишь въ связи съ правильнымъ взглядомъ на самое мышленіе: въ свою очередь, этотъ послѣдній у Гегеля является въ связи общихъ его метафизическихъ взглядовъ. Извѣстно, что все сущее Гегель разсматриваетъ, какъ выраженіе идеи. Идея, сообразно съ этимъ можетъ и должна быть разсматриваема не иначе, какъ въ трехъ положеніяхъ: а) въ самой себѣ, независимо отъ всякаго выраженія во-внѣ; б) въ выраженіи во-внѣ, и в) въ моментѣ полнаго самосо-

¹⁾ Логика Гегеля, стр. 217.

²⁾ Тамъ же, стр. 218.

³⁾ Тамъ же, стр. 219.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 219.

знанія, какъ возвратѣ идеи къ самой себѣ послѣ выраженія во-внѣ. Такая точка зрѣнія, какъ извѣстно, и обуславливаетъ раздѣленіе самой философіи Гегеля на три существенныя части: логику, философію природы и философію духа. Разсматривая идею въ ея отрѣшенности отъ всякаго внѣшняго выраженія, логика имѣетъ дѣло съ мышленіемъ, какъ единственнымъ, такъ сказать, средоточіемъ идеи въ самой себѣ. Но мышленіе можетъ обращаться, какъ обращается и въ дѣйствительности, и на опредѣленные моменты идеи, на природу или на собственный духъ; и даже болѣе, мышленіе можетъ останавливаться на отдѣльныхъ самыхъ частныхъ данныхъ изъ этихъ двухъ областей—природы и духа. Такимъ образомъ, мышленіе можетъ имѣть три ступени: чувственнаго созерцанія, разсудочнаго разсмотрѣнія объектовъ и, наконецъ, спекулятивнаго разума. На послѣдней ступени мышленіе и составляетъ тотъ моментъ, которымъ идея, возвратившись изъ своего внѣвыраженія, приходитъ снова къ себѣ: здѣсь-то, на этомъ моментѣ, и имѣетъ свое высшее объективное значеніе ¹⁾, какого оно, правда, не лишено и на низшихъ своихъ ступеняхъ. Такимъ образомъ, имѣя своимъ предметомъ мысль, логика тѣмъ самымъ имѣетъ также своимъ предметомъ все существующее или идею. Законы мышленія, какіе должна указать логика, должны бытъ и законами развитія идеи, какъ основы всего сущаго. Отсюда понятно, какъ далеко расходится Гегель въ ученіи о законахъ мышленія съ формальной логикой, и почему онъ такъ жестоко смѣется надъ ней: формальная логика не выходитъ изъ сферы разсудка, какъ одного только вида или ступени мышленія, и разсудочныя обобщенія думаетъ выдавать за законы мысли, тогда какъ мышленіе, по Гегелю, никогда не останавливается на ступени разсудка и не имѣетъ существеннаго значенія для міропониманія, если изъ разсудочной стадіи не переходитъ въ спекулятивно-разумную форму постиженія предметовъ ²⁾. Соотвѣтственно съ тѣмъ путемъ, какъ развивается идея, и логика распадается на три части: а) на ученіе о бытіи или о мысли въ ея непосредствен-

¹⁾ Логика Гегеля, стр. 40, 41, 131 и др.

²⁾ Тамъ же, стр. 129—140.

ности; б) учение о сущности или о мысли въ ея относительности или посредственности, и в) на учение о понятіи или о мысли въ себѣ и для себя. Тѣ „законы мышления“, которые установила формальная логика, и которые должны получить новый смыслъ, по Гегелю, разматриваются у него во второмъ отдѣлѣ логики, т. е., въ учении о сущности. „Сущность, по Гегелю, есть понятіе, которое только поставлено ¹⁾, или, выражаясь языкомъ, болѣе доступнымъ для общаго пониманія, сущность, по учению Гегеля, есть бытіе сознание: это послѣднее не есть уже само непосредственное бытіе, но оно не есть еще и собственно сознание; оно есть середина между непосредственнымъ (несознаннымъ и не сознающимъ) бытіемъ и бытіемъ самосознающимъ себя. Вотъ почему Гегель надѣляетъ „сущность“ такими, на первый взглядъ заключающими „*contradictio in adjecto*“, эпитетами и атрибутами, какъ: „сущность есть бытіе, которое призрачно въ самомъ себѣ“ ²⁾, „сущность призрачна въ средѣ самой себя, она есть чистое соотношение“ ³⁾, или, наконецъ „сущность есть тождество съ собой“ ⁴⁾. Анализируя такъ опредѣленное понятіе сущности, Гегель находитъ въ немъ слѣдующіе моменты: сущность есть чистое тождество, т. е., отношеніе къ самому себѣ, или, если можно такъ сказать, сознательность; но сознательность только потому и возможна и въ томъ только состоитъ, что предметъ смотреть, такъ сказать, самъ на себя; слѣдовательно въ сознательности лежитъ моментъ отрицанія самаго себя или различія ⁵⁾. Но эти два момента—тождества и различія—не суть два „раздѣльныхъ и независимыхъ“ момента: одно немыслимо безъ другого, одно есть только другая сторона другого ⁶⁾. Это-то ихъ взаимное единеніе и есть то, что называется основаніемъ: если тождество и различіе суть одно, то только потому, что объединяются въ новомъ третьемъ понятіи—основаніи. „Основаніе есть единство тождества и различія; это сущность, поставленная, какъ цѣлость“ ⁷⁾. Вотъ, такимъ образомъ, по Гегелю, что должно представлять собою „истинные законы мысли“ ⁸⁾—тождества, различія и осно-

1) Логика Гегеля, стр. 197.

2) Тамъ же, стр. 197.

3) Тамъ же, стр. 203.

4) Тамъ же, стр. 203.

5) Тамъ же, стр. 206.

6) Тамъ же, стр. 206.

7) Тамъ же, стр. 216.

8) Тамъ же, стр. 204.

ванія. Эти три момента составляютъ по истинѣ „законы мысли“, такъ какъ мысль и есть именно *сознаніе* предмета, а быть *сознаннымъ* это и значить взглянуть на самого себя и увидѣть что это—ты самъ, сознающій себя и смотрящій на себя и, такимъ образомъ, объединиться двумъ моментамъ: и сознанію о бытіи и бытію.

Для ознакомленія съ „параллелизмомъ“ въ ученіи о законахъ мышленія, т. е., съ такимъ направленіемъ метафизической школы въ построеніи логики, которое видитъ въ бытіи и мышленіи не полное единство, а лишь параллельное соотвѣтствіе при существенномъ различіи,—остановимся на Ибервегѣ, система котораго, помимо своей извѣстности ¹⁾, производитъ наиболѣе солидное впечатлѣніе широтою и документальною исторической эрудиціи. Направление это не лишено интереса съ той стороны, что оно, повидимому, прямѣе всякаго другого соотвѣтствуетъ обычному людскому вѣрованію въ объективную истинность своихъ познаній, а чрезъ это само какъ будто пріобрѣтаетъ лишній шансъ въ пользу своей вѣроятности. Безъ дальнѣйшихъ сомнѣній, Ибервегъ признаетъ, что человѣческому духу, какъ особой субстанціи, противостоитъ внѣшній міръ, и наше познаніе состоитъ, поэтому, не въ чемъ иномъ, какъ въ воспроизведеніи въ своемъ сознаніи дѣйствительности. Въ виду такой двойственности факторовъ познанія, оно и обусловливается, съ одной стороны, „существомъ и природными законами человѣческой души“, съ другой стороны—„природою того, что познается“. Свойства и отношенія познаваемого составляютъ *формы бытія*“: соотвѣтствующіе этимъ формамъ способы познанія составляютъ „формы познанія“ наука о которыхъ и называется логикой. Эти „формы познанія“, находясь въ существенномъ отношеніи и зависимости не только вообще, но даже и въ частности—тотъ или другой видъ и родъ бытія опредѣляетъ ту или иную „форму познанія“. Такъ, чувственное воззрѣніе („*Auschaung*“) соотвѣтствуетъ отдѣльно существующимъ предметамъ, понятіе—сущности предмета или роду и виду, сужденіе—объективному отношенію между предметами, умоза-

¹⁾ У насъ подъ руками уже 5-е изданіе: *System der Logik*, v. Ueberweg Bonn 1882 г.

ключеніе—закономѣрности сущаго и, наконецъ, система объективной цѣльности всего бытія ¹⁾. Такъ какъ не смотря на весь такой параллелизмъ формъ бытія и мышленія, познаніе обуславливается все же двумя факторами—законами внѣшняго бытія и собственными законами человѣческаго духа, то и истина не всегда можетъ получаться въ результатѣ познавательной дѣятельности человѣка: то познаніе можетъ идти не соотвѣтственно съ законами бытія, то—съ законами самого познающаго духа. Отсюда, и истина должна быть различаема двоякая: матеріальная и формальная. Первая есть согласіе познаваемого содержанія съ дѣйствительностью, „вторая состоитъ въ согласіи познавательной дѣятельности съ своими (логическими) законами“ ²⁾. Законы эти находятъ свое примѣненіе къ умозаключающей дѣятельности нашего духа: это и есть „принципы заключенія“ или, по обычной терминологіи, „законы мышленія“. Ибервегъ придаетъ имъ формальное, нормативное значеніе: они суть „нормы“, слѣдующимъ нашимъ духу можетъ „осуществлять идею истинны въ теоретической дѣятельности разума“ ³⁾. Три обычно выставляемыхъ закона—тождества, противорѣчія и основанія—признаетъ и Ибервегъ, дополняя лишь законъ тождества „согласіемъ“, а съ закономъ противорѣчія соединяя и законъ исключеннаго третьяго. Первые два закона—тождества и противорѣчія—обычную и у формалистовъ—логиковъ формулировку: „А есть А“ или „omne subjectum est praedicatum sui“ для тождества (съ прибавкой А, которое есть В, и есть В—для „согласія“) и „изъ двухъ сужденій—А есть В и А не есть В—одно непременно ложно“ (съ прибавкой обычной формулы для „исключеннаго третьяго“) — для закона противорѣчія. Особенность Ибервега въ пониманіи закона тождества состоитъ лишь въ томъ, что онъ признаетъ этотъ принципъ основаніемъ для „вывода сужденія изъ понятія“: особенность эта—очень характерна, такъ какъ обычное формалистическое пониманіе закона тождества вовсе не даетъ ему, такъ сказать, динамической роли въ мышленіи, оставляя ему лишь значеніе критерія устойчивости мышленія на однихъ и тѣхъ же эле-

¹⁾ Sistem d. L. стр. 14.

²⁾ Тамъ же, стр. 5.

³⁾ Тамъ же, стр. 229.

ментахъ безъ перехода одного изъ нихъ къ другому. Необходимость обезпечить этотъ переходъ и повела Ибервега къ указанной особенности пониманія закона тождества, давно какъ и къ добавленію „закона согласія“. Въ пониманіи закона достаточнаго основанія Ибервегъ вполне выдерживаетъ свою параллелистическую точку зрѣнія: законъ этотъ состоитъ, по его мнѣнію, въ томъ, что какое—либо сужденіе только тогда съ достаточною основательностью можетъ быть выведено изъ другихъ сужденій, когда выражаемая въ этихъ сужденіяхъ связь мыслей соотвѣтствуетъ реальной связи причинныхъ отношеній между явленіями ¹⁾, и совершенство познанія состоитъ въ томъ, чтобы „основаніе познанія совпало съ реальнымъ основаніемъ“ ²⁾.

Англійскій логикъ Джевонсъ также можетъ быть причисленъ къ метафизическому направленію въ ученіи о законахъ мышленія, хотя, правда, центръ тяжести всей въ цѣломъ логической системы Джевонса служитъ не въ метафизическихъ его воззрѣніяхъ, а въ формализмѣ, сведенномъ, какъ не дѣлалось того у другихъ формалистовъ, къ строгому единству принципа. Въ основаніи всякой мысли и науки должны лежать, говоритъ Джевонсъ, законы, которые выражаютъ самую природу и условія различающей и отождествляющей способности ума“. Эти такъ называемые законы мышленія обыкновенно формулируются такъ: 1) законъ тождества: все, что есть, есть. 2) законъ противорѣчія: вещь не можетъ въ одно и то же время и быть, и не быть. 3) законъ двойственности: вещь должна или быть или не быть“ ³⁾. Разъяснивъ, какъ обычно дѣлается въ формальной логикѣ, значеніе указанныхъ законовъ, Джевонсъ дѣлаетъ вѣрную и интересную оговорку: „можно допустить, говорить онъ, что эти законы не представляютъ трехъ независимыхъ и отдѣльныхъ, но что они скорѣе выражаютъ три различныя стороны одной и той же истины, и несомнѣнно, что каждый законъ предполагаетъ собою и заключаетъ въ себѣ другіе два“ ⁴⁾. Мысль эта, брошенная Джевонсомъ безъ надлежащаго углубленія, имѣетъ существенное значеніе какъ для

1) System d. Logik, стр. 270.

2) Тамъ же.

3) Основы науки—трактатъ о Логикѣ и научномъ методѣ.—Джевонса, пер. Антоновича, С.П.Б. стр. 5.

4) Тамъ же, стр. 6.

системы самаго Джевонса, такъ и для дальнѣйшихъ сопоставленій этой системы съ другими философскими. Джевансъ, какъ извѣстно, считаетъ основой всѣхъ умственныхъ операцій начало подстановки или замѣщенія равныхъ равными ¹⁾. Такое широкое примѣненіе Закона тождества только тогда и возможно, когда въ немъ объединяются всѣ остальные законы мышленія: такимъ образомъ, Джевансъ молчаливо уже объединилъ всѣ, указанные имъ самимъ, законы мышленія въ одномъ законѣ тождества,—и, дѣйствительно, вся его система логики представляетъ собою опытъ примѣненія ко всѣмъ умственнымъ операціямъ одного закона тождества. Но та же по существу мысль, только развитая солидно, полно и сознательно, составляетъ основную черту логики и Гегеля: этотъ философъ также объединяетъ законы мышленія въ одномъ моментѣ *идеи*, и находитъ даже странной самую мысль объ ихъ раздѣленіи ²⁾. Такимъ образомъ, мысль, взятая равными философами и въ разной мѣрѣ приложенія, получаетъ заранѣе лишній шансъ на вѣроятность чрезъ то самое, что она чувствуется одинаково, какъ близкая къ истинѣ, не смотря на различіе высказавшихъ ее системъ. Не смотря на нѣкоторое предубѣжденіе къ метафизикѣ ³⁾, Джевансъ ставитъ тѣмъ не менѣе и вопросъ „о природѣ и значеніи законовъ тождества и различія“. „Суть ли это законы мысли или законы вещей? спрашиваетъ онъ. „Принадлежать ли они только уму или матеріальной природѣ?“ ⁴⁾. Не вдаваясь въ долгія разсужденія, Джевансъ коротко объявляетъ, что „законы тождества и различія“ составляютъ „предварительное условіе всякой сознательности и всякаго существованія“: они истинны одинаково какъ въ области мысли, такъ и въ области вещей“, и „относятся къ общему основанію всякаго существованія“ ⁵⁾. Невольно вспоминается при этихъ цитатахъ опять Гегель, и если нѣтъ основаній называть Джеванса прямо ученикомъ Гегеля, то тѣмъ болѣе достоинъ удивленія этотъ германскій мыслитель,—мысль котораго—развитая полно и сознательно—только

1) Основы науки, Джеванса, стр. 9.

2) Логика Гегеля, стр. 206, § 116 прибав.

3) Основы науки. Джеванса, стр. 8.

4) Тамъ же, стр. 6.

5) Тамъ же, стр. 7, 8.

приблизительно чувствуется другими, претендующими, тѣмъ не менѣе, по крайней мѣрѣ, на новаторство, если ужъ не прямо на величіе ¹⁾).

Совсѣмъ не въ столь отдаленномъ родствѣ къ гегельянству стоитъ одно русское сочиненіе по логикѣ,—сочиненіе замѣчательное по внѣшней красотѣ языка точнаго, аккуратнаго, сильнаго, но еще болѣе замѣчательное по духу, по давно небывалому въ русской литературѣ свѣтлomu довѣрію къ силамъ разума, по бодрости мысли, по спокойному, убѣжденному тону и, наконецъ, по совершенной противоположности съ нарождающимся философскимъ направленіемъ волюнтаризма. Сочиненіе это такъ сродно гегельянству, такъ проникнуто его духомъ, принятыми и объясненными имъ понятіями и даже внѣшностію изложенія, что послѣ чтенія гегелевой логики это русское сочиненіе производитъ такое впечатлѣніе, будто читаешь изложеніе Гегеля или репетиціонныя записки по Гегелю. Это —вышедшія въ 1894 году „Основанія логики и метафизики“ Б. Чичерина ²⁾). Правда нашъ почтенный мыслитель многое дополнилъ сравнительно съ логикой Гегеля, многое повывставилъ наиболѣе ярко, принялъ во вниманіе всѣ новѣйшія теченія мысли послѣ Гегеля: словомъ, онъ далеко не повторяетъ только Гегеля;—и, если все таки онъ удерживаетъ основную точку зрѣнія Гегеля на разумъ, какъ не только явленіе человѣческаго субъективнаго міра, но и объективную сущность и основаніе всего бытія, то въ той формѣ, какъ эта мысль развита нашимъ философомъ, она является равносильнымъ конкурентомъ нынѣшнему волюнтаризму, и выборъ критика—куда склониться—становится серьезно затруднительнымъ. Тѣмъ болѣе затруднительнымъ, что нашъ русскій философъ еще болѣе, чѣмъ это сдѣлано у Гегеля, подчеркиваетъ ту особенность своего взгляда, по которой разумъ выставляется не какъ высшая познавательная только способность, но и какъ источникъ дѣйствія ³⁾: такимъ образомъ, кажется, устраняется и то главное, за что могъ бы ухватиться волюнтаризмъ

¹⁾ Основы науки—Джеонса. Предисловіе VI.

²⁾ Основанія логики и метафизики. Б. Чичерина, Москва, 1894 г.

³⁾ Тамъ же, стр. 145.

въ оппозиціи раціонализму. „Разумъ, говоритъ Б. Н. Чичеринъ, является единичной, пребывающей силою, находящейся во взаимодействіи какъ съ внѣшнимъ міромъ при посредствѣ тѣлесныхъ органовъ, такъ и непосредственно съ самимъ собой и чрезъ это взаимодействіе опредѣляющей собственную внутреннюю дѣятельность, которая состоитъ въ идеальномъ воспроизведеніи дѣйствительности и въ познаніи законовъ этой дѣятельности на основаніи своихъ собственныхъ законовъ путемъ раздѣленія и соединенія понятій и подчиненныхъ имъ представленій“ ¹⁾. „Законы мышленія и суть необходимые способы дѣйствія разума въ познаніи вещей“ ²⁾, а такъ какъ способы эти суть соединеніе и раздѣленіе, то, слѣдовательно, „законы разума суть законы соединенія и раздѣленія“ ³⁾. „Соединеніе есть положеніе единства; чистое единство есть тождество. Слѣдовательно, первый основной законъ разума есть законъ тождества. Раздѣленіе есть положеніе различій. Различенія раздѣляются, ибо отрицаютъ, а потому исключаютъ другъ друга. Исключеніе вслѣдствіе взаимнаго отрицанія есть противорѣчіе. Второй основной законъ разума есть законъ противорѣчія“ ⁴⁾. Третій законъ—исключенія третьяго—выражаетъ взаимное отношеніе исключających другъ друга опредѣленій при общей изъ связи; наконецъ, четвертый законъ—достаточнаго основанія—есть законъ сочетанія противоположностей“ ⁵⁾. „Эти четыре закона находятъ полное подтвержденіе въ логическихъ формахъ, которыя всѣ строятся по этой схемѣ и обнаруживаютъ присутствіе этихъ законовъ“ ⁶⁾. Формула закона тождества есть: „А есть А“, гдѣ подъ А разумѣется какое угодно опредѣленіе. Эта формула выражаетъ прежде всего тождество опредѣленія съ самимъ собою: это чистое тождество. Затѣмъ тою же формулой выражается тождество опредѣленія при разныхъ формахъ и отношеніяхъ, ибо въ самой формулѣ первый разъ А берется, какъ подлежащее, второй—какъ сказуемое. „Опредѣленіе тождества въ различіи и составляетъ основное дѣйствіе разума,

¹⁾ Основ. лог. в метаф., стр. 144, § 9.

²⁾ Тамъ же, стр. 145, § 1.

³⁾ Тамъ же, стр. 146, § 4.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 146, §§ 5—6.

⁵⁾ Тамъ же, стр. 146, §§ 8—9.

⁶⁾ Тамъ же, стр. 147, § 10.

лежащее въ основаніи всѣхъ логическихъ формъ“ ¹⁾. Но отсюда же открывается и связь закона тождества съ другимъ закономъ—противорѣчія: „тождество для того, чтобы быть тожествомъ, должно быть тожествомъ чего-либо; но что нибудь есть опредѣленіе, то есть—тождество, имѣющее предѣлъ или отрицающее другое. Слѣдовательно, тождество потому только и есть тождество, что оно вмѣстѣ есть отрицаніе другого, то есть—положеніе различія“ ²⁾. Такимъ образомъ, законъ тождества необходимо выполняется закономъ различія или противорѣчія. Формула этого послѣдняго есть „А не можетъ быть вмѣстѣ не А въ одномъ и томъ же отношеніи“. Подобно тождеству, и законъ противорѣчія требуетъ необходимаго восполненія въ законѣ тождества, ибо „отрицаніе для того, чтобы быть отрицаніемъ, должно быть тождественно съ собою: иначе оно не есть отрицаніе“ ³⁾. Необходимость восполненія одного закона другимъ указываетъ на необходимость ихъ сочетанія: это сочетание и дается законами исключенія третьяго и достаточнаго основанія“. Первый изъ этихъ законовъ формулируется такъ: „А есть или Б, или не Б“. По этому закону совокупный объемъ А дѣлится между Б и не Б, такъ что для третьяго, которое можетъ быть или постороннимъ, или переходнымъ, т. е., отрицаніемъ или совмѣщеніемъ обоихъ, не остается мѣста“. ⁴⁾ Отсюда г. Чичеринъ выводитъ своеобразное примѣненіе закона исключенія третьяго. „Законъ этотъ прилагается только тамъ, гдѣ есть количественныя опредѣленія“, ибо „исключеніе средняго предполагаетъ точно опредѣленную границу между положеніемъ и отрицаніемъ, а границу опредѣляется объемъ, а объемъ есть количественное опредѣленіе“ ⁵⁾. Законъ достаточнаго основанія формулируется такъ: все имѣетъ основаніе или причину (принимая терминъ „причина“ въ обширномъ смыслѣ). Законъ этотъ выражаютъ въ категоріяхъ отношенія. Четыре есть категоріи основанія: субстанція въ отношеніи къ признакамъ, причина—въ отношеніи къ дѣйствию, цѣль—въ отношеніи къ средствамъ, и взаимно-дѣйствія одной вещи къ другой. Перечисленныя четыре осно-

¹⁾ Основ. лог. и метаф., стр. 149, § 8.

²⁾ Тамъ же, стр. 150—151 §§ 19—20.

³⁾ Тамъ же, стр. 153, § 10.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 155, § 3.

⁵⁾ Тамъ же, стр. 155 § 5.

ванія называются обычно четырьмя причинами бытія: субстанція есть матеріальная причина бытія, причина—есть причина въ тѣсномъ смыслѣ слова или производящая причина, цѣль—конечная причина, и, наконецъ, взаимодѣйствіе или „законъ“—причина формальная. Всѣ эти причины—раціональнаго происхожденія (а не опытнаго), но поскольку „законы разума совпадаютъ съ законами внѣшняго міра“, эти причины имѣютъ полное и метафизическое значеніе ¹⁾).

Изъ предыдущаго видно, что въ средѣ метафизическаго направленія логики существенно оригинальное значеніе въ вопросѣ о законахъ мышленія имѣетъ лишь гегельянская логика, или, лучше, главная основная мысль этой логики о томъ, что а) законы мышленія имѣютъ одинаковое значеніе какъ въ области собственно мысли, такъ и въ области объективнаго бытія, и б) эти законы имѣютъ чисто логическую природу, т. е., выражаютъ собою лишь совмѣстно восполняющія другъ друга самоопредѣленія разума, какъ носителя идей—внѣ и независимо отъ всякаго опытнаго содержанія.

Кромѣ формальнаго и метафизическаго направленій логики, признается еще особое направленіе, которое стоитъ какъ-бы въ срединѣ между первыми двумя. Ему усваиваютъ иногда названіе „реальнаго“, желая обозначить этимъ то, что въ построеніи логики это направленіе рассматриваетъ мышленіе и его формы въ связи и зависимости съ самымъ мыслимымъ содержаніемъ, становясь, такимъ образомъ, на почву реальныхъ, дѣйствительныхъ фактовъ, а не одного отвлеченія (какъ формальная логика) или метафизически—апріорнаго построенія (какъ метафизическая логика). Но такъ какъ въ дѣйствительно наблюдаемыхъ фактахъ мышленіе является прежде всего въ роли силы или средства, „коими достигается познаніе вещей, то и „реальное“ направленіе логики называется еще иногда „познавательнo теоретическимъ“. Это то направленіе, котораго преимущественно держатся новѣйшіе нѣмецкіе логики и по мнѣнію которыхъ логика не можетъ и не должна имѣть никакого другого значенія, какъ только теоріи познанія. Сюда от-

¹⁾ Основ. логики и метафизики, стр. 157—162.

носятся Зигвартъ, Шуппе, Лоотце, Вундтъ и многіе другіе. Для ознакомленія съ этимъ направленіемъ мы остановимся на Вундтѣ, философѣ наиболѣе плодovitомъ, самостоятельномъ и вліятельномъ въ философскомъ отношеніи: Вундтъ, можно сказать, имѣетъ цѣлую свою школу, и для многихъ заграничныхъ изданій указаніе на сотрудничество Вундта служитъ лучшей сигнатурой солидности ихъ философскаго направленія ¹⁾. Вундтъ самъ опредѣляетъ свое направленіе логики, какъ срединное между „односторонними“ направленіями: метафизическимъ и формальнымъ. Задача логики, по его мнѣнію, должна состоять въ развитіи основаній и методовъ научнаго познанія ²⁾. Мышленіе не можетъ быть разсматриваемо безразлично къ мыслимому содержанію, ибо „это противорѣчило бы прочно установленному наукой положенію о томъ, что методы познанія должны направляться сообразно съ предметами познанія“, но оно не можетъ быть и отождествляемо съ мыслимыми объектами, ибо „при всякомъ научномъ изслѣдованіи разъ оно не исполнено разными метафизическими допущеніями, предполагается одинаково какъ согласіе (въ концѣ изслѣдованія) мышленія съ познаваемыми объектами, такъ и различіе ихъ (при началѣ изслѣдованія)“. По отношенію къ дѣйствительнымъ объектамъ значеніе мышленія ограничивается только тѣмъ, что мышленіе достигаетъ полнаго и точнаго отображенія предметовъ, но не отождествляется съ ними ³⁾: такова вся цѣль нашего познанія. Стремясь къ этой цѣли, мышленіе выступаетъ преимущественно съ логическимъ характеромъ, что и обнаруживается въ трехъ признакахъ мышленія: его самопроизвольности, очевидности и всеобщей значимости ⁴⁾. Первый признакъ сказывается прежде всего въ томъ эмпирическомъ фактѣ, что мышленіе чувствуется человѣкомъ, какъ внутренняя свободная дѣятельность: можно спорить о значеніи и формѣ этого ощущенія, но само оно—неоспоримый фактъ. Отсюда можно было бы и законы мышленія понимать, какъ законы воли ⁵⁾. Но какъ было бы невѣрно

¹⁾ См. напр. журналъ „Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Philosophie“ (Leipzig).

²⁾ Logik—v. Wilhelm Wundt—томъ I, стр. 5.

³⁾ Тамъ же, стр. 6.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 70.

⁵⁾ Logik, стр. 71.

выводить сферу воли изъ сферы представлений, столь же невѣрно бы выводить и обратно—кругъ умственной жизни изъ воли. Вѣрнѣе понимать отношеніе этихъ двухъ сферъ—какъ непрестанное взаимодействіе, при чемъ, какъ и во всякомъ взаимодействіи, выступаетъ ярче то одна сторона, то другая ¹⁾. Такъ, въ пассивной апперцепціи—когда воля не управляетъ теченіемъ представлений—мы видимъ случай преобладанія умственной стороны надъ волевою; въ активной апперцепціи, наоборотъ, преобладаетъ воля, управляя теченіемъ и смѣной представлений. Но хотя эмпирическое мышленіе чувствуется свободнымъ, тѣмъ не менѣе эта свобода проблематична съ объективной точки зрѣнія, ибо всякій актъ мышленія, какъ бы ни чувствовался свободнымъ,—составляетъ процессъ, связанный со всѣми предыдущими актами и потому отъ нихъ зависимый ²⁾. Второю признакъ логическаго мышленія—очевидность есть не что иное, какъ внутренняя необходимость мыслить такъ, а не иначе. Эта необходимость лежитъ не въ матеріалѣ, надъ которымъ работаетъ мышленіе, и не въ формахъ его содержанія, а исключительно въ результатахъ мыслительныхъ процессовъ ³⁾. Если наприимѣръ, мы мыслимъ, что $A=B$, то для очевидности—безразлично, какъ мы соединимъ эти элементы: $A=B$ или $B=A$ или $A-B=0$, очевидность будетъ одна и касается она мыслимаго результата въ отношеніи къ предметамъ A и B ⁴⁾. Третій признакъ логическаго мышленія—его всеобщая значимость. Съ двухъ сторонъ можно разсматривать всеобщность логическаго мышленія: съ субъективной и объективной. Съ первой—она состоитъ въ томъ, что одни и тѣ же законы имѣютъ значеніе для всѣхъ мыслящихъ существъ: въ этомъ смыслѣ чаще всего и понимается всеобщность логическихъ законовъ мышленія. Но эта всеобщность имѣетъ и другой смыслъ объективный,—который гораздо важнѣе перваго смысла, хотя и весьма рѣдко затрогивается въ логикахъ ⁵⁾. Состоитъ онъ въ томъ, что законы логическаго мышленія приложимы и прилагаются ко всему, что входитъ въ сознаніе, будь то изъ міра внѣшняго или внутренняго. Благодаря этому-то свойству ло-

1) Logik, стр. 71.

3) Тамъ же, стр. 73.

2) Тамъ же, стр. 72.

4) Тамъ же, стр. 74.

5) Тамъ же, стр. 78.

гического мышленія, все мыслимое и создаваемое нами входить въ систематическое построеніе чрезъ понятія и ихъ взаимныя отношенія ¹⁾. Отсюда понятно, полагаетъ Вундтъ, съ какою крайней осторожностью нужно относиться къ объективации такихъ формъ, существъ и отношеній, которыя составляютъ лишь результатъ особенности логического мышленія и вынуждаются логическими отношеніями понятій, а вовсе не объективною дѣйствительностью ²⁾. Вотъ изъ этихъ-то свойствъ логического мышленія, и главнымъ образомъ—изъ очевидности и всеобщей значимости, происходятъ логическіе законы мышленія: „они обнимаютъ собою всѣ тѣ правила, которыми опредѣляется въ нашемъ мышленіи очевидное и всеобщее значущее“ ³⁾. Въ отличіе отъ психологическихъ законовъ, опредѣляющихъ только то, какъ при извѣстныхъ условіяхъ совершается дѣйствительный ходъ мышленія, логическіе законы являются „нормами“, съ которыми мы приступаемъ къ дѣйствительному мышленію съ цѣлью испытать его правильность“ ⁴⁾. Но нельзя думать, чтобы эти „нормы“, которымъ должно удовлетворять логическое мышленіе въ видахъ очевидности и всеобщей значимости, можно было бы выдѣлять въ чистомъ видѣ: логическіе законы мышленія неотдѣлимы отъ психологическихъ, и мышленіе, какъ психологическій фактъ съ опредѣленными условіями содержанія, „всегда является формою, обнимающею и заключающею въ себѣ тѣ мыслительные акты, которымъ мы приписываемъ необходимость“ ⁵⁾. Тѣмъ не менѣе, настаиваетъ Вундтъ, нужно помнить эту связь логическихъ законовъ съ психологическими и избѣгать смѣшенія однихъ съ другими, не сводя ни психологіи къ логикѣ, ни логики къ психологіи ⁶⁾. Итакъ, если логическіе законы суть нормы или образцы логической очевидности и всеобщей значимости, то они не могутъ быть иначе понимаемы и объясняемы, какъ только въ видѣ наиболѣе очевидныхъ аксіомъ мышленія: такой видъ и даетъ имъ Вундтъ, удѣляя имъ въ своей логикѣ особую статью подъ заглавіемъ: „Аксіомы логического мышленія“ ⁷⁾. Такихъ ак-

¹⁾ Logik, стр. 81.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 83.

²⁾ Тамъ же, стр. 81.

⁵⁾ Тамъ же, стр. 83.

³⁾ Тамъ же, стр. 83.

⁶⁾ Тамъ же, стр. 84.

⁷⁾ Тамъ же, стр. 504.

сіомъ Вундтъ выставляетъ четыре: 1) положеніе тождества; 2) положеніе противорѣчія; 3) положеніе исключеннаго третьяго и 4) положеніе основанія. Положеніе тождества, выражающееся формулой $A=A$, въ наиболѣе наглядной формѣ выражаетъ „устойчивость нашего мышленія“, указывая на постоянно существующее сужденію единство понятія субъекта и предиката, хотя бы это единство и касалось лишь одной какой либо стороны въ субъектѣ и предикатѣ. Но не нужно думать, какъ-то ревниво спѣшитъ Вундтъ предупредить читателя, что этотъ, „фундаментальнѣйшій законъ познанія“ имѣетъ столь „абстрактное основаніе“, какъ „абсолютное я“ или „чистое бытіе“ ¹⁾; происхожденіе его — опытное въ томъ смыслѣ, что „предметы мышленія повсюду оказываются пригодными для его приложенія“ ²⁾; самъ же по себѣ, безъ отношенія къ опредѣленному содержанію представленій, этотъ законъ не могъ бы быть и таковымъ закономъ. „Положеніе противорѣчія есть основной законъ отрицательныхъ сужденій (какъ законъ тождества — утвердительныхъ). Онъ можетъ быть выраженъ въ двоякой формѣ: „сужденія „А есть Б и А есть не Б исключаютъ другъ друга“, или „А не есть не А“. Какъ въ той, такъ и въ другой формѣ законъ противорѣчія является „выраженіемъ того общаго закона“, по которому образуются отрицательныя сужденія, но онъ отнюдь не есть правило, по которому мы могли бы образовать правильныя сужденія ³⁾. Положеніе исключеннаго третьяго составляетъ основной законъ раздѣлительныхъ сужденій. Въ формулѣ этого закона „А есть или Б или не Б“ данъ „идеалъ логическаго раздѣленія, поскольку понятія Б и не Б, съ одной стороны, совершенно различны другъ отъ друга, — а съ другой — между ними не существуетъ третьяго“ ⁴⁾. Опять, и этотъ законъ вовсе не представляетъ собою обязательной и единственной формы для раздѣленія; онъ требуетъ лишь двухъ обязательныхъ требованій при всякомъ раздѣленіи: 1) чтобы члены раздѣленія не захватывали объема одинъ у другого и 2) чтобы они совершенно исчерпывали дѣлимое понятіе ⁵⁾. И снова Вундтъ беспокоится о томъ, чтобы

¹⁾ Logik, стр. 505.

³⁾ Тамъ же, стр. 507.

²⁾ Тамъ же, стр. 506.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 509.

⁵⁾ Тамъ же, стр. 509.

читатель не подумалъ о вѣроятномъ происхожденіи законовъ противорѣчія и исключеннаго третьяго. „Эти законы, говоритъ онъ, гораздо въ большей мѣрѣ, чѣмъ законъ тождества, носятъ на себѣ печать логическаго происхожденія“. Законъ тождества наводитъ на мысль равенство представленій или предметовъ опыта, и потому легко подумать о его эмпирическомъ происхожденіи; отрицаніе же непосредственно носить характеръ функціи мысли. Вотъ почему, можетъ быть, законъ противорѣчія и пользовался въ логикѣ нѣкоторою предпочтительностію. Но въ дѣйствительности все различіе между тождествомъ, съ одной стороны, и противорѣчіемъ и исключеннымъ третьимъ, съ другой стороны, только кажущееся. Отрицательныя логическія аксіомы также предполагаютъ реальное содержаніе, безъ котораго онѣ никогда не могли бы вполне осуществиться. „Какъ законъ тождества имѣетъ своимъ наглядно опытнымъ основаніемъ постоянство предметовъ нашего мышленія и тѣ постоянныя отношенія ихъ, которыми они связываются другъ съ другомъ, такъ точно и для различія, и для раздѣленія понятій опытнымъ мотивомъ служатъ разнообразныя различія вещей; а законы противорѣчія и исключеннаго третьяго и представляютъ наиболѣе общія формы для различія и раздѣленія понятій“ ¹⁾. Такое же замѣчаніе о необходимости опыта для приложенія дѣлаетъ Вундтъ и относительно послѣдняго „положенія основанія“, при чемъ значеніе этого четвертаго закона мышленія опредѣляетъ, какъ „основнаго закона зависимости нашихъ мыслительныхъ актовъ одного отъ другого“: зависимость эта имѣетъ мѣсто преимущественно въ умозаключеніяхъ ²⁾.

При всей привлекательности Вундтовой системы логики благодаря широтѣ обосновки и богатству особенно психологическаго матеріала, нельзя не видѣть, что въ ученіи Вундта о законахъ мышленія сказывается какая—то недоконченность и нерѣшительное колебаніе между двумя исходами—признанія полной фиктивности внѣ—опытныхъ, самостоятельныхъ законовъ мысли, съ одной стороны, и столько же полной необхо-

¹⁾ Logik, стр. 510.

²⁾ Тамъ же, стр. 510—517.

димости допустить самостоятельную, независимую отъ опыта, духовную организацію мыслящаго субъекта, съ другой стороны. То Вундтъ призналъ, что логическое мышленіе свободно и въ своемъ ходѣ къ очевидной и общеобязательной значимости управляется такими же законами, какъ и наша воля: отсюда надо было бы ожидать, что законы мышленія будутъ выведены, какъ требованія или рѣшенія мыслящаго, свободного я; то, съ другой стороны, Вундтъ съ настойчивостью оговаривается, что требованіямъ нашей мыслительной способности нельзя придавать объективнаго значенія, и сама эта способность въ своихъ законахъ зависитъ отъ опыта настолько, что безъ него и законы мышленія были бы ничѣмъ, т. е., не могли бы и образоваться, и прилагаться. Эта—то постоянная боязнь отстать отъ опыта дѣлаетъ и то, что послѣ прекрасныхъ по точности и силѣ критики разсужденій Вундта о законахъ мышленія, какъ „аксіомахъ познанія“, остается совершенно нетронутымъ вопросъ: что же такое законы мышленія по своей природѣ и отношенію къ человѣческому самосознанію? Суть ли они общіе результаты вліянія опыта на наше сознаніе, или же—они исконныя свойства духа? Послѣ многихъ страницъ Вундтовой логики невольно ожидаешь на подобныя вопросы отвѣта, близкаго къ непосредственному свидѣтельству самосознанія человѣческаго о внутреннемъ свободномъ самоопредѣленіи, налагающемъ свою печать и на всѣ мыслительные процессы, но тутъ-то по большей части солидный философъ и оговаривается то о зависимости мысли отъ опыта, то о крайней осторожности, съ какою нужно относиться къ свидѣтельству самосознанія.

Къ реальному же направленію причисляютъ обыкновенно и англійскихъ психологовъ—ассоціативистовъ, изъ которыхъ наиболѣе солидною извѣстностью за труды по логикѣ пользуются Джонъ Стюартъ Милль и Бэнъ. Дѣйствительно „система логики“ Милля и „логика“ Бэна вполнѣ, или даже слишкомъ, „реальны“ въ томъ смыслѣ, что разсматриваютъ мышленіе только въ однихъ его конкретныхъ проявленіяхъ: въ тѣхъ положеніяхъ, которыя составляютъ сумму научнаго знанія человѣчества, и въ тѣхъ путяхъ, какими доходятъ до этихъ положеній. Милль

начинаетъ свою логику съ анализа языка, посвящаетъ цѣлую „книгу“ трактатѣ „о названіяхъ и предложеніяхъ“, ставитъ главнымъ логическимъ приемомъ индукцію съ извѣстными четырьмя методами опытнаго изслѣдованія (совпаденія, различія, остатковъ и сопутствующихъ измѣненій) и загромаждаетъ свои два тома обобщеніями о методахъ въ разныхъ опытныхъ наукахъ. Точно также и Бэнъ главную часть своихъ объемистыхъ двухъ томовъ „логики“ посвящаетъ индукціи и остальнымъ приемамъ опытнаго изслѣдованія, а также разсмотрѣнію логическихъ обобщеній въ разныхъ наукахъ. Правда, „логика“ Бэна уже многое приняла въ себя такое, отъ чего отшатнулся бы Милль: такъ Бэнъ говоритъ даже о законахъ мышленія, не бросая и обычныхъ терминовъ „тождества, противорѣчія и исключеннаго третьяго“ ¹⁾. Но въ общемъ направленіи „логики“ Бэна представляетъ собою не болѣе, какъ дополненное и исправленное изданіе „системы“ Милля,—и главное, по отношенію къ нашему вопросу о законахъ мышленія точка зрѣнія ихъ одна. Состоитъ она въ томъ, что какъ вся душевная жизнь управляется законами ассоціаціи идей, такъ и мышленіе не выходитъ изъ сферы дѣйствія тѣхъ же законовъ, и различныя его, повидимому, сложныя и оригинальныя формы представляютъ лишь приложеніе тѣхъ же простѣйшихъ законовъ ассоціаціи: „ясно, говоритъ Милль, что сложные законы мысли и чувства не только могутъ, но и должны происходить отъ этихъ простыхъ законовъ (т. е., вышеобъясненныхъ имъ законовъ ассоціаціи)“ ²⁾. Также точно и Бэнъ говоритъ: „законы мысли означаютъ, кажется, скорѣе всего законы зарожденія и послѣдовательности нашихъ мыслей...; другими словами,—законы ассоціаціи идей“ ³⁾. При такой точкѣ зрѣнія, совершенно излишне и заниматься вопросомъ о законахъ мышленія въ той его постановкѣ, какъ онъ ставится обычно въ формальной логикѣ, или какой бы то ни было другой, признающей въ мыслительныхъ операціяхъ сколько нибудь болѣе, чѣмъ одни

¹⁾ *Logique deductive et inductive*, par. Alex. Bain, trat. de l'angl., Paris. 1875 г. т. I, стр. 20—25.

²⁾ Система логики—Дж. Ст. Милль, пер. Лаврова, Спб. 1866 г. т. II, стр. 425.

³⁾ *Logique*—т. I, стр. 45.

законы смежности, послѣдовательности и сходства идей. Англіійскіе логики такъ и дѣлаютъ. Милль совсѣмъ не ставитъ отдѣльнаго вопроса о законахъ мышленія, а Бэнъ, удѣлившій изъ своихъ большихъ двухъ томовъ вопросу о законахъ мышленія (или, по его терминологіи, о „первыхъ началахъ логики“) всего десять страницъ, оговаривается, что это—только „такъ называемые законы мысли“ ¹⁾, и даетъ имъ такой смыслъ, что они дѣйствительно становятся только „такъ называемыми“ законами мышленія. Законъ, напр., тождества есть, по его мнѣнію, не болѣе, какъ способность человѣческаго ума выражать одну и ту же идею въ разныхъ словесныхъ формахъ ²⁾; давъ такое значеніе закону тождества, самъ Бэнъ признается, что „значеніе это—неважно“ ³⁾. Закону противорѣчія посчастливилось у Бэна немногимъ болѣе тождества, и только потому, что этотъ законъ оказался родственнымъ съ признаннымъ у самаго Бэна „закономъ относительности“, по которому „всякая мысль, всякое утвержденіе противопоставляется противоположному понятію или утвержденію“ ⁴⁾; о законѣ же „исключеннаго третьяго“ Бэнъ безъ дальнѣйшихъ церемоній выражается, что „для этого закона было бы слишкомъ много чести—ставить его въ число основныхъ законовъ мысли“, такъ какъ его приложимость ограничена лишь случаями частичнаго или неполнаго противоположенія предложеній ⁵⁾. Но и то вниманіе, какое удѣлилъ Бэнъ на двухъ маленькихъ листикахъ перечисленнымъ сейчасъ „законамъ мышленія“, умалется еще болѣе чрезъ дальнѣйшія сопоставленія. На ряду съ „законами“ тождества, противорѣчія и исключеннаго третьяго Бэнъ ставитъ „основные принципы дедукціи и индукціи“. Къ этимъ принципамъ онъ относитъ положенія: для дедукціи—то, во первыхъ, что „истинное о цѣломъ классѣ предметовъ истинно и о каждомъ предметѣ, принадлежащемъ къ этому классу“ (*dictum de omni et nullo*), и, во вторыхъ, то, что „вещи, сосуществующія съ одною и тою же вещью, сосуществуютъ и между собою“; для индукціи—законъ единообразія природы и причинности ⁶⁾. Между тѣмъ никто не усомнится, что указанныя

¹⁾ Logique стр. 20, 22.

³⁾ Тамъ же, стр. 24.

⁵⁾ Тамъ же, стр. 24.

²⁾ Тамъ же, стр. 20—21.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 23—24.

⁶⁾ Тамъ же, стр. 25—29.

Бэнѡмъ „первыя начала“ дедукціи и индукціи суть не законы мышленія, а просто обобщенія опыта, разбитаго по разнымъ частнымъ пунктамъ въ частныхъ положеніяхъ или же ежедневно представляющагося каждому мыслящему существу. Единообразіе природы и причинность—это положенія, которыя сами получаются, какъ *заключенія* изъ посылокъ (изъ какихъ—это другой вопросъ): слѣдовательно, добывая ихъ, мышленіе не можетъ уже руководиться ими жс. То же справедливо и о принципахъ дедукціи: правило *dictum de omni et de nullo* и обобщеніе о взаимномъ сосуществованіи вещей, сосуществующихъ порознь съ третьей вещью, суть положенія, добываемыя мышленіемъ при послѣдовательномъ развитіи навыка къ обобщеніямъ: слѣдовательно, они не только не могутъ быть ставлены на ряду съ законами мышленія, но даже вопросъ еще и то, можно ли ихъ считать основаніями всякой дедукціи, когда они сами являются не болѣе, какъ одной изъ дедукцій, хотя и очень высокой степени обобщенія. Такимъ образомъ, поставивъ въ одинъ рядъ „законы мышленія“—именно тождества, противорѣчія и исключеннаго третьяго—и „принципы дедукціи и индукціи“, Бэнъ очень далеко по существу мысли отъ того, чтобы дѣйствительно указывать законы мышленія: онъ не идетъ дальше разбора того, что добываетъ мышленіе при исканіи истины, какія въ этомъ матеріалѣ—наиболѣе общія положенія и какія неизбѣжныя особенности его словеснаго выраженія. Вотъ почему и законы тождества, противорѣчія и исключеннаго третьяго приурочены у Бэна прежде всего къ словесному выраженію мыслей, а вся его логика, подобно Миллевой, загромаждена разборомъ того, что дѣлается въ разныхъ наукахъ. О законахъ мышленія въ этой логикѣ—нѣтъ рѣчи; или вѣрнѣе, мышленію не указывается никакихъ другихъ законовъ, кромѣ одного общаго закона всей душевной жизни—закона ассоціаціи идей.

Такимъ образомъ „реальное“ направленіе у разныхъ представителей его получаетъ еще болѣе разнящіяся другъ отъ друга варіаціи, чѣмъ направленія формальное и метафизическое. Это и понятно: тамъ основной принципъ твердъ и ясенъ. Или нужно разсматривать формальныя условія вѣрности мыслей, зависящія отъ разныхъ способовъ сочетанія элементовъ мысли,

или же признать тожество мышленія и бытія и отыскивать ступени ихъ діалектическаго развитія. Не то—въ „реальномъ“ направленіи: всякій думаетъ, что онъ держится наиболѣе „реальныхъ“ фактовъ и основаній, но всякій по своему вкусу набираетъ въ кругъ „реальнаго“ тѣ или другіе факты и основанія. И различіе можетъ, поэтому, доходить здѣсь до противоположности. Вундтъ такъ далекъ отъ Бэна и Милля, что послѣ чтенія этихъ послѣднихъ, перваго можно назвать идеалистомъ. Не напрасно, поэтому, и для того направленія логики, котораго держится Вундтъ и близкіе къ нему, преимущественно нѣмецкіе психологи и логики, хотятъ предложить особое названіе—„познавательльно-теоретической логики“. И, дѣйствительно, не гоняясь за избыткомъ названіемъ, „реальное направленіе“ логики можно разсматривать въ двухъ различныхъ видахъ: а) направленіе, сливающее логику съ теоріей познанія—въ школѣ Вундта и большинства современныхъ нѣмецкихъ психологовъ и логиковъ; и б) направленіе ассоціативистской школы психологовъ и логиковъ, преимущественно англійскихъ, особенно Милля и Бэна, низводящее логику, съ одной стороны, до грамматики, съ другой—до общаго конспекта опытныхъ наукъ, и объясняющее какъ операціи мышленія, такъ и ходъ всей душевной жизни одними законами ассоціаціи.

Обозрѣніе историческаго развитія и современнаго положенія вопроса о законахъ мышленія приводитъ насъ къ слѣдующимъ выводамъ.

1. Вопросъ о законахъ мышленія—произведеніе новѣйшей философіи,—по крайней мѣрѣ, въ томъ смыслѣ, что только новой философіей (главнымъ образомъ, со времени Канта) вопросъ этотъ началъ ставиться, какъ отдѣльный, самостоятельный вопросъ, получая, чѣмъ дальше, тѣмъ больше, психологическаго и метафизическаго интереса.

2. Въ опытахъ постановки и рѣшенія вопроса о законахъ мышленія выдѣляются четыре главныхъ направленія:

а) Направленіе такъ называемой формальной логики. Оно считаетъ законы мышленія критеріями или нормами формальной истины нашего познанія, состоящей въ „согласіи познанія

съ самимъ собою“ (Кантъ), т. е., въ отсутствіи противорѣчій, въ связи основанія и слѣдствій и въ полномъ или частичномъ тождествѣ понятій въ сужденіи (Дробишъ).

б) Направленіе метафизической логики. Признавая полную адекватность разума бытію, это направленіе помогаетъ видѣть законы мышленія въ тѣхъ моментахъ, чрезъ которые проходитъ разумъ на пути къ полному самосознанію отъ первоначально данной непосредственности, и которые въ то же время составляютъ и основные моменты всякаго бытія (Гегель).

в) Направленіе такъ называемой познавательной—теоретической логики. Оно разсматриваетъ законы мышленія, какъ необходимыя для достиженія одного изъ главнѣйшихъ свойствъ нашего познанія—логической очевидности и всеобщей значимости (Вундтъ).

г) Направленіе логики психологовъ—ассоціативистовъ. Въ работѣ мышленія, равно какъ и въ ходѣ всей душевной жизни это направленіе видитъ одинъ основной и главный законъ—ассоціаціи идей по смежности, послѣдовательности и сходству (Милль, Бэнъ).

С. Кулюкинъ.

(Продолженіе будетъ).

ИЗБРАННЫЕ ТРАКТАТЫ ПЛОТИНА.

(Переводъ съ греческаго языка подъ редакціей профессора
Г. В. Малеванскаго).

ЭННЕАДА V-я *).

К Н И Г А I-я.

О трехъ первыхъ началахъ, или субстанціяхъ. (Περὶ τῶν τριῶν ἀρχῶν ὑποστάσεων).

Эгоистическое стремленіе душъ къ утвержденію независимаго существованія, какъ причиняетъ ихъ забвенію о Богѣ. Отрѣшенное отъ всего чувственнаго самопознаніе, какъ первый ступень къ богопознанію. Самопознаніе удостовѣряетъ прежде всего въ существованіи единой универсальной души, отъ которой происходитъ всякая индивидуальная душа и всяческая жизнь. Душа эта въ свою очередь, насколько она осуществляетъ цѣлую систему идей, указываетъ на существованіе высшаго надъ нею начала—божественнаго, вѣчнаго, неизмѣннаго творческаго Ума,—какъ цѣлостнаго архитипа всего существующаго. Поелику же Умъ представляетъ въ себѣ двойство мышленія и бытія, то онъ предполагаетъ такое еще высшее начало абсолютно—Единое, которое стоя выше бытія и мышленія, служитъ верховною причиною обоихъ. Такимъ образомъ Единный производитъ Умъ, а Умъ производитъ душу. Эта теорія единаго начала, какъ основы двухъ другихъ началъ, не чужда была Пармениду, Анаксатору, Гераклиту. Эмпедоклу, въ особенности Платону, отчасти и Аристотелю. Эти три начала не чужды и намъ, напротивъ всѣ въ совокупности входятъ въ нашу природу и составляютъ нашего внутренняго человека, при чемъ послѣднему изъ трехъ сверхчувственныхъ первопринциповъ соотвѣтствуетъ наша живая душа, среднему—нашъ рассудокъ, а первому, самому высшему—нашъ созерцательный разумъ. То, что мы часто не сознаемъ этихъ началъ, не значить еще, что они намъ не присущи и въ насъ не дѣятельны.

1. Отчего и какъ это происходитъ, что души забываютъ Бога—своего отца? Отчего это происходитъ, что онѣ имѣя божественную природу, будучи созданіемъ и достояніемъ Божі-

*) Сочиненія Плотина если не всегда цѣлкомъ—in copiore, то по частямъ давно переведены на всѣ европейскіе языки. Поэтому, едва ли требуются особые доводы въ оправданіе попытки перевода на русскій языкъ важнѣйшихъ въ философскомъ и богословскомъ отношеніи трактатовъ Плотина. Этотъ философъ, по

нѣтъ, теряютъ знаніе и о Богѣ, и о самихъ себѣ? Причина этого постигшаго ихъ зла лежитъ въ нихъ же самихъ—въ ихъ дерзостномъ осуществившемся желаніи рожденія, въ ихъ изначальнашему мнѣнію, и системою своихъ доктринъ, основанныхъ сколько на научныхъ столько же и на религиозныхъ началахъ, сколько на знаніи, столько же и на вѣрѣ, и всюю своею личностію принадлежать не меньше исторіи религіи и теологіи, чѣмъ исторіи философіи. Особый интересъ представляетъ то обстоятельство, что онъ даже въ своей теоретической философіи, и уже тѣмъ болѣе въ практической подходитъ въ нимъ случаяхъ такъ близко къ соответственнымъ доктринамъ христіанскаго вѣроученія и правоученія, что возбуждаетъ въ христіанскомъ богословѣ невольное сочувствіе и выѣстъ позднее сожалѣніе, что такому высокому спекулятивному пылливому уму, такому любвеобильному и глубоко-вѣрующему сердцу не пришлось ознакомиться поближе съ христіанствомъ, принять его и послужить ему по мѣрѣ силъ. Высота спекулятивнаго и чистота нравственнаго созерцанія далась Плотину не легко: это былъ человѣкъ не отъ міра сего,—чистый аскетъ, относившійся ко всему внѣшнему, земному съ полнымъ равнодушіемъ и пренебреженіемъ, какъ птица небесная, не заботившійся ни о чѣмъ, даже о своемъ здоровьѣ, и при этомъ для всѣхъ доступный, со всѣми ласковый, кроткій готовый со всякимъ подѣлиться всѣмъ, особенно же своими задушевными убѣжденіями и вѣрованіями. Вотъ почему даже Св. Отцы и Учители Церкви (Евсевій Бес., бл. Феодоритъ, бл. Августинъ и др.) благосклонно относились къ имени Плотина и, считая его вторымъ Платономъ, изучали его сочиненія и цитировали изъ нихъ мѣста, иногда соглашались съ выраженными въ нихъ мнѣніями, но болѣею частью слегка пхъ критикуи и показывая, въ чѣмъ состоитъ ихъ различіе отъ соответственныхъ доктринъ христіанскаго богословія. Полагаемъ, что и современнымъ богословамъ не безынтересно познакомиться въ особенности съ тѣми трактатами Плотина, которые и Св. Отцами были читаемы попреимуществу. А между тѣмъ въ греч. подлинникѣ читаются они съ большимъ трудомъ по той причинѣ, что самъ Плотинъ, ко всему внѣшнему относившійся съ равнодушіемъ, не приложилъ большого старанія и къ литературной обработкѣ своихъ произведеній, а ученіи слишкомъ поспѣшили издать его сочиненія, не позаботившись не только о исправкѣ текста, но даже о правильномъ, систематическомъ распорядкѣ трактатовъ.—Послѣ Плотина осталось 54 тетради, или свертка, которые не всегда представляли собою самостоятельные, отдѣльные законченные трактаты. Иногда это были лишь коротенькіе, начатые, но неоконченные наброски мыслей по тому или другому вопросу, развитыхъ въ другомъ цѣломъ трактатѣ, а иногда это были отдѣлы, или части одного большого трактата. Но Порфирій, ученикъ Плотина, принявъ ихъ за отдѣльные трактаты, и въ такомъ видѣ издалъ ихъ въ хронологическомъ порядкѣ, раздѣливъ на 6 частей. Такъ какъ въ каждой изъ этихъ 6 частей оказалось по 9 трактатовъ, то уже самъ Порфирій назвалъ ихъ *Энеадами* (ἐνεάα—девять). Этотъ титулъ сохранился за ними и во всѣхъ позднѣйшихъ изданіяхъ.—Мы пока не задаемся мыслию дать сплошной переводъ всѣхъ сочиненій Плотина. Для такого перевода однимъ лицомъ потребовался бы не одинъ годъ труда самаго усидчиваго. Предположимъ пока перевести лишь трактаты наиболѣе важные въ философскомъ и богословскомъ отношеніи, мы начинаемъ переводъ съ трактатовъ V-й Энеады, которые въ разсматриваемомъ отношеніи несомнѣнно занимаютъ первое мѣсто.

номъ стремленіи къ инобытію, или обособленію, въ ихъ замѣслѣ ни отъ кого не зависѣтъ, а быть и жить по своей волѣ отъ себя и для себя. Какъ только онѣ вкусили сладости такого самостоятельнаго бытія, тотъ-часъ дали полную волю всѣмъ своимъ прихотливымъ желаніямъ, и ставъ такимъ образомъ сразу на путь противоположный своему перво-началу, постепенно отдалились отъ Бога до степени полного забвенія о томъ, что онѣ суть Его созданіе и его достояніе. Какъ дѣти, тотъ-часъ послѣ рожденія отдѣленные отъ родителей, вскормленные и выросшіе на чужбинѣ, не узнаютъ потомъ ихъ, и себя не признаютъ ихъ дѣтьми, такъ и души, живя долгое время безъ созерцанія Бога и безъ сознанія своихъ къ Нему отношеній, теряютъ наконецъ фактически свое прирожденное достоинство, вслѣдствіе забвенія о своемъ происхожденіи,—пристращаются къ разнымъ предметамъ, считая ихъ болѣе цѣнными, чѣмъ самихъ себя, прельщаемыя внѣшними вещами, отдають имъ уваженіе, любовь и всѣ лучшія чувства, и вмѣстѣ съ этимъ, понятно, все болѣе и болѣе порываютъ связь со всѣмъ высшимъ, божественнымъ, отъ котораго наконецъ удаляются и отвращаются съ пренебреженіемъ. Такимъ образомъ души доходятъ до забвенія Бога по той причинѣ, что все прочее чувственное чтутъ и любятъ больше, чѣмъ самихъ себя, ибо коль скоро душа что либо таковое ставитъ предметомъ своего восхищенія и исканія, то тѣмъ самымъ она признаетъ это за высшее и лучшее, а себя за низшее и худшее, а когда она свывается такимъ путемъ съ мыслию, что сама она хуже всего подверженнаго происхожденію и уничтоженію, что она и по достоинству и по праву на существованіе несравненно ниже всего того тѣннаго, которое она чтитъ и любитъ, тогда понятно, она не въ состояніи уже бываетъ уразумѣть природу и силу Божества. Поэтому, кто пожелалъ бы помочь людямъ, находящимся въ такомъ состояніи, т. е., направить ихъ мысли въ противную сторону и довести ихъ до высочайшаго, единого, перваго начала (μεῦρε τοῦ ἀχρότατου, καὶ ἑνός καὶ Πρώτου), тотъ долженъ во 1-хъ показать имъ всю ничтожность тѣхъ вещей, которыя они такъ высоко цѣнятъ (о чемъ нами много было говорено въ другомъ мѣстѣ), и во 2-хъ напомнить имъ

о происхожденіи и высокомъ достоинствѣ души. Второй пунктъ долженъ предшествовать первому, такъ какъ бывъ разъясненъ, онъ прольетъ свѣтъ и на первый. Поэтому, и мы съ него начнемъ наше изслѣдованіе, такъ какъ отъ него прежде всего зависить достиженіе того самаго высшаго искомаго, ибо желаетъ достигнуть его не иной кто, какъ душа, которая, понятно, для этого прежде всего должна познать, что такое сама она есть, обладаетъ ли она способностію познавать и созерцать высочайшее и наконецъ прилично ли и умѣстно ей предаваться такому изслѣдованію? Если божественное чуждо ей, тогда какой смыслъ могутъ имѣть всѣ ея усилія. Но если оно сродно ей, тогда конечно она и можетъ, и обязана постигнуть и познать его.

2. Вотъ что прежде всего да будетъ извѣстно всякой душѣ: душа универсальная или міровая произвела всѣ живыя существа, вдохнувъ въ нихъ жизнь,--и тѣхъ животныхъ, которыхъ питаетъ земля, и тѣхъ, которыя живутъ въ морѣ и въ воздухѣ, она же произвела божественныя звѣзды и солнце, да и всю красоту формъ необъятнаго неба, она же установила и поддерживаетъ во всемъ закономѣрный порядокъ; но сама она со всѣмъ иной несравненно высшей природы, чѣмъ все то, что она производитъ, благоустрояетъ, чему сообщаетъ движеніе и жизнь, ибо, между тѣмъ какъ все это то нарождается, то умираетъ, смотря по тому, даетъ ли она жизнь, или отнимаетъ, сама она существуетъ вѣчно, не умаляясь въ своей жизни. Какимъ образомъ эта великая міровая душа сообщаетъ жизнь всей вселенной и каждому существу въ отдѣльности, это можетъ уразумѣть наша душа не иначе, какъ ставъ предварительно достойною такого созерцанія, именно отрѣшившись напередъ отъ всякаго обольщенія тѣми вещами, которыми другія души еще прельщаются и затѣмъ сосредоточившись внутренно въ самой себѣ съ такой энергіей и полнотой, чтобы въ ея сознаніе не вторглось и ея не тревожило не только тѣло со всѣми происходящими въ немъ движеніями, но ничто окружающее, чтобы для нея все замолкло—и земля, и море, и воздухъ и само величественное небо. Въ такомъ состояніи душа пусть

себѣ представить, что вовсе это мертвенно неподвижное нѣчто вдругъ отвнѣ какъ бы вливаемая душа, которая повсюду распространяется, повсюду эту безжизненную массу насквозь проникаетъ и освѣщаетъ, подобно тому какъ лучи солнца, падая на темное облако, дѣлаютъ его просвѣчивающимся, златовиднымъ. Итакъ душа, низойдя въ эту громадную инертную массу, сообщила ему движеніе и жизнь безсмертную или неизсякаемую и превратила ее въ міръ, который, будучи вѣчно движимъ ея разумною силою, сталъ живымъ вседовлѣющимъ существомъ. Какъ бы поселившись въ мірѣ, т. е., проникши его своими животворными силами, душа сообщила ему смыслъ, цѣнность и красоту, между тѣмъ какъ безъ души все это было и есть не болѣе какъ мертвый трупъ, земля да вода, или нѣчто даже того худшее—темная бездна вещества и какое-то небытіе—нѣчто такое, чего даже Боги ужасаются, по выраженію поэта ¹⁾. Въ еще болѣе яркомъ поразительномъ свѣтѣ открывается природа и сила души въ тѣхъ способахъ и путяхъ, какими она объемлетъ и уряжаетъ весь міръ по своимъ хотѣніямъ ²⁾. Она распростерта по всей этой неизмѣримой громадѣ и одушевляетъ всѣ ея части какъ великія, такъ и малыя, и между тѣмъ какъ части эти однѣ находятся тамъ, другія здѣсь, однѣ напротивъ другъ друга, другія вмѣстѣ или отдѣльно разбросаны, она отъ этого не раздѣляется и не раздробляется на части, для того чтобъ оживлять каждую вещь въ отдѣльности, но все оживляетъ, оставаясь цѣлостною, недѣлимою, присутствуя на всякомъ мѣстѣ вся нераздѣльно, и такимъ образомъ всегда остается подобною родившему ее отцу (т. е., Уму) и по единству, и по всеобъемлющей универсальности. Вслѣдствіе этого, какъ ни громадна вселенная и сколь ни велико въ ней повсюду разнообразіе, но она содержится въ единствѣ ея всеобъемлющею силою, и міръ весь этотъ благодаря ей, есть Божество, какъ равно солнце и всѣ звѣзды суть божества, насколько одушевляются ею, да наконецъ и мы люди по той же причинѣ представляемъ собою нѣчто божественное, безъ нея же все это были бы развѣ одни трупы, худ-

¹⁾ Πίας XX, 64. 65. Τά τε στυγέουσι θεοί περ.

²⁾ Это Платоновское выраженіе. Leg. p. 896. Ζητεῖ δὲ ψυχὴ πάντα τὰ κατ' οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θάλατταν ταῖς αὐτῆς κινήσεσιν, αἷς ὀνόματα ἐστί—βούλεσθαι, σκοπεῖσθαι, ἐπιμελεῖσθαι, βουλεύεσθαι.

шіе всякаго навоза ¹⁾. А если такъ,—если душѣ сами божества небесныя обязаны своею божественною природою и жизнію, то понятно, что сама она есть старѣйшее, изъ божествъ. Но и наша душа однородна съ нею. Въ самомъ дѣлѣ, если ты по удаленіи изъ души своей всѣхъ прикрывающихъ ее чуждыхъ наростовъ, станешь разсматривать ее чистую отъ всего, то увидишь, какое высокое достоинство имѣетъ истинное существо ея и насколько она превосходитъ имъ все тѣлесное. Вѣдь безъ души все тѣлесное есть лишь одна земля; но пусть будетъ это и не земля, а огонь, все равно какой смыслъ, какую цѣну могла бы имѣть сама по себѣ его жгучая сила? Ничего не выйдетъ и тогда, если присоединить къ этимъ двумъ еще двѣ стихіи—воду и воздухъ. А если такъ, если все цѣнно и возжелѣнно лишь потому, что одушевлено жизнію, то какъ можешь ты, забывая о душѣ, которая въ тебѣ есть, прельщаться тѣмъ инымъ, что внѣ тебя? Разъ ты во всемъ прочемъ чтинишь главнымъ образомъ душу, такъ чтини же ее прежде всего въ самомъ себѣ.

3. Убѣдившись такимъ образомъ въ высокомъ достоинствѣ, въ божественной природѣ души, ты затѣмъ можешь вѣровать, что чрезъ нее и ею достигнешь и познаешь Бога. Нечего тебѣ искать Его слишкомъ далеко, немного отдѣляетъ тебя отъ Него. Чтобъ возвыситься до Него, отдайся руководительству самой высшей, самой божественной части души—той силы, отъ которой сама душа происходитъ и которою соприкасается съ міромъ сверхчувственнымъ, мысленнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, какъ ни высоко признанное нами выше достоинство души, она есть не болѣе, какъ образъ ума: подобно тому какъ слово выговариваемое вслухъ есть образъ внутреннего слова души, такъ сама душа есть выговоренное слово Ума или его осуществленная вовнѣ энергія; она есть жизнь истекшая изъ него и образовавшая собою новую послѣ него субстанцію. подобно тому какъ огонь обладаетъ кромѣ той латентной теплоты, которая всегда ему присуща, еще и тою, которая изъ него излучается вовнѣ. Однако, не слѣдуетъ представлять себѣ дѣло

¹⁾ Это выраженіе Плутархъ усволяетъ Гераклиту—*váxoc γάρ κοπρίων ἐκβαλντότεροι καὶ Ἡράκλειτον*.

такъ, что душа, истекши изъ Ума, стала совѣтъ внѣ его, — нѣтъ, отчасти она все таки пребываетъ въ немъ, хотя и составляетъ иную, отличную отъ него субстанцію. Такъ какъ она происходитъ отъ Ума, то и сама она разумна и разумность свою проявляетъ въ дискурсивномъ мышленіи. Отъ Ума же, какъ отъ своего родителя и воспитателя она получаетъ и всякое совершенство, хотя въ сравненіи съ нимъ она, конечно, менѣе совершенна. Итакъ, душа есть субстанція, которая происходитъ отъ Ума. И потому насколько она отдается созерцанію его, настолько сама обладаетъ разумомъ актуально, ибо въ то время какъ она отдается такому созерцанію, она имѣетъ внутри самой себя, какъ свое достояніе, все то, что мыслить и собственно дѣятельностію производить. Строго говоря, собственно только эти чисто внутренніе интеллектуальные акты и свойственны разумной душѣ, между тѣмъ какъ процессы низшаго порядка, каковы напр. страсти, имѣютъ иной источникъ, иное начало. Такимъ образомъ, умъ сообщаетъ душѣ высшую степень божественности сколько тѣмъ, что производитъ ее, столько же и тѣмъ, что всегда присущъ ей, потому что между ними, вѣдь вовсе нѣтъ никакого раздѣленія, а только различіе сущностей. А различіе же между ними и вмѣстѣ взаимоотношеніе, почти такое же, какъ между формою и матеріею. Роль формы тутъ, конечно, принадлежитъ Уму, но за тожъ и матерію онъ имѣетъ тутъ прекрасную, такъ какъ она интеллектуальна (νοεῖδής) и проста. Однако, какъ же это долженъ быть великъ самъ-то Умъ, если онъ больше и выше даже души!

Профес. Г. В. Малеванскій.

(Продолженіе будетъ).

ЗАКОНЫ МЫШЛЕНИЯ СЪ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРѢНІЯ.

(Продолженіе *).

Г Л А В А II.

Критика главнѣйшихъ направленій логики въ ученіи о законахъ мышленія.

Изъ четырехъ указанныхъ нами направленій логики въ ученіи о законахъ мышленія, самое старое по времени и самое обычное и, такъ сказать, традиціонное—формальное направленіе. Обычно указываемые этимъ направленіемъ четыре закона мышленія—тождества, противорѣчія, исключеннаго третьяго и достаточнаго основанія,—составляютъ какъ бы общепризнавную рамку для приложенія ученія о законахъ мышленія. Разно понимаютъ эти четыре закона мышленія, но въ большинствѣ случаевъ всѣ одинаково ихъ указываютъ ¹⁾. Повидимому, есть основаніе и для признанія этого направленія внутренне самостоятельнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, въ мышленіи мы оперируемъ не надъ чѣмъ инымъ, какъ надъ понятіями или идеями (въ обширномъ смыслѣ слова), но такъ какъ мышленіе всегда стремится привести въ порядокъ и въ систему всѣ добытыя понятія, то отсюда вполне вѣроятнымъ становится предположеніе, что должны же быть какія-либо начала при упорядоченіи и укладываніи въ систему всего мыслимаго матеріала, и эти начала должны лежать въ формѣ самыхъ сочетаній этого матеріала: одно съ однимъ связывается, съ другимъ—нѣтъ;

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 8.

¹⁾ О нѣкоторыхъ оригинальностяхъ въ этомъ отношеніи, а также новшествахъ (5-й законъ по проф. Дильтею) будетъ упомянуто ниже.

для однихъ сочетаній есть одна форма, для другихъ—другая и т. д. Эти-то начала формальной правильности сочетанія элементовъ мышленія и суть законы мышленія. Кому не очевидно, напр., что нельзя связывать противорѣчивыхъ понятій, каковы, напр., четырехъ-угольный кругъ, бѣлая чернота, „эта мысль—вѣрна“ и „эта мысль невѣрна“, и т. п. И чѣмъ, какъ не присутствіемъ противорѣчій, т. е., соединеніемъ несоединимаго мы обличаемъ несостоятельность мышленія? И не лежитъ ли необходимости, а поэтому и правильности, отыскивать чисто формальные законы логическаго мышленія въ томъ обстоятельстве, что съ понятіемъ логически—возможнаго связано понятіе о необходимо мыслимомъ, независимомъ ни отъ нашей воли, ни отъ вѣшнаго міра? Не то, въ самомъ дѣлѣ назовутъ правильно мыслимымъ, что я такъ или иначе хочу мыслить, или что такъ или иначе вынуждаютъ меня мыслить вѣшнія данныя, но только то, что необходимо мыслится въ извѣстной формѣ само по себѣ, независимо ни отъ воли мыслящаго субъекта, ни отъ вѣшнихъ данныхъ... И тѣмъ не менѣе формалистическая точка зрѣнія на законы мышленія—одна изъ слабѣйшихъ, исключая развѣ точку зрѣнія психологовъ—ассоціативистовъ. Прежде всего, какъ это ни странно, она не можетъ дать того, что обѣщаетъ, т. е., послѣдовательное ея проведеніе неизбежно приводитъ или къ другой точкѣ зрѣнія (метафизической), или же къ отрицанію того, что она хочетъ утверждать, т. е., къ отрицанію въ мышленіи всякихъ самостоятельныхъ законовъ съ приравненіемъ этихъ послѣднихъ къ законамъ объективнаго бытія. Въ самомъ дѣлѣ, если „законы мышленія“ суть не болѣе, какъ опредѣленные формы сочетанія понятій, то неизбеженъ дальнѣйшій вопросъ: отчего же зависить самая опредѣленность этихъ формъ? Если, скажутъ, она зависить отъ природы мышленія, которое необходимо работаетъ по этимъ формамъ, то какимъ же образомъ мышленіе часто приходитъ къ результатамъ вопреки этимъ формамъ. Если есть невѣрное мышленіе, которое тѣмъ не менѣе остается все же мышленіемъ, то, значить, значеніе формальныхъ законовъ не въ томъ, что они выражаютъ природу дѣятельности мышленія. Если же, скажутъ, опредѣленность формъ сочетанія понятій

по тождеству, противорѣчію и остальнымъ „законамъ“ основывается не на свойствахъ дѣятельности мышленія, а на содержаніи самихъ понятій, тогда формальные законы уже прямо становятся законами не мышленія, а объективныхъ мыслимыхъ вещей, ибо содержаніе представленій, или что то же, матеріальная сторона мышленія опредѣляется вѣшними предметами и ихъ различіями. Но въ такомъ случаѣ формалистическая точка зрѣнія теряетъ свой смыслъ и переходитъ въ метафизическую точку зрѣнія. Что дѣйствительно послѣдовательное проведеніе формализма въ ученіи о законахъ мышленія неосуществимо безъ внутреннихъ противорѣчій или же незамѣтнаго перехода въ другую точку зрѣнія, это видно и изъ исторіи логики. Джевонсъ, объявляющій себя формалистомъ ¹⁾, излагаетъ ученіе о законахъ мышленія такъ, что, какъ мы говорили выше, невольно является мысль о сближеніи его по этому пункту съ Гегелемъ. Законы мышленія, по Джевонсу, суть въ тоже время и законы бытія. И что дѣйствительно въ данномъ случаѣ такое уклоненіе въ сторону объективнаго значенія законовъ мышленія вполне логично, доказывается еще и другимъ примѣромъ, взятымъ, правда, не у логика-формалиста, но за то тѣмъ болѣе показывающимъ, что объективация законовъ мышленія составляетъ неизбѣжный логическій выводъ изъ указанной нами второй альтернативы о природѣ формальныхъ законовъ мышленія. Если, въ самомъ дѣлѣ, признать, что извѣстныя сочетанія представленій или вообще идей являются для насъ принудительными по содержанію самихъ этихъ идей, а это содержаніе въ свою очередь опредѣляется данными опыта, то, очевидно, всѣ „законы мышленія“ разрѣшаются въ законы самой дѣйствительности, и вся логика становится не болѣе, какъ одною изъ опытныхъ наукъ, трактующей о наиболѣе общихъ и постоянныхъ отношеніяхъ предметовъ опыта: такъ именно и представляетъ смыслъ логики Гербертъ Спенсеръ: **ЛОГИКА**, говоритъ онъ, есть наука, относящаяся къ объективному существованію;... логика не можетъ быть наукой о субъективномъ существованіи, т. е., не можетъ быть изложеніемъ

¹⁾ Основы науки, Ст. Джевонса, пер. Антоновича, СПб. 1881 г. Предисловіе т. XIII.

законовъ мысли“¹⁾, и этотъ свой взглядъ англійскій ученый выводитъ изъ тѣхъ соображеній, что въ нашихъ сужденіяхъ мы „несомнѣнно созерцаемъ необходимыя объективныя отношенія“²⁾. Другой примѣръ еще болѣе рельефенъ. Дильтей, профессоръ Берлинскаго университета, въ точкѣ зрѣнія на законы мышленія близокъ къ обычному формализму; по крайней мѣрѣ, „законы“ противорѣчія, исключеннаго третьяго, достаточнаго основанія излагаются имъ съ обычной формалистической точки зрѣнія, и только въ законѣ тождества онъ непослѣдователенъ, признавая психологическое тождество субъекта вмѣсто формальнаго тождества понятій³⁾. И вотъ, какъ бы чувствуя, что одни формальные законы мышленія не могутъ объяснить всей дѣятельности мышленія и въ концѣ концовъ приведутъ къ отождествленію ихъ съ законами объективнаго міра, Берлинскій профессоръ вынужденъ поставить, кромѣ обычныхъ четырехъ формальныхъ законовъ мышленія еще пятый—законъ матеріальной истинности мышленія. Законъ этотъ состоитъ въ требованіи, чтобы каждая операція мышленія, претендующая на истинность, опиралась въ основныхъ, исходныхъ своихъ пунктахъ на элементы опыта, т. е., на элементы, такъ сказать, объективные, не зависящіе отъ формы соединенія нашихъ понятій: эти-то опытные основы мышленія и сообщаютъ, по мысли профессора Дильтея, всему нашему познанію характеръ объективной истинности⁴⁾. По нашему мнѣнію, почтенный профессоръ садится между стульями, ставя свой „пятый“ законъ. Если объективная истинность познанія опредѣляется не мышленіемъ нашимъ, а независимымъ отъ насъ объективнымъ опытомъ, то и „пятый“ законъ профессора Дильтея есть уже законъ не мышленія, а только взаимнаго отношенія между мыслящимъ духомъ и внѣшнимъ объективнымъ міромъ: мыслимъ мы, выходитъ, все по прежнимъ четыремъ формальнымъ законамъ, а только когда мы съ результатами уже мышленія

1) Основанія Психологіи Герберта Спенсера, пер. со II англ. изд., Сбл. 1876 г. т. III, стр. 97.

2) Тамъ же, стр. 93.

3) Современное состояніе философіи въ Германіи и Франціи—А. И. Введенскаго, Сергіевъ Посадъ, 1894 г., стр. 134—139.

4) Тамъ же, стр. 135—136.

обращаемся къ внѣшнему міру, то можемъ разсчитывать на соотвѣтствіе этихъ результатовъ съ законами и фактами внѣшняго міра въ такомъ лишь случаѣ, когда свои мыслительныя операціи мы начинали съ элементовъ опыта, равно какъ и во время этихъ операцій не бросали тѣхъ же элементовъ опыта. Таковъ смыслъ „закона матеріальной истинности мышленія“. Но и самъ профессоръ Дильтей, ставя этотъ законъ, говоритъ, что мышленіе можетъ пойти и вопреки его „пятому“ закону: что же тогда, развѣ тогда оно не будетъ все тѣмъ же мышленіемъ? Очевидно, „пятый“ законъ профессора Дильтея не есть законъ собственно мышленія. И понадобился онъ ему, ясно, только затѣмъ, чтобы избѣжать безысходнаго положенія чисто формалистической точки зрѣнія: формальные законы не объясняютъ въ мышленіи самаго главнаго—отношенія къ объективной истинности. Такимъ образомъ, профессоръ Дильтей, съ одной стороны, не хочетъ покинуть обычнаго формализма въ ученіи о законахъ мышленія, а, съ другой стороны, чувствуя главную слабость этого направленія, хочетъ избѣжать ея чрезъ привнесеніе новой точки зрѣнія „пятымъ“ закономъ мышленія. Два стремленія трудно совмѣстимы, ибо чистый формализмъ, по своей идеѣ, не нуждается въ опытѣ, а привязанность къ опыту должна логически привести къ вышеуказанному выводу Спенсера, т. е., къ отрицанію всякихъ особыхъ, а потому и формальныхъ законовъ мышленія. Но еще болѣе слабъ формализмъ въ трактованіи отдѣльныхъ законовъ мышленія. Здѣсь прежде всего бросается въ глаза законъ достаточнаго основанія, который наиболѣе ставитъ въ затруднительное положеніе логиковъ-формалистовъ. Если формальные законы мышленія состоятъ лишь въ извѣстныхъ формахъ сочетанія поватій, то какой смыслъ можетъ имѣть законъ достаточнаго основанія? Понятно сочетаніе тождественныхъ понятій, разъединеніе противорѣчивыхъ, избѣганіе срединъ между положеніемъ и отрицаніемъ: но какое же отношеніе между понятіями можетъ выразить законъ достаточнаго основанія? Никакого, если только формалистическая точка зрѣнія будетъ удерживаема до конца и не будетъ сдѣлано опять выхода къ объективному міру и закону причинныхъ отношеній

между явленіями этого міра. Съ понятіемъ основанія неизбѣжно связывается понятіе исканія или требованія: или въ идеѣ А мы ищемъ основанія Х, или имѣя какую-либо идею Х, мы изъ нея выходимъ къ новымъ идеямъ А, В, С и т. д.; въ законѣ достаточнаго основанія дано отношеніе не между двумя существующими уже въ умѣ идеями, а возможность при-
 внесенія новыхъ идей послѣ приобрѣтенія однихъ; такимъ образомъ, законъ достаточнаго основанія не есть выразитель отношенія между понятіями, а напротивъ, само это отношеніе уже создается между ними послѣ того, какъ къ одному изъ нихъ было искомо и отыскано другое въ качествѣ основанія,— т. е., законъ основанія есть законъ не статики мышленія, какимъ должна выставлять его чисто формалистическая точка зрѣнія, а—динамики, что совершенно не вяжется уже съ этой точкой зрѣнія. Такое значеніе закона основанія чувствуютъ и сами логики-формалисты. Вотъ почему и можно находить даже и у лучшихъ изъ нихъ такую постановку дѣла съ закономъ достаточнаго основанія, которая совершенно не вяжется съ формалистической точкой зрѣнія. Дробишъ, какъ мы уже видѣли, представляетъ въ этомъ случаѣ самый интересный примѣръ. Вопреки строго выдержанной въ другихъ мѣстахъ формалистической точкѣ зрѣнія, онъ объявляетъ законъ достаточнаго основанія „требованіемъ“ обосновки для каждаго сужденія, претендующаго на логическую всеобщую значимость ¹⁾. Откуда же это „требованіе“, когда понятія не требуютъ одно другого, а лишь находятся въ такихъ, а не иныхъ отношеніяхъ? И какой смыслъ этого „требованія“ (Forderung), зачѣмъ оно, если всѣ законы мышленія сводятся къ отношенію между понятіями, а эти отношенія вполнѣ исчерпываются соединеніемъ тождественнаго и разъединеніемъ противорѣчиваго. На эти вопросы Дробишъ не даетъ никакого отвѣта, ибо дать его можно только съ точки зрѣнія далеко не формалистической. Вотъ почему и законъ достаточнаго основанія смотритъ у Дробиша какимъ-то лишнимъ, не связаннымъ ничѣмъ и никакъ съ остальными законами мышленія. Такимъ, впрочемъ, онъ

¹⁾ Neue Darstellung d. Logik, Drobisch, 5 изд. Hamburg und Leipzig, 1887 г., стр. 64.

является и не у одного Дробиша, а и у большинства формалистовъ. Правда, въ этомъ отношеніи какъ будто исключается Кантъ: у него законъ достаточнаго основанія сохраняетъ какъ будто свое статическое значеніе въ мышленіи, такъ какъ Кантъ опредѣляетъ его, какъ критерій связи между понятіями (основаніемъ и слѣдствіями), при чемъ подробно и указываетъ право на переходъ отъ одного понятія къ другому, когда они связаны по закону основанія и слѣдствія ¹⁾. Но и прочность Кантовой позиціи не лучше позиціи Дробиша. Во-первыхъ, мышленіе наше не столько работаетъ надъ случаями перехода отъ *даннаго* основанія къ *даннымъ* же слѣдствіямъ, сколько надъ тѣмъ, чтобы *найти* сначала, установить основаніе къ слѣдствіямъ или наоборотъ: переходъ отъ основанія къ слѣдствіямъ, и обратно, съ тѣми случаями, какіе указываетъ Кантъ (отъ ложности одного даже слѣдствія можно заключать къ ложности основанія, отъ истинности только всѣхъ слѣдствій къ истинности основанія и т. д.), является лишь повѣркой уже положеннаго основанія въ отношеніи къ слѣдствіямъ. Такимъ образомъ, Кантъ разсматриваетъ не столько самый законъ мышленія, сколько добытые этимъ мышленіемъ результаты и ихъ повѣрку. Во-вторыхъ эта повѣрка добытаго мышленіемъ основанія въ отношеніи къ слѣдствіямъ возможна лишь на какой то иной почвѣ, чѣмъ отношеніе между понятіями: этой почвой можетъ служить единственно опытъ, дающій матеріальную основу мышленію. Признаетъ это и самъ Кантъ, когда обращается къ разъясненію своего закона на примѣрахъ и говоритъ, напримѣръ, что „нельзя аподиктически познать истинность всѣхъ въ совокупности слѣдствій“ (чтобы перейти къ истинности основанія) и поэтому законъ достаточнаго основанія служить опорой лишь для „ассерторическихъ сужденій“ (т. е., по мысли Канта, чисто опытныхъ положеній) ²⁾. Такимъ образомъ, самъ Кантъ незамѣтно подошелъ съ своимъ закономъ достаточнаго основанія къ опыту и молчаливо допустилъ, что этотъ законъ выражаетъ отношеніе не между понятіями, а между явленіями, данными въ опытѣ: чрезъ это, понятно, формалистическая точка

¹⁾ Logik, изд. Jäsche, Königsberg, 1800 г., стр. 73—75.

²⁾ Logik, стр. 75.

зрѣнія оказалась уже нарушенной, и Кантъ, прямо признающій „недостаточность формальныхъ законовъ мышленія для достиженія объективной истинности познанія“ ¹⁾, незамѣтно для себя восполняетъ эту недостаточность требованіемъ опытной провѣрки по закону достаточнаго основанія. Такимъ образомъ, Дильтей, поставившій „пятый“ законъ „матеріальной истинности мышленія“, только раздѣльно и сознательно выразилъ то же положеніе и стремленіе, въ какихъ былъ и Кантъ,—и мы можемъ, такимъ образомъ, еще разъ убѣдиться, что недостаточность формалистической точки зрѣнія невольно выдается самими ея послѣдователями. Не сильнѣе формалистическая точка зрѣнія и въ законахъ тожества и противорѣчія. Первый изъ нихъ является столь же бессодержательнымъ требованіемъ, какъ и законъ достаточнаго основанія. Въ самомъ дѣлѣ, что такое тожество—при формалистической точкѣ зрѣнія? Полное равенство двухъ понятій по всѣмъ сторонамъ разсмотрѣнія—сказалъ бы логикъ—формалистъ? Но, вѣдь, равенство далеко не то, что тожество: при первомъ будетъ два предмета, при второмъ требуется одинъ. Слѣдовательно, съ чисто—логической, формальной точки зрѣнія о тожествѣ не можетъ быть и рѣчи, ибо признаніе предмета или понятія за одинъ и тотъ же есть *актъ самосознанія*, касающійся не содержанія представляемаго, а такого же акта изъ прошлаго времени, относящагося къ этому предмету; другими словами, въ тожествѣ мы признаемъ каждый разъ единство своего самосознанія по поводу того или другого предмета или понятія. Совершенно справедливо говоритъ Гегель, что получаютъ однѣ нелѣпости, если требовать отъ мысли выраженій по смыслу формальнаго закона тожества: планета есть планета, магнетизмъ есть магнетизмъ, или А есть А—вотъ выраженія, предлагаемая закономъ тожества ²⁾. Невозможность, или, вѣрнѣе, нелѣпость логическаго тожества скрыто сознають и сами формалисты,—и здѣсь получается любопытное явленіе, какъ это сознаніе постепенно гонитъ логиковъ все болѣе и болѣе вводитъ въ понятіе „тожества“ такіе элементы, которые далеко въ сущности не „тожество“, и нѣкоторые, такимъ образомъ, са-

¹⁾ Logik, стр. 72.

²⁾ Логика Гегеля, стр. 204.

мой своей постановкою отрицаютъ весь формалистическій смыслъ этого „закона“. Долго формальная логика не задумывалась надъ закономъ тождества и ставила формулу „А есть А“, какъ законъ мышленія обо всѣхъ предметахъ. Логико-математическія изслѣдованія англійскаго профессора Буля заставили формальную логику такъ или иначе позаботиться о связи съ математикой и объ отысканіи такихъ законовъ мышленія, которые бы одинаково годились и для логики, и для математики. Джевонсъ, продолжатель Буля, полагаетъ, что своимъ началомъ замѣщенія равныхъ равными онъ далъ начало, годное стать всеобщимъ закономъ мышленія, не исключая никакихъ операций и математическаго мышленія. Дробишъ расширяетъ понятіе тождества до отношенія двухъ понятій, не только одинаковыхъ, но и хоть сколько—нибудь родственныхъ по содержанію; отсюда у него является „абсолютное“ тождество и „относительное“ тождество, при чемъ подъ послѣднее подводятся всѣ утвердительныя сужденія вообще ¹⁾. Эрдманъ не удовлетворяется столь явною непоследовательностію, и придумываетъ для закона тождества уже прямо психологическій смыслъ—одинаковости актовъ представленія объ однихъ и тѣхъ же предметахъ ²⁾, хотя въ теоріи сужденія онъ все еще не бросаетъ формалистической закваски, опредѣляя сущность сужденія, какъ „уравнительное отношеніе одного понятія къ другому, и тѣмъ приближаясь къ Дробишу, прямо ставящему такое подчиненіе, какъ одинъ изъ видовъ тождества. Наконецъ, Дильтей, какъ мы видѣли, даетъ тождеству уже чисто и прямо психологическій смыслъ, оставаясь въ остальныхъ „законахъ“ чистымъ формалистомъ. Такимъ образомъ, отъ первоначальнаго формалистическаго тождества въ формулѣ „А есть А“ не осталось ничего, кромѣ названія: съ одной стороны, его разбили на „виды“ (полное тождество, частичное, согласіе, равенство, подчиненіе и т. д.), съ другой, привели его къ психологическому значенію—совершенной противоположности съ формализмомъ. И это сдѣлано самими формалистами! Первый исходъ (раздѣленіе тождества на „виды“) какъ нельзя яснѣе показываетъ, что законъ тождества не имѣетъ никакого

¹⁾ Neue Darstellung, d. Logik, стр. 64, § 58.

²⁾ Logische Element., стр. 166—175, § 33.

опредѣленнаго значенія и смысла, при чисто формалистической точкѣ зрѣнія: этотъ законъ показываетъ, очевидно, только то, что понятія какъ-то и *многообразно* сочетаются между собою,— одной же опредѣленной нормы для этого сочетанія нѣтъ: „законъ“ превращается въ беззаконіе! Второй исходъ (психологическое значеніе тождества) показываетъ, куда невольно пробиваетъ дорогу мысль, избѣгая несообразностей формализма, и тѣмъ намѣчаетъ почву для правильнаго рѣшенія вопроса. Законъ противорѣчія такъ же, какъ и тождества, подвергается раздѣленію на разные виды: противорѣчія, противоположности, несогласія, различія и т. д. Немного нужно вниманія, чтобы видѣть, какая несообразность открывается чрезъ такое раздѣленіе. Основа его всѣми логиками единогласно указывается въ тѣхъ фактахъ, что мы имѣемъ, съ одной стороны, чисто-отрицательныя сужденія (напр.: „этотъ домъ нехорошъ“ и „этотъ домъ хорошъ“—сужденія прямо противорѣчащія), а съ другой стороны, сужденія и понятія, которыя по давнымъ опыту представляются несомнѣстными одно при другомъ (напр., если это—кругъ, то уже—не квадратъ; или черное и бѣлое—противоположность; молодость и старость—тоже и т. д.). Но прямое противорѣчіе, будетъ ли оно между сужденіями или понятіями (бѣлый и небѣлый и т. д.), не представляетъ, подобно и тождеству, отношенія между понятіями, какъ то должно было бы быть въ виду основной мысли формализма. Понятій чисто-отрицательныхъ (безъ всякаго содержанія) нѣтъ и не можетъ быть, иначе это не были бы и понятія, ибо всякое понятіе, предполагается, содержитъ въ себѣ нѣчто, какъ свое содержаніе ¹⁾. Слѣдовательно, если мы соотносимъ два понятія, изъ которыхъ одно положительное, а другія представляютъ *только* его отрицаніе (чтобы имѣть случай чистаго противорѣчія), то у насъ нѣтъ въ такомъ случаѣ двухъ понятій, а есть только два разныхъ отношенія нашего самосознанія къ одному и тому же

¹⁾ Если есть понятія отрицательныя съ виду, но все таки со держательныя, то они и не должны быть считаемы за чисто—отрицательныя, такъ какъ ихъ отрицательность является лишь результатомъ экономичности нашего языка, который для обозначенія особаго содержанія беретъ готовыя уже понятія и приспособляетъ ихъ къ новой службѣ чрезъ праставку отрицанія. Таковы, напр., понятія: неудобство, нездоровье, неясный, неправильный и т. д.

понятію; такимъ образомъ, противорѣчіе лежитъ не между понятіями, которыя никогда и ни въ какомъ отношеніи не могутъ *противорѣчить* другъ другу сами по себѣ, а между разными рѣшеніями нашего самосознанія. Отсюда, какъ и въ тождествѣ, получается опять одинъ неизбѣжный выводъ, что противорѣчіе не можетъ имѣть и не имѣетъ логическаго смысла, и что оно можетъ быть понято только психологически. Если я говорю, напр., что „это—мысль вѣрная“ и потомъ чрезъ нѣсколько времени скажу о томъ же самомъ, что „это—мысль невѣрная“—я противорѣчу. Но что же означаетъ это противорѣчіе? Отношеніе ли между понятіями „вѣрный“ и „невѣрный“, или отношеніе между двумя сказанными сужденіями? Очевидно, нѣтъ. Оно означаетъ только единственно то, что сначала я возымѣлъ такой актъ самосознанія, коимъ я принялъ предложенную истину, а затѣмъ другой актъ самосознанія, коимъ отвергъ ту же истину: два моихъ рѣшенія нарушаютъ единство моего самосознанія, единство моей личности. Вотъ отчего даже въ просторѣчій присутствіе явныхъ противорѣчій считается подозрительнымъ признакомъ въ сужденіи о нормальности духовныхъ способностей человѣка. Противорѣчій чисто-логическихъ, такъ сказать, вѣчныхъ, независимыхъ ни отъ времени, ни отъ мѣста, ни отъ лица,—нѣтъ: противорѣчіе имѣетъ отношеніе только къ одному и тому же самосознанію: если одинъ человѣкъ противорѣчитъ другому (напр., одинъ говоритъ, что „это—правда“, а другой—„неправда“), то это уже не противорѣчіе въ собственномъ смыслѣ слова, а несогласіе, ибо другой человѣкъ, говоря „неправда“, имѣетъ (или, все равно, предполагается, что имѣетъ) *положительныя, опредѣленныя* сужденія о предметѣ спора, которыя онъ только резюмируетъ въ своемъ заключеніи: „неправда“. Различія, несогласія могутъ имѣть значеніе независимо ни отъ времени, ни отъ мѣста, ни отъ лица: противорѣчіе же—только въ одномъ самосознаніи, и потому его психологическая природа не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію. Вотъ откуда объясняется и то обстоятельство, что противорѣчіе очень удобно—*мыслимо*: кто изъ насъ не мыслитъ какихъ бы то ни было противорѣчій, и совершенно правъ Гегель, когда онъ говоритъ, что „смѣшно говорить, что про-

тиворѣчіе немислимо¹⁾; но противорѣчіе постоянно избѣгается съ какою-то внутренно-побудительною необходимостью. Этотъ-то послѣдній, чисто-психологическій, фактъ формалистическая логика и смѣшиваетъ съ мыслимостью, откуда и поставляетъ свой законъ противорѣчія. Но внутренняя склонность избѣгать противорѣчій и мыслимость—двѣ вещи разныя: первая есть выраженіе единства нашего самосознанія, вторая есть только арена, на которой по своему работаетъ первая. Отсюда, я прекрасно могу видѣть, понимать и мыслить противорѣчіе другого или же свое собственное (когда стану анализировать свое мышленіе, какъ уже выразившійся фактъ); но никогда, покуда я сознаю себя человѣкомъ нормальнымъ и признаюсь таковымъ отъ другихъ, я не признаю для себя *допустимымъ*, т. е., не соглашусь, не приму, не успокоюсь на прямомъ, сознательномъ противорѣчій, т. е., требованіе избѣгать противорѣчій имѣетъ мѣсто только въ предѣлахъ одного и того же самосознанія, какъ опять противорѣчіе есть и фактъ, имѣющій смыслъ только по отношенію къ одному и тому же самосознанію или личности. Другіе „виды“ закона противорѣчія—противоположность, несогласіе, различіе и т. д.—имѣютъ другую природу, также опять несовмѣстимую съ чисто формалистической точкой зрѣнія, какъ и прямое противорѣчіе. Природа эта заключается въ опытномъ происхожденіи названныхъ „видовъ противорѣчія“. Мысль эта понятна и несомнѣнна для всякаго, и потому не требуетъ дальнѣйшихъ разъясненій. Если бѣлое и черное, старое и молодое я называю противоположностями; если я говорю „да“, а со мной не соглашаются и говорятъ „нѣтъ“; если я не сливаю различнаго и къ различному отношусь, какъ не къ одному и тому же—то во всѣхъ этихъ случаяхъ опытъ составляетъ ту основу и тотъ источникъ, изъ которыхъ получаютъ понятія о противоположности, несогласіи, различіи и т. п. То, конечно, правда, что эти понятія субъективны, т. е., составляютъ только отмѣтки моего самосознанія о данныхъ же моего опыта; но эта субъективность не представляетъ чего-либо логически необходимаго, неразрывнаго съ понятіемъ и

¹⁾ Логика стр. 215.

существомъ моего самосознанія; вотъ почему и эти понятія (противоположность, различіе, несогласіе и подобныя) бываютъ у разныхъ людей столь различны и по интенсивности, и по объему, и по содержанію даже. Такимъ образомъ, вноситъ названные сейчасъ понятія въ сферу законовъ мышленія болѣе, чѣмъ странно, ибо они указываютъ не то, какъ идетъ или должно идти наше мышленіе, а только то, что и какъ находится мышленіемъ въ данныхъ опыта. Послѣ сказаннаго стоитъ только сопоставить противорѣчіе въ объясненномъ выше смыслѣ съ остальными понятіями, вносимыми формальной логикой въ сферу закона противорѣчія (противоположностью, различіемъ, несогласіемъ и другими), чтобы видѣть, къ какимъ несообразностямъ ведетъ формалистическая точка зрѣнія на законъ противорѣчія: фактъ внутренняго психологическаго значенія ставится въ уровень съ фактами опытнаго, и потому вышшняго (въ обширномъ смыслѣ слова) происхожденія! Мало этого: и тому и другимъ дается совершенно непринадлежащій имъ логическій характеръ. Четвертый „законъ“ мышленія формальной логики—законъ исключеннаго третьяго. По своему смыслу онъ примыкаетъ тѣсно къ закону противорѣчія, составляя какъ бы его дополненіе: поэтому сказанное о законѣ противорѣчія приложимо въ своихъ выводахъ и къ закону исключеннаго третьяго. Но и помимо того, его нелогическая природа видна слишкомъ скоро. Этотъ законъ гласитъ, что между „да“ и „нѣтъ“ средняго или третьяго нѣтъ: очевидно, здѣсь не дано никакого сорта отношенія между понятіями (къ чему должны сводиться всѣ „законы“ мышленія съ формалистической точки зрѣнія), ибо всякій переходъ отъ двухъ къ третьему выходитъ за предѣлы отношенія двухъ и представляетъ собою уже особый фактъ, возвышающійся надъ отношеніями, именно фактъ движенія, дѣятельности. Противорѣчивость между „да“ и „нѣтъ“ ни по какой логикѣ не можетъ привести къ совершенно новой мысли о томъ, что нѣтъ середины между этими крайностями. Данныя опыта, напротивъ, убѣждаютъ на каждомъ шагѣ, что между крайностями есть середина, и правило житейской мудрости объ исканіи золотой середины покоится не на чемъ иномъ, какъ на этихъ данныхъ. Откуда же берется мысль объ отсутствіи середины

между „да“ и „нѣтъ“? Единственный источникъ этой мысли— наше самосознаніе и его цѣльность или, что то же, единство личности. Наше личное я въ своемъ стремленіи къ жизни и счастью весь матеріаль опытъ дѣлитъ на двѣ категоріи: или принять, или отвергнуть. Въ сферѣ разума этого рѣшеніе выражается раздѣленіемъ: или истина, или ложь. Отсюда и сужденія наши, раздѣляясь на два типа: или утвердительныя, или отрицательныя, не допускаютъ между собою ничего среднего. Вотъ почему и общечеловѣческій здравый смыслъ признаетъ опредѣленность и раздѣльность взглядовъ челоѣка за признакъ развитія его ума и воли: кто хромаетъ на оба колѣна, тотъ считается или не понимающимъ дѣла, или не опредѣлившимъ еще, что ему и надо. Такимъ образомъ, и законъ исключеннаго третьяго опять, какъ и законъ противорѣчія, имѣетъ значеніе лишь въ сферѣ единаго личнаго самосознанія: онъ указываетъ лишь на то, что лицо, выбирающее для себя изъ опыта то, что нужно для его жизни (въ обширномъ смыслѣ слова, какъ самосознательной дѣятельности), раздѣляетъ это выбираемое на двѣ категоріи: „да“ и „нѣтъ“ и между двумя этими своими рѣшеніями не знаетъ и не хочетъ знать середины, потому что многообразностью рѣшеній въ одинъ и тотъ же разъ объ одномъ и томъ же предметѣ было бы нарушено основное свойство нашего самосознанія—единство и цѣльность. Конечно, скептикъ спроситъ: да откуда же Вамъ извѣстно такое свойство самосознанія? Конечно, изъ единственнаго источника: изъ самосознанія жс. Итакъ, и происхожденіе, и смыслъ закона исключеннаго третьяго ясно говорятъ о его психологическомъ значеніи. Другое возраженіе, которое можно поставить противъ формалистической точки зрѣнія на законы мышленія, состоитъ въ томъ, что для этихъ законовъ нельзя сыскать никакого объединяющаго начала. Возраженіе это—очень серьезно, если въ него всмотрѣться. Конечно, могутъ спросить: откуда и зачѣмъ рѣчь объ объединеніи законовъ мышленія? Были бы вѣрно указаны законы, сколько бы ихъ ни было,—а приведеніе ихъ къ одному началу само сначала должно быть достаточно обосновано, чтобы давать почву для критики множественности законовъ мышленія. Вѣрно; но приведеніе всѣхъ данныхъ знанія къ единству

составляетъ такой существенный признакъ вѣрности отдѣльныхъ положеній и въ то же время такой могучій (психологическій) рычагъ къ ихъ разработкѣ, что другой подобный едва-ли можетъ быть и указанъ. Это-то и есть поистинѣ „законъ“ мышленія во всѣхъ его сферахъ: какъ въ кругу частнаго обихода духовной жизни каждаго отдѣльнаго человѣка, такъ и въ сферѣ общенаучныхъ положеній разума только тогда получается удовлетвореніе стремленію къ знанію и истинѣ, когда кругъ частныхъ истинъ является связнымъ цѣлымъ, объединеннымъ однимъ началомъ. Это—инстинктъ ума, если только позволительно, хоть метафизически, приложить къ уму понятіе инстинкта. На этомъ инстинктѣ держатся какъ всѣ частныя науки, такъ, что особенно рельефно его выдаетъ, и всѣ попытки къ единой системѣ философіи и метафизики. Степенью осуществленія этого стремленія къ объединенію знаній измѣряется успѣхъ каждаго знанія и всѣхъ ихъ вмѣстѣ; одинаково, и въ практической жизни цѣльность и единство стремленій и дѣйствій человѣка считается критеріемъ развитія и зрѣлости его ума. Данныя опыта изъ внѣшняго міра также повсюду подтверждаютъ истинность единства и связности всѣхъ явленій, и построенія человѣческаго разума на основаніи этихъ данныхъ простираютъ это единство до всецѣлаго объема міра. Доказать, т. е., вывести изъ другого, нельзя этого стремленія разума къ единству: его можно только показать. Но это есть самое сильное доказательство, ибо что недоказуемо, но только показуемо, то есть извѣчайное, независимое, вѣчное, истинно-сущее. Вотъ почему, между прочимъ, и всѣ доказательства бытія Божія и собственнаго духа человѣческаго всегда слабы и не только ничего никогда не *могутъ* доказать (т. е., вывести изъ другого), но и приводятъ къ противоположному результату—къ усиленію скептицизма. Рационализмъ (въ узкомъ смыслѣ слова)—плохой слуга религіи и метафизической психологіи. Между тѣмъ, непосредственное свидѣтельство самосознанія ничего другого такъ ярко не показываетъ, какъ собственное единство и стремленіе къ объединенію всего духовнаго созерцанія человѣка. Отбросьте сознаніе единства я—и самое самосознаніе сдѣлается невысказаннымъ, невозможнымъ. Вообразите, что прекращено стремленіе къ объ-

единенію знаній—и вы не будете въ состояніи даже составить себѣ понятія о знаніи; прекратится разумъ, прекратится личность, нѣтъ духа, нѣтъ ничего. Ибо, если все станетъ разнo другъ другу, то невозможно будетъ и понятіе *всего*, а *все* становится таковымъ (т. е., какъ именно все) только по началамъ разума. Итакъ, сведеніе и законовъ мышленія къ единому началу должно быть поставлено и какъ 'неизбѣжный результатъ дѣятельности разума, и какъ единственно—истинная провѣрка его построенія, ибо во всѣхъ созданіяхъ разума, всякую систему философіи и метафизики мы только и единственно тѣмъ и провѣряемъ, что розыскиваемъ, *все-ли* ею взято и не нарушается ли чѣмъ единство и связность ея построенія. Впрочемъ смутно потребность объединенія законовъ мышленія чувствуютъ и сами логики какъ формалистическаго, такъ и другихъ направленій. У многихъ изъ нихъ можно встрѣчать замѣчанія о связи одного закона съ другими въ отдѣльности, напр., тождества съ противорѣчіемъ, противорѣчія съ исключеннымъ третьимъ ¹⁾. Но нѣтъ стремленія отыскать такое начало, которое дало бы всѣмъ законамъ мышленія органическую, такъ сказать, связь и цѣльность и которое сообщало бы имъ всѣмъ какой-либо одинъ въ сущности характеръ. Четыре закона мышленія представляются у формалистовъ какъ-бы четырьмя параллельными и безотносительными другъ другу линіями, между тѣмъ какъ имъ слѣдовало бы изображаться въ такомъ смыслѣ, чтобы они соотвѣтствовали линіямъ, выходящимъ изъ одного центра. Еще первые три закона—тождества, противорѣчія и исключеннаго третьяго—представляются хоть сколько-нибудь родственными по смыслу; но за то послѣдній—достаточнаго основанія—окончательно приводитъ въ смущеніе всѣхъ формалистовъ. У большинства ихъ онъ стоитъ всегда особнякомъ отъ первыхъ трехъ законовъ и рѣчь о немъ они начинаютъ не иначе, какъ заявленіемъ, что этотъ законъ совсѣмъ другого рода и происхожденія, чѣмъ первые три ²⁾, а нѣкоторые обращаются съ этимъ закономъ еще радикальнѣе, совсѣмъ изгоняя его изъ числа законовъ

¹⁾ Смори, напр., Джевоуса—Основы науки, стр. 6.; Ueberweg—s System der Logik, стр. 265, § 79; Drobisch—s: Neue Darstellung d. L.; стр. 67, § 60; Wundt—s Logik, стр. 506.

²⁾ А. И. Введенскій. Соврем. сост. фил. въ Герм. и Франціи, стр. 137; Канта—Логика, 73 стр.

мышленія ¹⁾; и, наконецъ, иные проходятъ серединой—кратко лишь упоминаютъ о законѣ достаточнаго основанія, останавливая все свое вниманіе на остальныхъ трехъ законахъ ²⁾. И не напрасно: какъ мы уже говорили выше, законъ достаточнаго основанія не выражаетъ и не можетъ выражать отношенія между понятіями, ибо по этому закону только ищется еще то понятіе, съ которымъ надо будетъ поставить въ связь данное, существующее понятіе; если же сущность этого закона поставятъ въ приведеніи къ очевидности, какъ дѣлаютъ многіе логики, то и тогда, оставаясь формалистомъ, нельзя ничего придумать иного, какъ только подойти къ независимому отъ человѣка опыту и здѣсь искать послѣднихъ основаній убѣдительности (какъ то и сдѣлалъ Кантъ, а въ послѣднее время по мысли Канта же—проф. Дильтей). Но опытъ далеко—не то, что мышленіе: отсюда и выходитъ, что законъ достаточнаго основанія представляется съ инымъ содержаніемъ и происхожденіемъ, чѣмъ остальные три закона мышленія. То же отсутствіе связи ихъ съ характеромъ самаго мышленія видно и въ томъ обстоятельствѣ, что значеніе законовъ мышленія почти совсѣмъ не отражается въ формахъ мышленія. Обыкновенно, въ формалистической логикѣ это значеніе не идетъ дальше той главы, въ которой говорится о законахъ мышленія, такъ что, если бы эту главу и опустить, то формалистическая логика ничего не потеряла бы, какъ и не выиграла бы.

Такимъ образомъ, два существенныхъ недостатка обрисовываютъ несостоятельность формалистической точки зрѣнія на законы мышленія: а) она не можетъ дать удовлетворительнаго объясненія ни законовъ мышленія вообще, ни каждаго въ отдельности безъ того, чтобы не перейти по необходимости въ другую, чуждую ей, точку зрѣнія; и б) она оставляетъ свои четыре закона мышленія необъединенными никакимъ единымъ внутреннимъ началомъ и несвязанными необходимо съ самымъ существомъ мышленія.

С. Кулюкинъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Лжевоисъ—Основы науки, стр. 5—6; Владиславлевъ, Логика, стр. 65—66.

²⁾ Drobisch—Neue Darstellung d. Logik, стр. 64.

ИЗБРАННЫЕ ТРАКТАТЫ ПЛОТИНА.

(Переводъ съ греческаго языка подъ редакціей профессора
Г. В. Малеванскаго).

(Продолженіе *).

4. Дойти до ясной и живой мысли о его величіи можно еще и вотъ какимъ путемъ: кто способенъ наслаждаться великолѣпіемъ и красотою міра, наблюдая строгій порядокъ его вѣчнаго движенія, созерцая видимыя и невидимыя божества небесныя, демоновъ, всяческіе роды и виды животныхъ и растений, тотъ пусть, оторвавшись отъ созерцанія, вознесется мыслію выше всего этого къ самому первообразу этого міра, къ міру истинно—сущему,—и тамъ онъ увидитъ сущности сверхчувственныя интеллектуальныя, обладающія вѣчною и совершенною жизнію и надъ всѣми ими царствующій Умъ и настоящую неизреченную премудрость, тутъ онъ очутится въ истинномъ царствѣ Кроноса, который, вѣдь, по словозначенію своего имени есть не что иное, какъ Умъ и полнота божества ¹⁾). Въ самомъ дѣлѣ, Умъ этотъ объемлетъ и содержитъ въ себѣ всѣ безсмертныя сущности—всяческій разумъ, всяческое божество, всяческую душу, и все это въ немъ вѣчно и неизмѣнно. Да и почему бы Умъ сталъ измѣняться, когда онъ всесовершенъ? Куда и зачѣмъ онъ сталъ бы удаляться, когда онъ все въ самомъ себѣ имѣетъ? Зачѣмъ онъ сталъ бы искать приращенія какого либо, когда онъ обладаетъ всею полнотою совершенства? Такое полнѣйшее совершенство его зависить между прочимъ и отъ того,

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 8.

1) Θεοῦ χρόν καὶ νοῦ ὄντος. Эта этимологизація слова Κρόνος, конечно, несомнѣтельна и слишкомъ ужъ ненасильственна.

что онъ содержитъ въ себѣ лишь одно всесовершенное и ничего несовершеннаго, при томъ ничего такого, что не было бы его собственною мыслию; мыслить же онъ то или другое вовсе не потому, что хочетъ это доселѣ неизвѣстное познать, но потому, что все въ себѣ же всегда имѣетъ. Равнымъ образомъ и блаженство его есть не акцидентальное, во времени чередующееся, такъ какъ онъ обладаетъ имъ отъ вѣчности, да и самъ есть истинная вѣчность, между тѣмъ какъ время—движущійся образъ этой вѣчности начинается лишь за предѣлами ума—въ области души. Дѣятельность души, конечно подчинена временной послѣдовательности, такъ какъ она условливается воздействием вѣшнихъ вещей, и вотъ почему душа въ одинъ моментъ представляетъ Сократа, въ другой коня, вообще въ каждый моментъ—лишь одну какую либо вещь; но умъ содержитъ въ себѣ всегда все въ неизмѣнномъ тождествѣ,—онъ всегда только *есть*, но не бываетъ, для него существуетъ одно только настоящее, но нѣтъ ни будущаго, такъ какъ и до наступленія будущаго все въ немъ уже есть, ни прошедшаго, такъ какъ его воумены не проходятъ, какъ моменты времени, но существуютъ въ вѣчномъ недвижимомъ настоящемъ—неизмѣнные, тождественные самимъ себѣ, довлѣющіе тѣмъ, что они суть, притомъ такъ, что каждый изъ нихъ есть и мыслимое, и сущее, а всѣ вмѣстѣ составляютъ одинъ универсальный Умъ, и одно универсальное бытіе. Умъ существуетъ, какъ умъ, насколько онъ мыслить сущее, а сущее существуетъ, какъ бытіе, насколько оно, будучи мыслимо, даетъ возможность Уму мыслить и существовать. Но понятно, что причина того и другого вмѣстѣ, изъ которой проистекаетъ мышленіе мыслящаго и бытіе существующаго, должна быть иная, отличная отъ нихъ обоихъ, и такъ какъ оба они хотя даны всегда совместно и нераздѣльно и одно безъ другого быть не можетъ, но все же представляютъ двойство, то общее начало ихъ обоихъ должно стоять выше этого двойства и представлять собою чистое единство. Правда, что и въ этомъ двойствѣ есть единство, потому что Умъ есть вмѣстѣ и сущее, или мыслящее и мыслимое. Онъ есть умъ, насколько мыслить, а сущее, насколько онъ есть также и мыслимое; но съ другой стороны, если мыш-

леніе не возможно безъ этого тождества, но оно также невозможно и безъ различія между мыслящимъ и мыслимымъ. Такимъ-то образомъ первыми самыми высшими родами сущаго должны быть признаны слѣдующіе—бытіе, умъ или мышленіе, тожество и инаковость, или различіе. Къ нимъ слѣдуетъ присоединить еще движеніе и покой,—покой, какъ условіе или выраженіе тождества, а движеніе какъ условіе и выраженіе дѣятельности мышленія, которая, какъ сказано, предполагаетъ различіе мыслящаго субъекта и мыслимыхъ объектовъ, безъ котораго она на почвѣ чистаго единства и тождества была бы совсѣмъ невозможна. Притомъ же и сами мыслимые элементы должны быть другъ отъ друга отличны, хотя въ то же время конечно они должны имѣть между собою нѣчто одно общее; это общее имъ всѣмъ состоитъ въ томъ, что всѣ они находятся въ одномъ мыслящемъ и составляютъ съ нимъ одно, правда отличное отъ него, но неотдѣльное. Потомъ, множественность элементовъ мышленія даетъ категорію количества и числа, а ихъ разнообразіе—даетъ категорію качества. Изъ этихъ началъ, или самыхъ высшихъ категорій происходятъ затѣмъ всѣ дальнѣйшія, и всѣ роды и виды вещей.

5. Итакъ, вотъ какое великое божество осѣняетъ свыше душу и съ нимъ она всегда стоитъ въ связи чрезъ названнаго сей-часъ начала мышленія, только бы она не вздумала сама порвать эту связь. Когда же она, сосредоточившись въ себѣ и ставъ сама единою, приближается къ этому божеству, то естественно спрашиваетъ себя, кто же есть родившій его? Конечно, Онъ есть уже простой, предшествующій всякой множественности, виновникъ и бытія Ума, и содержимой имъ множественности, есть тотъ Единный—отъ котораго и всякое число происходитъ, ибо и число не есть нѣчто первоначальное, такъ какъ даже двоицѣ предшествуетъ одинъ. Двоица занимаетъ уже второе мѣсто, такъ какъ происходитъ и получаетъ опредѣленность отъ одного, сама же по себѣ безъ него не можетъ имѣть ни бытія ни опредѣленности; ставъ же чрезъ него опредѣленною, она конечно есть число и даже субстанціальное число (т. е., Умъ—двойство бытія и мышленія, мыслящаго и мыслимаго); а потомъ и душа есть число. Вѣдь плотныя массы и пространствен-

ныя величины, подпадающія нашему чувственному воспріятію, вовсе не суть нѣчто первоначальное, а производное, вторичное, потому что если наприм. взять хоть сѣмянные зачатки существъ, то главная сущность ихъ заключается вовсе не въ массѣ влаги, а въ томъ, что невидимо, именно—въ присущей имъ численной пропорціи и разумосообразной формѣ. Итакъ, тамъ—въ сверхчувственномъ мірѣ двоица и всякое число не что иное суть, какъ Умъ и его идеи, приче́мъ двойство неопредѣленное можетъ быть принимаемо за субстратъ или матерію, между тѣмъ какъ всякое опредѣленное число, происходящее отъ присоединенія къ ней опредѣляющаго одного, будетъ особымъ видомъ или идеею ума (*εἶδος ἑκαστου*), такъ что всѣ идеи ума могутъ быть рассматриваемы какъ формы, образующіяся подъ воздѣйствіемъ единого. Въ самомъ дѣлѣ Умъ образуетъ эти формы частію въ зависимости отъ первоединого, а частію самъ собою, и можетъ быть сравненъ съ зрѣніемъ въ актѣ воззрѣнія, потому что и мышленіе есть не что иное, какъ созерцающее зрѣніе, при чемъ созерцающее и то, посредствомъ чего осуществляется созерцаніе, соединяются въ актѣ воедино ¹⁾.

6. Но какимъ образомъ, кого и что умъ созерцаетъ? Какъ онъ произошелъ отъ Первоединого и какова его природа, что онъ можетъ созерцать? Ибо такъ какъ теперь для души ясно, что эти оба начала необходимо должны существовать, то ей весьма желательно рѣшить тѣ самыя проблемы, которыя уже древними мудрецами ставились и рѣшались, именно вотъ какія: если первоединый таковъ, какъ онъ мыслится въ извѣстномъ положеніи: „единое есть“ (то *ἓν εἶναι*), то спрашивается, какъ это отъ него получило бытіе двойство, всякое число, вообще множество? Посему онъ не пребываетъ самъ въ себѣ, въ своемъ чистомъ единствѣ, а допустилъ, чтобъ простекло отъ него все то необходимое множество и разнообразіе, которое мы видимъ въ существующихъ вещахъ и которое вынуждается опять возводить къ

¹⁾ Такъ мы переводимъ это мѣсто, полагая, что Плотинъ тутъ хочетъ выразить то же самое, что имѣлъ въ виду Платонъ въ своемъ сравненіи идеи блага съ солнцемъ (Респ. VI): подобно тому какъ солнечнымъ свѣтомъ обусловливается ясность зрительныхъ воспріятій, такъ истина идеи ума обусловливается свѣтомъ Блага, или первоединого.

нему, какъ къ единому началу? Прежде, чѣмъ попытаемся дать отвѣтъ на этотъ вопросъ, призовемъ самого Бога, но призовемъ не внѣшними словами устъ, но душою, вознесши самихъ себя на молитву къ Нему, и въ этой молитвѣ представимъ предъ нимъ лицомъ къ лицу одинъ-на-одинъ, ибо Онъ есть единый и единственный. Чтобы узрѣть первоединаго, нужно войти въ самую глубь собственной души, какъ бы во внутреннее святилище храма, и отрѣшившись отъ всего, вознесшись превыше всего (*ἐπεὶ ἑνὸς ἀπ' αὐτῶν*) въ полнѣйшемъ покоѣ молчаливо ожидать, пока не предстанутъ созерцанію сперва образы какъ бы внѣшніе или отраженные (т. е., душа и умъ), а за ними и образъ внутреннѣйшій, первичный, первосвѣтѣйшій (т. е., единый, абсолютно-первый).

Въ переводѣ на языкъ дискурсивнаго мышленія, это вотъ что значить: всякое существо движущееся имѣетъ всегда такую или иную цѣль, къ достиженію которой движется, или стремится; поэтому и наоборотъ, существу, у котораго нѣтъ и не можетъ быть никакихъ такихъ цѣлей, мы никоимъ образомъ не должны и не можемъ усвоить никакого движенія и измѣненія, такъ что если отъ такого существа и все другое происходитъ, то и при этомъ оно не выходитъ изъ себя, но остается всецѣло къ себѣ одному обращеннымъ, въ себѣ сосредоточеннымъ—тождественнымъ. Такъ какъ у насъ тутъ рѣчь идетъ о вѣчно-сущемъ (*περὶ τοῦ ἀει ὄντος*) сверхчувственномъ, то тутъ не должно быть мѣста мысли о происхожденіи во времени, и если мы говоримъ все таки о происхожденіи, то имѣемъ въ виду лишь показать отношеніе порядка и зависимости. Рождающееся отъ первоединаго рождается такимъ образомъ, что первоединый при этомъ не приходитъ ни въ какое движеніе, потому что въ противномъ случаѣ, т. е., если бы онъ родилъ посредствомъ движенія, рожденное имъ было-бы не второю (т. е., Умъ), а третьей субстанціей (т. е., душа). Итакъ, первоединый производитъ вторую субстанцію (Умъ), самъ оставаясь неподвижнымъ, т. е., не будучи стимулируемъ къ этому никакимъ чувствомъ, никакимъ хотѣніемъ воли, вообще ни—какимъ движеніемъ, или измѣненіемъ. Но какъ можно уразумѣть это рожденіе ума отъ этой неподвижной, неизмѣнной причины? Умъ, рождающійся отъ Первоединаго, есть какъ бы

истекающій отъ него свѣтъ, между тѣмъ какъ самъ онъ отъ этого нисколько не измѣняется и остается въ покоѣ, подобно тому какъ солнце постоянно повсюду распространяющее свой свѣтъ, отъ этого вовсе не приходитъ въ движеніе, напротивъ свѣтъ этотъ какъ бы движется вокругъ него. Подобнымъ образомъ и другія вещи, оставаясь неподвижными, производятъ изъ собственного существа вовнѣ разныя явленія, которыя могутъ быть разсматриваемы какъ образы той силы, которая ихъ производитъ и есть для нихъ какъ бы первообразъ. Такъ напримѣръ огонь распространяетъ внѣ себя теплоту, ледъ и снѣгъ—холодъ; самымъ лучшимъ примѣромъ этого могутъ служить разныя благовонныя вещества, распространяющія вокругъ себя запахъ, который ощущается всѣми приближающимися и которымъ пропитывается все близъ лежащее. Да и все въ мірѣ, по достиженіи полного совершенства, или зрѣлости, обыкновенно производитъ всегда что нибудь другое. А изъ этого слѣдуетъ заключить, что существо вѣчно всесовершенное и рождаетъ вѣчно, при томъ вѣчное, хотя нѣсколько уступающее ему по степени совершенства. Развѣ можно допустить, что отъ обладающаго высочайшимъ совершенствомъ существа ничто не рождается? Конечно нѣтъ, конечно рождается, притомъ то, что послѣ него есть наиболѣе совершенное, и такое самое совершенное послѣ него существо есть второе начало—Умъ, который тѣмъ отличается, что созерцаетъ Первоединого и нуждается въ немъ,—только въ немъ одномъ, между тѣмъ тотъ даже въ немъ не нуждается. Рожденное началомъ еще высшимъ, чѣмъ умъ, понятно, не можетъ быть не что другое, кромѣ ума, потому послѣ Первоединого Умъ есть наиболѣе совершенное существо, превосходящее всѣ другія существа, стоящее выше всѣхъ ихъ. Сама душа есть лишь слово и актъ ума, какъ и умъ въ свою очередь есть слово и актъ Первоединого, съ тѣмъ однако различіемъ, что душа есть слово менѣе ясное, не столь понятное. Будучи образомъ ума, душа должна созерцать его, чтобъ быть разумною, какъ и умъ въ свою очередь долженъ созерцать Первоединого, чтобъ быть умомъ. Однако, когда мы говоримъ, что созерцаніе Ума обращено къ Перво-

единому—то это не то значить, что Умъ существуетъ отдѣльно отъ Первоединого—а только то, что онъ отличается отъ него, какъ второй отъ перваго. Между Первоединымъ и умомъ нѣтъ никакого раздѣляющаго посредства, точно также какъ нѣтъ его между умомъ и душою. Это потому, что всякое рожденное существо дышетъ любовію къ родившему и стремится къ единенію съ нимъ. Понятно, что такъ должно быть въ гораздо высшей степени въ томъ случаѣ, если и родившій, и рожденный суть одни единственные въ мірѣ. А когда вдобавокъ къ этому родившій обладаетъ въ высочайшей степени всякимъ совершенствомъ, тогда рожденному естественно быть съ нимъ всегда въ такомъ тѣсномъ внутреннемъ единеніи, при которомъ можетъ быть рѣчь лишь объ ихъ различіи, но ни о чемъ похожемъ на раздѣленіе.

7. Умъ, сказали мы, есть образъ первоединого;—нужно теперь выяснитъ это. Это значить прежде всего, что если Умъ родился отъ существа Первоединого, то имѣетъ въ себѣ многое изъ природы Отца и есть подобіе его, какъ свѣтъ есть подобіе солнца. Однако, Первоединый не есть умъ, какимъ же образомъ, спрашивается, рожденный имъ становится умомъ? Не такъ ли, что онъ, будучи всегда обращенъ къ Отцу, созерцаетъ его? Это его созерцаніе и есть умъ. Въ самомъ дѣлѣ, созерцать или воспринимать что нибудь другое можно или ощущеніемъ, или умомъ. Чувственное созерцаніе можетъ быть сравнено съ линіей, а умственное съ кругомъ, съ тѣмъ однако ограниченіемъ, что кругъ дѣлимъ на части, между тѣмъ какъ умъ есть нераздѣльный. Но, съ другой стороны, будучи единымъ, умъ въ тоже время есть реальная потенція всего, и насколько мысль его выдѣляетъ изъ этой потенціи всѣ тѣ вещи, которыя она произвести можетъ, и созерцаетъ ихъ, настолько самъ онъ есть умъ, а иначе онъ и не былъ бы умомъ; это сознаніе ума о томъ, что и сколько производятъ присущія ему силы, составляетъ, можно сказать, само существо его. Такимъ образомъ умъ, собственно говоря, самъ изъ себя производитъ и детерминируетъ свое существо, однако не иначе какъ посредствомъ той силы, которую имѣетъ отъ Отца: онъ знаетъ, что самъ есть какъ бы одна изъ частей въ необъятномъ бытіи Первоединого, что отъ него имѣетъ всѣ свои силы, все свое существо и всѣ совершенства,

знаеть, что отъ единаго нераздѣльнаго получаетъ все то, что, въ немъ самомъ имѣеть уже видъ какъ бы раздѣленности,—и жизнь, и мысль, и все,—получаетъ не смотря на то, или именно потому, что Первоединый Самъ ничего этого не имѣеть лишь бы онъ имѣлъ. Отъ Первоединаго онъ и все происходитъ въ томъ смыслѣ, что Первоединый Самъ не имѣеть ни одной изъ опредѣленныхъ формъ бытія (а есть лишь возможность всѣхъ ихъ) и есть только единый, между тѣмъ какъ Умъ есть именно виновникъ опредѣленности бытія для всего сущаго. Такимъ образомъ въ Первоединомъ нѣтъ ни одной изъ тѣхъ сущностей, которыя содержатся въ умѣ;—Онъ только есть для нихъ первоначало, въ умѣ же онѣ становятся сущностями, потому что отъ него каждая получаетъ опредѣленность и форму, ибо истинно-сущее должно быть мыслимо не какъ нѣчто неопредѣленное, колеблющееся, а какъ бытіе очерченное границею, какъ имѣющее твердую устойчивость; устойчивость же для ноуменальныхъ сущностей состоятъ не въ иномъ чемъ, какъ только въ той опредѣленности и формѣ, которой каждая имѣеть свое бытіе.

Итакъ этотъ Умъ, въ высшемъ смыслѣ слова чистѣйшій, могъ произойти только отъ перваго начала и вмѣстѣ съ своимъ рожденіемъ долженъ былъ произвести все сущее—всю красоту идей, всѣ эти ноуменальныя божества, ибо онъ отъ начала полонъ тѣми сущностями, которыя производитъ; онъ ихъ какъ бы поглощаетъ въ томъ смыслѣ, что содержитъ ихъ въ себѣ, не допуская, чтобъ онѣ ниспали въ область матеріи и чтобъ ихъ кормилицею не стала Рея. Эту мысль выражаютъ мистеріи и мѣфы: Кроносъ, говорится, мудрѣйшій изъ боговъ, произошелъ прежде Зевса и пожралъ своихъ дѣтей; тутъ подъ Кроносомъ слѣдуетъ разумѣть Умъ, который всѣ рожденные идеи въ себѣ же содержитъ и полонъ ими ¹⁾. Затѣмъ прибавляется: „когда же Зевсъ возмужалъ, то и онъ родилъ“. Конечно, такъ: совершенный Умъ не можетъ оставаться безплоднымъ уже потому, что онъ совершенный,—и онъ дѣйствительно рождаетъ душу. И тутъ опять рождаемое должно быть менѣе совершен-

¹⁾ Какъ выше въ этимологизаціи имени, Кроносъ, такъ здѣсь въ толкованіи мѣфовъ Плотинъ пользуется отчасти Платоновымъ Кратиломъ р. 396...

нымъ, чѣмъ рождающій, должно быть лишь образомъ его, само по себѣ неопредѣленное, оно получаетъ опредѣленность и форму отъ того начала, которое его рождаетъ. Непосредственно рождаемое умомъ собственно есть разумъ, сущность и бытіе котораго составляетъ дискурсивное мышленіе. Эготъ разумъ какъ бы вращается около Ума и представляетъ собою свѣтъ, который лучами истекаетъ отъ Ума и его окружаетъ, словомъ есть образъ ума. Такимъ образомъ душа съ одной стороны (разумомъ) стоитъ въ связи съ Умомъ, въ немъ участвуетъ, его воспринимаетъ и имъ наполняется, а съ другой (низшею свою частію) производитъ вещи низшаго порядка и съ ними стоитъ въ связи; всѣ вещи, ею производимыя, конечно, гораздо менѣе совершенны, чѣмъ она сама, какъ это мы покажемъ ниже. Душею оканчивается міръ высочайшихъ божествъ.

8. Платонъ тоже признавалъ троичность въ мірѣ истинно-сущаго. Онъ говоритъ: „все существуетъ вокругъ царя всего“, разумѣя тутъ первый, самый высшій порядокъ сущаго, а затѣмъ прибавляетъ: „второй порядокъ расположенъ около второго начала и третій около третьяго“ ¹⁾. Онъ же называетъ Бога отцомъ причины, разумѣя подъ причиною Умъ ²⁾, которому онъ усваиваетъ роль диміурга и который, по его словамъ, образовалъ душу изъ смѣси въ чашѣ ³⁾. отождествляя причину съ Умомъ, Платонъ Отца причины называетъ высочайшимъ благомъ, подъ которымъ разумѣетъ самое высшее начало—высшее дѣло ума и бытія (*ἐπέχεστα νοῦ καὶ ἐπέχεστα οὐσας*) ⁴⁾; а вмѣстѣ съ тѣмъ онъ весьма часто идею опредѣляетъ какъ синтезъ мысли и сущности. Итакъ, по ученію Платона, отъ блага рождается умъ, а отъ ума душа. Доктрина эта не новая,—напротивъ принадлежитъ отдаленной древности, хотя только въ зачаточномъ, неразвитомъ видѣ, и мы въ своемъ изнивадосліѣ ни чего больше не желаемъ, какъ только истолковать ее и свидѣтельствами Платона подтвердить, что ученіе древнихъ

¹⁾ Эти слова можно усвоить Платону лишь подъ тѣмъ условіемъ, если признать приписываемыя ему „Письма“ подлинными. Epist. 2.

²⁾ Platonis Timaeus p. 34.

³⁾ Tim. p. 43.

⁴⁾ Plat. Resp. lib. VI. 509.

было такое же, какъ и наше. Первымъ провозвѣстникомъ этой доктрины можно считать Парменида, такъ какъ онъ первый отлучая и отдѣляя истинное бытіе отъ всего чувственнаго, это истинно сущее отождествляетъ съ мышленіемъ или умомъ: мышленіе и бытіе, говоритъ онъ, суть одно и то же ($\tau\acute{o} \gamma\alpha\rho \alpha\upsilon\tau\acute{o} \mu\epsilon\iota\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota} \tau\epsilon \kappa\alpha\iota \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$). Усвоивъ сущему мышленіе, онъ называетъ его также неподвижнымъ, всячески старается устранить изъ представленія сущаго всякую мысль о движеніи, чтобы показать его тождественность, или неизмѣняемость. Сравниваетъ онъ истинно-сущее съ кругомъ, желая показать, что оно все объемлетъ и въ себѣ содержитъ и мышленіе черпаетъ не извнѣ, а изъ себя самого. Когда же и очень часто онъ называетъ сущее единымъ, то подъ этимъ терминомъ разумѣетъ причину сущаго, такъ какъ это единое находитъ и полагаетъ въ сущемъ (мышленіе и бытіе) множество. Въ Платоновомъ же діалогѣ своего имени Парменидъ уже съ полною точностію различаетъ три слѣдующія начала: первое—это *единое* въ абсолютномъ смыслѣ слова, второе—*едино-мноее*, и третье *единое* и *мноее*. Такимъ образомъ ясно, что Парменидъ, какъ и мы, признавалъ три природы.

9. Анаксагоръ, признававшій началомъ вещей умъ чистый безъ всякой смѣси ($\chi\alpha\theta\alpha\rho\acute{o}\varsigma \acute{\alpha}\mu\epsilon\tau\acute{\eta}\varsigma$), тоже былъ того мнѣнія, что первое простое начало—единое имѣетъ особое (отъ ума) бытіе ¹⁾; но онъ, живя въ очень древнее время, не входилъ въ ближайшее изслѣдованіе этого вопроса. Что Гераклитъ признавалъ въ качествѣ перваго принципа вѣчное мысленное единое, это слѣдуетъ заключать изъ того, что по его ученію въ мірѣ тѣлесномъ все непрерывно измѣняется и течетъ. Въ системѣ Эмпедокла вражда все раздѣляетъ, а дружба соединяетъ; этотъ-то второй принципъ изображается какъ высшій сверхчувственный, между тѣмъ какъ элементы играютъ роль матерій. Аристотель, жившій гораздо позже, училъ, что первый принципъ имѣетъ отъ всего прочаго отдѣльное бытіе, что онъ есть сверхчувственный—ноуменальный, но утверждая, что онъ мыслить самого себя, тѣмъ самымъ отнимаетъ у него первен-

¹⁾ Трудно найти у Анаксагора хотя бы только нѣкоторый слѣдъ такого ученія.

ство. Кромѣ того, онъ признаетъ много и другихъ подобныхъ принциповъ,—именно столько, сколько есть сферъ небесныхъ, чтобъ каждая имѣла своего особаго движителя. Очевидно, онъ разошелся съ Платономъ въ своей теоріи ноуменовъ и, такъ какъ не могъ обосновать ея должнымъ образомъ, то вынужденъ былъ прибѣгнуть къ понятію необходимости. Аристотелю на это можно возразить вотъ что: такъ какъ всѣ сферы выполняютъ одинъ согласованный планъ движенія, то не болѣе ли естественно допустить, что это происходитъ вслѣдствіе подчиненности всѣхъ ихъ единому — Первому? Такой же вопросъ умѣстенъ и относительно ноуменовъ: зависятъ ли всѣ они отъ одинаго и Перваго, или и для нихъ есть многія начала? Если всѣ они исходятъ отъ одинаго, тогда распорядокъ ихъ можно представлять себѣ аналогичнымъ тому, какой въ чувственномъ мірѣ представляютъ собою сферы небесныя, изъ коихъ каждая заключаетъ въ себѣ другую, а одна самая крайняя всѣ прочія обнимаетъ и надъ ними господствуетъ; подобно этому и тамъ, благодаря тому обстоятельству, что единое первоначально бѣмлетъ всѣ ноумены, изъ нихъ образуется одинъ цѣлостный ноуменальный космосъ. И затѣмъ, если здѣсь сферы не пусты, но и первая переполнена звѣздами и въ прочихъ находятся звѣзды, то тѣмъ болѣе такъ должно быть тамъ въ сверхчувственномъ мірѣ, т. е., и тамъ сфера cadaго движущаго принципа полна множествомъ сущаго, при томъ истинно сущаго. Напротивъ, если бы тамъ каждый ноумень самъ себѣ былъ началомъ, тогда все было бы предоставлено одному случайному совпаденію. Спрашивается, что тогда заставило бы всѣхъ ихъ согласиться и соединиться для дѣйствованія по одному плану, слѣдствіемъ котораго могла бы быть гармонія неба? Да и почему непременно въ сверхчувственномъ мірѣ должно быть какъ разъ столько движущихъ началъ, сколько сферъ и звѣздъ на небѣ? И наконецъ, какимъ образомъ можетъ быть ихъ тамъ много, когда они безтѣлесны и никакой тамъ нѣтъ матеріи, которая бы раздѣляла ихъ другъ отъ друга?

Собственно говоря, изъ древнихъ болѣе всего занимались этимъ вопросомъ о сверхчувственномъ мірѣ тѣ, которые усвоили себѣ доктрину Пиеагора, Ферекида, и ихъ учениковъ. Но

и изъ этихъ лишь нѣкоторые изложили свое ученіе въ сочиненіяхъ, другіе излагали его только въ бесѣдахъ, которыя нѣкъмъ не были записаны, а третьи и совсѣмъ не касались этого вопроса.

10. Итакъ, насколько возможно доказательство въ подобнаго рода вопросахъ, мы доказали, что выше сущаго стоитъ Первоединный и что второе послѣ него мѣсто занимаетъ сущее и умъ, а третье—душа. Но если такъ, если въ сверхчувственномъ мірѣ есть эти три начала—Первоединный, умъ и душа, то они должны быть присущи и нашей природѣ. Мы далеки отъ мысли, что они находятся также и въ чувственномъ мірѣ; нѣтъ, они существуютъ отдѣльно отъ него, внѣ его,—и подобно тому какъ тутъ они внѣ тверди небесной, такъ и въ насъ, по выраженію Платона, они составляютъ особаго внутренняго человека ¹⁾. Въ самомъ дѣлѣ, душа наша имѣетъ въ себѣ нѣчто божественное,—она совсѣмъ иной природы (чѣмъ все чувственное), именно такой же, какъ и универсальная міровая душа. Душа совершенна, когда обладаетъ разумомъ, разумъ же бываетъ двоякій,—или осуществляющійся въ дискурсивномъ мышленіи, или такой, который служитъ основою такого мышленія (чистый умъ). Дискурсивный разумъ души не нуждается для мышленія ни въ какомъ особомъ тѣлесномъ органѣ; въ своей дѣятельности онъ остается чистымъ (т. е., не принимаетъ въ себя никакой чувственной примѣси) и потому способенъ къ чистому абстрактному мышленію. Поэтому, кто, представляя его отдѣльно отъ тѣла и безъ всякаго смѣшенія съ чувственностью, отнесъ бы его къ числу ноуменальныхъ сущностей перваго порядка, тотъ не впалъ бы въ погрѣшность. Его не должно представлять себѣ помѣщающимся въ какомъ нибудь мѣстѣ; нѣтъ,—такъ какъ онъ не смѣшанъ съ тѣломъ и въ себѣ ничего тѣлеснаго не содержитъ, то онъ не связанъ ни съ какимъ мѣстомъ, и можетъ существовать самъ по себѣ безтѣлеснымъ, сверхчувственнымъ образомъ. Потому-то Платонъ, говоря, что „димиургъ распростеръ душу вокругъ міра“ ²⁾, хотѣлъ этимъ выразить, что душа нѣкоторою своею частію пре-

¹⁾ Кажется, что тутъ Плотинъ разумѣетъ мѣсто изъ Алкивіада р. 138.

²⁾ Plat. Tim. p. 36.

бываетъ и въ сверхчувственномъ мірѣ. Да и о нашей душѣ онъ говоритъ, что она „голову свою скрываетъ въ небесахъ“ ¹⁾, а кромѣ того часто совѣтуетъ отдѣлять душу отъ тѣла ²⁾, имѣя въ виду, конечно, не мѣстное отдѣленіе, которое самою природою установлено, а желая выразить ту мысль, что душа не должна отдаваться и подчиняться тѣлесному и фантомамъ воображенія, чтобы, отѣлесившись, не стала совсѣмъ чуждою разума, но напротивъ должна всячески стараться поднять до степени сверхчувственного даже ту низшую часть свою, которая связана съ чувственностію и которая въ качествѣ пластической зиждущей силы занята образованіемъ тѣла и управляетъ всѣми его функціями.

11. Такъ какъ разумная душа произноситъ сужденія о справедливомъ и прекрасномъ, такой-то предметъ признаетъ прекраснымъ, такое-то дѣйствіе справедливымъ, то это значитъ, что ей присущи неизмѣнныя нормы справедливости и красоты, которыми руководствуется дискурсивное мышленіе, а иначе какъ она могла бы дѣлать такія сужденія? Такъ какъ душа наша иногда судитъ о справедливости и красотѣ, а иногда нѣтъ, то необходимо, чтобы мы, кромѣ разсудочнаго мышленія обладали еще и умомъ, который и безъ разсужденія обладаетъ идеею справедливости и красоты. Наконецъ, намъ должно быть присуще начало высшее самого ума, причина его—самъ Богъ—единный нераздѣльный, который не въ пространствѣ, а въ самомъ себѣ существуетъ, который созерцается во множествѣ существъ, въ большей или меньшей степени способныхъ воспринять и отображать его въ себѣ, но который отличенъ и обособленъ отъ всѣхъ ихъ, подобно тому какъ одинъ центръ въ кругѣ остается одинъ самъ по себѣ, между тѣмъ какъ множество радіусовъ со всѣхъ точекъ периферіи къ нему сходятся. Такимъ образомъ вышею частію нашей души и мы соприкасаемся съ міромъ божественнаго, и мы тамъ соприсутствуемъ, имѣемъ связь съ нимъ (*εφαπτόμεθα, συνεσμεν, ἀνηρτάμεθα*); отъ насъ зависитъ тамъ и совсѣмъ водвориться и утвердиться,

¹⁾ Plat. Phaedr.

²⁾ Plat. Phaedo.

если мы всею душою будемъ туда стремиться (*ἐνεδρόμεθα δὲ, οἱ δὲ συννεύομεν ἐκεῖ*).

12. Однако, если намъ присущи эти столь высокія начала, то спрашивается, почему мы часто не замѣчаемъ ихъ и не пользуемся ихъ энергіями? Есть, вѣдь, и такіе, которые повидимому совсѣмъ ими не пользуются. А между тѣмъ всѣ эти начала всегда остаются при своихъ энергіяхъ и умъ и то еще высшее начало, которое всегда въ самомъ себѣ заключено (т. е., единое), и уже тѣмъ болѣе душа, которая кромѣ того находится въ непрерывномъ движеніи. Но, вѣдь, не все и въ душѣ происходящее замѣчается нами, а лишь то, что, вызывая ощущеніе, даетъ себя чувствовать; когда же дѣйствіе той или иной духовной энергіи не передается ощущенію, оно, понятно, не сообщается всей душѣ, и мы не сознаемъ его, потому что, измѣряя все ощущеніемъ, забываемъ, что состоимъ не изъ одной этой части, а имѣемъ цѣлую душу. Каждая изъ психическихъ силъ выполняетъ сама по себѣ свою функцію, сознаются же онѣ лишь подъ тѣмъ условіемъ, если между ними устанавливается сообщеніе, имѣющее слѣдствіемъ своимъ воспріятіе. Поэтому, кому желательно имѣть ясное сознаніе о томъ, что есть и происходитъ внутри его, тотъ долженъ туда устремить всѣ свои взоры, все свое вниманіе. Кто желаетъ слышать ясно извѣстный рядъ звуковъ, тотъ навстрѣчу ему направляетъ и напрягаетъ весь свой слухъ, отвращая его отъ всѣхъ другихъ звуковъ. Точно также и мы должны отъ себя отстранять по возможности все то, что вторгается отъ внѣ чрезъ внѣшнія чувства для того, чтобъ сохранить чистою и впечатлительною способность души—слышать и воспринимать вѣщанія, идущія свмше.

К Н И Г А 2-я.

О происхожденіи и порядкѣ существъ, которые слѣдуютъ послѣ Перваго, (*περί γενέσεως καὶ τάξεως τῶν μετὰ τὸ πρῶτον*).

1. Первоединый есть все и вмѣстѣ ни одно изъ существъ. Начало всего не можетъ быть совокупностію всѣхъ существъ; начало есть все лишь въ томъ смыслѣ, что все къ нему сводится, изъ него исходить; строго говоря, въ немъ все не есть

уже, а еще только будетъ. Какимъ же, спрашивается, образомъ отъ Первоединого—простѣйшаго и тождественнаго, который не содержитъ въ себѣ никакого различія, даже только двойственно, произошло все множество существъ? Все могло и должно было произойти отъ него именно потому, что онъ не есть ни что либо изъ этого всего, ни все вмѣстѣ: для того, чтобы сущее получило бытіе, необходимо, чтобы Первоединый самъ не былъ такимъ же существующимъ, а былъ отцемъ сущаго, сущее же было его первымъ рожденіемъ. Такъ какъ Первоединый есть всесовершенный, такъ какъ онъ никого не ищетъ, не имѣя никакой потребности,—никакого желанія, то самъ Онъ, какъ бы чрезъ края всѣмъ переполненъ; это-то переполненіе и произвело нѣчто другое и иное. Это происшедшее отъ Первоединого иное къ нему же устремляется и обращается и, наполняясь имъ, получаетъ всю полноту бытія, а такъ какъ оно въ то же время и себя созерцаетъ, то это дѣлаетъ его умомъ. Итакъ, насколько этотъ второй принципъ утверждается на Первоединомъ и въ немъ покоемъ, онъ есть бытіе, истинно—сущее, а насколько самъ себя мыслить, онъ есть умъ, наконецъ насколько онъ самъ обладаетъ бытіемъ и самъ его созерцаетъ, онъ есть бытіе и умъ вмѣстѣ (тождество бытія и мышленія).

Подобно Первоединому, и умъ преизбыточествуя силами, какъ бы изливаетъ часть ихъ и этимъ производитъ новое существо себѣ подобное; это новое существо есть образъ его точно также, какъ самъ онъ есть образъ Первоединого. Эта происшедшая отъ субстанціи и мысли ума новая энергія есть душа міровая. Подобно тому какъ въ произведеніи ума Первоединый пребываетъ въ себѣ недвижимо и неизмѣнно, такъ и умъ—въ произведеніи души, но душа дѣйствуетъ не такъ—не пребывая всецѣло въ себѣ,—она производя свой образъ, сама отдается движенію. Одною своею стороною она обращена къ тому началу, отъ котораго произошла и оттуда имѣетъ всю полноту бытія, а другою она движется въ противоположную сторону и производитъ нѣкоторое подобіе себя—природу чувствующую (животную) и растительную, но отъ этого она вовсе не отрывается и не отдѣляется отъ того высшаго начала, отъ котораго произошла. Душа человѣческая тоже простирается до растительной области

включительно въ томъ смыслѣ, что и эта область получаетъ отъ нея жизнь, но она не вся уходитъ въ растительную функцію, а присутствуетъ здѣсь лишь настолько, чтобы произвести эту низшую природу и пещись о ней, между тѣмъ какъ вышею своею частію она стоитъ въ связи съ умомъ, который всегда пребываетъ въ себѣ.

2. Такимъ-то образомъ происхожденіе существующаго начинаясь отъ перваго, идетъ все ниже и ниже, при чемъ каждое звено въ этомъ процессѣ занимаетъ мѣсто, сообразное съ его природою. Каждое вновь произведенное бытіе съ одной стороны менѣе совершенно въ сравненіи съ тѣмъ бытіемъ, отъ котораго произошло, а съ другой сохраняетъ подобіе его въ такой степени, въ какой сохраняетъ связь съ нимъ и подчиняется ему. Поэтому, когда душа (міровая) появляется въ растительномъ царствѣ, то это значитъ, что она сюда проникаетъ нѣкоторою частію своею, именно тою, которая, будучи самою необузданною и бессмысленною, способна ниспасть такъ низко, между—тѣмъ какъ въ безсловесныхъ животныхъ входитъ та часть, которую влечетъ сюда преобладающая чувственность; наконецъ въ людей вселяется душа, движимая влеченіями разсудка и ума, такъ какъ она обладаетъ свойственнымъ ей умомъ и способностію опредѣлять себя къ мышленію, вообще къ духовной дѣятельности.

Взглянемъ теперь на обратный процессъ. Если отрѣзать побѣги или вѣтви дерева, куда дѣвается оживлявшая ихъ (растительная) душа? Конечно, возвращается къ своему источнику, потому что она, вѣдь, не вдали отъ него, не отдѣлена отъ него никакимъ разстояніемъ. А когда будетъ выкопанъ и сожженъ самый корень дерева, куда дѣвается бывшая въ немъ растительная сила? Конечно, возвращается въ растительную область души, такъ какъ послѣдняя не перемѣняетъ своего мѣста, не перестаетъ оставаться тамъ, гдѣ была. Точнѣе, такъ какъ эта низшая растительная сила не имѣетъ въ себѣ самой точки опоры, то она направляется или внизъ въ какое нибудь новое растеніе, или вверхъ къ высшему началу. Гдѣ же находится это высшее начало? Конечно, въ томъ началѣ, которое еще выше его, и такъ до самого ума. А это значитъ, что

душа не связана ни съ какимъ мѣстомъ, такъ какъ умъ и того менѣе связанъ, она нигдѣ, ибо содержится въ томъ принципѣ, который самъ и нигдѣ и вездѣ. Если же душа, устремляясь вверхъ, не достигаетъ самаго высшаго начала, то она на этой средней ступени живетъ тою своею силою, которая соотвѣтствуетъ этой ступени. Всѣ ея силы суть умъ и не суть умъ; онѣ всѣ суть умъ, насколько всѣ отъ ума происходятъ, но въ то же время не суть умъ, насколько умъ, давая ихъ бытіе, пребываетъ въ самомъ себѣ. Такимъ образомъ, міръ истинно сущаго представляетъ какъ бы длинную цѣпь жизни, въ которой каждая предъидущая форма производитъ послѣдующую, каждая послѣдующая производится предъидущею, но такъ, что предъидущая не истощается въ послѣдующей и ея не поглощаетъ,—такъ, что всѣ онѣ другъ отъ друга отличны и въ то же время составляютъ одно непрерывное цѣлое ¹⁾).

К Н И Г А 3-я.

О субстанціяхъ интеллектуальныхъ и о верховномъ началѣ (περί τῶν νοηστικῶν ὑποστάσεων καὶ τοῦ ἐπέκεινα).

Самопознаніе, какъ тождество мыслящаго и мыслимаго, носителемъ предполагаетъ принципъ или субъектъ простой. Поэтому, такимъ принципомъ не можетъ быть ни ощущение, ни разсудокъ, а только чистый умъ. Умъ, созерцая верховное начало, вмѣстѣ съ тѣмъ познаетъ и себя. Самопознаніе ума представляетъ собою съ одной стороны тождество и единство мыслящаго и мыслимаго, а съ другой различіе и значить прежде всего двойство, а потомъ и множественность (сущаго-мыслимаго). Умъ происходитъ отъ Первоединого, какъ потенція многаго сущаго и мыслимаго, которую онъ превращаетъ въ актуальность. Самъ Первоединый стоитъ выше всякой многообразной дѣятельности, слѣдовательно, выше даже мышленія, сознанія, ума, хотя въ то же время онъ есть первопричина всего существующаго. Поэтому, и мы не можемъ ни опредѣлить его понятіемъ, ни выразить словомъ: какъ начало, отъ котораго происходитъ самъ Умъ, онъ можетъ быть названъ первымъ, единымъ, какъ существо совершеннѣйшее и какъ цѣль, къ которой устремлено все существующее, онъ можетъ быть названъ благомъ, а внѣ отношенія ко всему другому, онъ можетъ быть названъ высочайшимъ, или абсолютнымъ.

1. При какомъ условіи можно мыслить и познавать себя самого? Требуется ли для этого непременно множественность

¹⁾ Самый объемъ этой 2-й книги показываетъ, что это есть или начатый, и въ самомъ началѣ прерванный трактатъ, или что продолженіе этого начала представляетъ не слѣдующая 3-я книга, а какая нибудь книга совсѣмъ иной Эннеады. Можно считать такимъ продолженіемъ ея напримѣръ хотя бы 4-ю книгу 6-й Эннеады, по крайней мѣрѣ нѣкоторыя ея главы.

частей, изъ коихъ каждая могла бы разсматривать каждую другую, такъ что для существа совершенно простаго совсѣмъ невозможно обращеніе на себя и познаніе себя, или это условіе не есть необходимое, такъ что существо, не состоящее изъ частей, тоже можетъ себя мыслить и познавать? Утверждать, что познавать себя можетъ только составное существо, благодаря тому обстоятельству, что въ такомъ разѣ оно одною изъ своихъ частей можетъ усматривать другія (какъ напр. мы посредствомъ чувственныхъ воспріятій познаемъ формы и свойства тѣлъ), значить не догадываться, что при такомъ положеніи дѣла какъ разъ не можетъ состояться самопознаніе въ истинномъ смыслѣ слова, а если и можетъ, то лишь въ томъ предположеніи, если часть, познающая другія соединенныя съ нею части, въ то же самое время мыслить и познаетъ и саму себя, такъ какъ въ противномъ случаѣ можетъ быть рѣчь лишь о познаніи одной вещи совсѣмъ иною другою вещью, а не о познаніи вещи самой себя и чрезъ себя. Итакъ, слѣдуетъ или допустить, что начало простое тоже способно познавать само себя и попытаться показать, какъ такое самопознаніе возможно и осуществимо, или совсѣмъ отказаться отъ убѣжденія—что возможно и есть самопознаніе въ истинномъ смыслѣ слова. Но отказаться отъ этого убѣжденія не совсѣмъ—то легко, такъ какъ это повело бы ко многимъ несообразностямъ. И прежде всего, если большою было бы нелѣпостію утверждать, что душа не сознаетъ и не знаетъ саму себя, то уже верховъ безсмыслицы было бы отрицаніе самопознанія въ умѣ, ибо какъ же онъ, спрашивается, могъ бы имѣть знаніе всѣхъ другихъ вещей, если бы не имѣлъ при этомъ и знанія самого себя? Мы-то люди познаемъ внѣшнія вещи не умомъ, а ощущеніемъ и, пожалуй, мнѣніемъ и дискурсивнымъ мышленіемъ. Простирается ли познаніе ума и на эти внѣшнія вещи,--это пока вопросъ; но что умъ познаетъ все мыслимое,—это самоочевидная истина. Итакъ, умъ познаетъ ли только мыслимыя вещи, или кромѣ того и себя самого, какъ познающаго ихъ? Потомъ, если онъ знаетъ также и себя, то что собственно знаетъ о себѣ, то ли только, что онъ именно (а не кто иной) обладаетъ знаніемъ мысленныхъ вещей, совсѣмъ не зная при этомъ, кто и что самъ онъ есть, или же

онъ знаетъ и свое знаемое и себя самого, знающаго? И если да, то какимъ образомъ осуществляется такое познание и до какихъ предѣловъ оно простирается? Вотъ вопросы, которые требуютъ рѣшить.

2. Прежде всего нужно изслѣдовать, можно ли душѣ усвоить самопознание и если да, то какою способностію и какимъ образомъ она его приобретаетъ? Если начать съ ощущающей ея части или способности (*τὸ αἰσθητικὸν αὐτῆς*), то ея душа познаетъ только внѣшнія вещи—потому что даже въ томъ случаѣ, когда она чувствуетъ и сознаетъ возбужденія внутри собственнаго тѣла, она получаетъ знаніе о внѣшнемъ—объ измѣненіяхъ, которымъ подвергается не она, а ея тѣло. Затѣмъ душа обладаетъ дискурсивнымъ мышленіемъ, или разсудкомъ (*τὸ λογισμικόν*), который обсуждаетъ чувственные представленія, дѣлаетъ имъ распорядокъ, одни соединяя, другія раздѣляя; такимъ образомъ онъ поступаетъ даже съ тѣми элементами, которыхъ источникъ лежитъ въ умѣ, т. е., облакаетъ ихъ въ форму воззрительныхъ представленій и оперируетъ надъ ними, какъ надъ таковыми; наконецъ, благодаря тому обстоятельству, что онъ пользуется не одними только впечатлѣніями настоящаго, но и припоминаемыми представленіями прошедшаго, тѣ и другія сопоставляетъ, сближаетъ и т. п., онъ этимъ самымъ доставляетъ и болѣе полное знаніе вещей и болѣе близкое разумѣніе ихъ. Вотъ доколѣ простирается познавательная дѣятельность души. Спрашивается, можетъ ли кромѣ того душа обращаться на саму себя и познавать себя, или она должна возвыситься до ума, чтобъ имѣть самопознание? Если мы усвоимъ душѣ способность самопознанія, то этимъ ее саму признаемъ за умъ, и тогда возникнетъ вопросъ, чѣмъ же отличается этотъ умъ отъ ума верховнаго, а если не усвоимъ, то, быть можетъ, путемъ дискурсивнаго мышленія намъ удастся дойти до ума и уяснить себѣ, какъ возможно и въ чемъ состоитъ самопознание. Наконецъ, если мы усвоимъ самопознание не только верховному уму, но и уму низшему, тварному, тогда намъ придется показывать, въ чемъ состоитъ различіе между самопознаніемъ одного и самопознаніемъ другого, ибо если бъ не было различія между тѣмъ и другимъ самопознаніемъ, тогда пришлось бы

умъ низшій (т. е., дискурсивный,—разсудокъ) призвать за умъ, чуждый всякой смѣси—чистѣйшій. Итакъ, обращается ли, спрашивается, наше дискурсивное мышленіе и на само себя, или оно ограничивается только воспріятіемъ впечатлѣній, идущихъ отъ ощущеній и идей, идущихъ отъ ума, и въ такомъ разѣ какъ оно эти послѣднія воспринимаетъ? Вотъ что прежде всего требуется изслѣдовать.

3. Положимъ, мы увидѣли человѣка, т. е., получили зрительное воспріятіе его образа, который тотчасъ передается разсудку. Что же разсудокъ дѣлаетъ съ этимъ образомъ? Иногда ничего не дѣлаетъ, а довольствуется только его обладаніемъ или знаніемъ; но если этотъ образъ попадался уже ему раньше, то, воспользовавшись воспоминаніемъ, онъ говоритъ: „это Сократъ“. Когда онъ, кромѣ того, пытается представить себѣ этотъ образъ во всей подробности и точности составляющихъ его чертъ, то и тутъ онъ работаетъ лишь надъ тѣмъ матеріаломъ, который даетъ ему воображеніе; наконецъ если онъ называлъ Сократа добрымъ, то и этимъ передаетъ лишь то, что говоритъ ему чувственное воспріятіе и представленіе. Но то, что въ этомъ сужденіи утверждается, именно *доброта*, уже не отсюда получается; этотъ элементъ разсудокъ извлекаетъ уже изъ себя самого, ибо для того чтобъ быть въ состояніи произнести такое сужденіе онъ долженъ имѣть въ себѣ самомъ идею или норму добра (*καὶὸν τοῦ ἀγαθοῦ*). Какъ же и почему онъ имѣетъ въ себѣ добро? Да потому, что самъ онъ доброобразный (*ἀγαθοειδής*) есть образъ, какъ бы отблескъ добра, благодаря тому обстоятельству, что воспринимаетъ и отражаетъ въ себѣ идею добра отъ ума, который источаетъ въ него свѣтъ свой. Вотъ этою то наиболѣе чистою частию своею (разумомъ) душа способна воспринимать впечатлѣнія, идущія отъ ума, и сохранять въ себѣ слѣды ихъ.

Но почему же мы не уму, а душѣ усвоаемъ эту ея способность, стоящую выше ощущенія? Потому что душа можетъ приобрѣтать познаніе не иначе, какъ путемъ дискурсивнаго мышленія, и всѣ названныя нами операціи производятся именно этою способностію. Но почему въ такомъ разѣ мы не усвоаемъ этой способности самопознанія и этимъ признаніемъ не ока-

чиваемъ изслѣдованія? Да потому, что функція дискурсивнаго мышленія простирается по нашему убѣжденію только на внѣшнее и состоитъ въ обработкѣ того матеріала, который получается отъ внѣ, между тѣмъ какъ умъ тѣмъ и превосходитъ разсудокъ, что созерцаетъ и знаетъ не только то, что въ немъ есть, но и самого себя. А если бы кто возразилъ, что же мѣшаетъ допустить, что разсудокъ посредствомъ другой душевной способности сознаетъ все, что въ немъ содержится, то мы отвѣтимъ: мѣшаетъ то, что въ такомъ разѣ это былъ бы не разсудокъ, а чистый умъ. Но что мѣшаетъ чистому уму быть въ душѣ?—Пожалуй—ничто; однако мы не можемъ утверждать, что чистый умъ есть составная часть нашей души, а можемъ только называть его нашимъ. Онъ иной, чѣмъ разсудокъ и стоитъ выше его; мы можемъ считать его нашимъ, но не можемъ относить къ числу частей души. Онъ и нашъ и не нашъ, ибо, между тѣмъ какъ дискурсивное мышленіе всегда находится въ нашемъ распоряженіи, умомъ мы иногда пользуемся и руководимся, иногда нѣтъ; въ первомъ случаѣ онъ нашъ, а въ послѣднемъ—не нашъ. Но что значить руководиться умомъ? То ли, что, руководясь умомъ, мы сами становимся умомъ, мыслимъ и говоримъ какъ самъ умъ, или только сообразно съ умомъ? Такъ какъ душа наша не есть чистый умъ, то мы мыслимъ и мысли выражаемъ словомъ только сообразно съ умомъ тою высшею частію разсудка, которая воспринимаетъ идущія отъ ума впечатлѣнія. Когда мы чрезъ какое-либо внѣшнее чувство получаемъ чувственное воспріятіе, то ощущающій субъектъ тутъ есть наше я (между тѣмъ какъ ощущаемый предметъ внѣ насъ); когда же мы мыслимъ, тогда нашъ мыслящій субъектъ, спрашивается, есть ли вмѣстѣ и мыслимый предметъ, или же мысля, разсуждая, мы только уразумѣваемъ тѣ понятія ума, которыя просвѣтляютъ нашъ разсудокъ? Конечно, не первое, а послѣднее должно быть принято, такъ какъ природа нашей познающей души главнымъ и существеннымъ образомъ выражается въ дискурсивномъ мышленіи: то, что находится въ области чистаго ума,—выше ея, а то, что вызываетъ въ ней ощущенія,—ниже ея; главная часть нашей души именно занимаетъ средину между этими двумя крайностями, и потому

можетъ какъ нисходить до ощущенія, такъ и возвышаться до ума. Что ощущеніе есть наша собственность—этого никто не станетъ оспаривать, такъ какъ мы имѣемъ ощущенія всегда и постоянно; но что умъ составляетъ нашу собственность,—это можно оспаривать, такъ какъ мы не всегда имъ пользуемся и руководимся, и такъ какъ онъ внѣ насъ въ томъ смыслѣ, что не онъ къ намъ нисходитъ, а намъ къ нему нужно подниматься, на него взирать снизу вверхъ. Ощущеніе для насъ есть какъ бы вѣстникъ (отъ царя), а умъ—самъ царь.

4. Да мы и въ самихъ себѣ имѣемъ царя этого, если мыслимъ сообразно съ умомъ. Возможно же это подъ двумя условіями,—во 1-хъ если мы носимъ въ себѣ принципы и законы ума, которые на подобіе писменъ въ насъ начертаны, такъ что умъ какъ бы наполняетъ насъ (*ὁὖν γραμμασι ὥσπερ νόμοις ἐν ἡμῖν γραφέναι, ἢ ὁὖν πληρωθέντες αὐτοῦ*), и во 2-хъ если мы способны чувствовать и созерцать этотъ присутствующій въ насъ умъ, въ такомъ разѣ, конечно, мы достигаемъ и истиннаго самопознанія, такъ какъ озаряемые умомъ мы познаемъ и его, и то, что онъ въ себѣ содержитъ,—познаемъ, потому что, воспринимая отъ него способность такого познанія, чрезъ это сами становимся умомъ. Такимъ образомъ для человѣка возможно двоякое самопознаніе: или онъ познаетъ и сознаетъ себя только какъ дискурсивный разумъ, составляющій главную силу души, или онъ, возвышаясь до ума, познаетъ и сознаетъ себя совсѣмъ иначе,—именно, соединившись съ умомъ и мысля себя во свѣтѣ его, сознаетъ себя уже не какъ человѣка, а какъ иное высшее существо; человѣкъ въ такомъ разѣ какъ бы восхищается и воспаряетъ въ высшую сверхчувственную область тою лучшею частію своей, которая способна, словно на крыльяхъ, взлетать въ область чистой мысли (*πτεροῦσθαι πρὸς νόησιν*) и слагать въ себѣ то, что тамъ увидить. Но и дискурсивный разумъ развѣ не знаетъ, что онъ есть дискурсивный, что функція его состоитъ въ воспріятіи и познаніи внѣшнихъ предметовъ? Развѣ онъ не сознаетъ, что судить, когда судить? Развѣ онъ не сознаетъ, что судить и мыслить по присущимъ ему нормамъ, которыя имѣетъ отъ ума (*καὶ ὅτε τοῖς ἐν αὐτῷ καὶ νοεῖ χρῆται, οὐδὲ παρὰ τοῦ νοῦ ἔχει*)? Развѣ онъ не знаетъ, что

есть высшій надъ нимъ принципъ, который обладаетъ всѣмъ мыслимымъ, не ища его, не усиливаясь познать? Что это была бы за сила и способность познавательная, если бы не знала, что она есть, какова она и какія ея функціи и дѣятельности? Итакъ, дискурсивный разумъ болѣе или менѣе ясно сознаетъ, что онъ зависитъ отъ ума, что самъ онъ ниже ума и есть образъ его, что носить въ себѣ всѣ нормы, которыя какъ бы начерталъ и начертываетъ для него и въ немъ умъ. А если такъ, то познавшій себя такимъ образомъ не ужели остановится на этомъ? Конечно, нѣтъ. Пользуясь другою высшею способностію, мы поднимемся до созерцанія ума, который знаетъ самого себя, или точнѣе, ставши причастниками ума, такъ какъ онъ нашъ и мы—его достояніе, мы познаемъ и умъ, и самихъ себя. Намъ прежде всего необходимо знать, что такое есть умъ самъ въ себѣ, или въ чемъ состоитъ его самопознаніе. Познать же это мы можемъ не иначе, какъ если, оставивъ въ покоѣ всѣ другія способности, станемъ умъ созерцать умомъ, станемъ мыслить себя такъ, какъ умъ себя мыслить.

б. Въ самомъ дѣлѣ, какъ чистый умъ себя мыслить и знаетъ, такъ ли, что одною частию своею познаетъ другую? Въ такомъ случаѣ, очевидно, одна часть была бы познающею, другая познаваемою, а умъ-то самъ и не имѣлъ бы познанія себя самаго. Почему-же и нѣтъ—скажутъ, если умъ весь однородный, т. е., состоитъ изъ частей до такой степени одинаковыхъ, что часть его созерцающая ничѣмъ не отлична отъ созерцаемой? Въ такомъ разѣ созерцаая одну часть свою, съ которою одинаковъ до тождества, онъ вѣдь и самого себя будетъ созерцать: такъ какъ нѣтъ никакого различія между созерцающимъ и созерцаемымъ. Однако, гипотеза такой раздѣленности ума несостоятельна и нелѣпа—ибо спрашивается прежде всего, что управляетъ этимъ раздѣленіемъ? Вѣдь, не слѣпой же случай. Потомъ, кто именно производитъ раздѣленіе—познающее, или познаваемое, т. е., субъектъ, или объектъ? Во всякомъ случаѣ, развѣ субъектъ можетъ познать самого себя, если онъ въ актѣ созерцанія всецѣло помѣщается въ объектъ, такъ какъ послѣднему, какъ предмету созерцанія, не свойственно самому созерцать? Не очевидно ли, что въ такомъ разѣ онъ будетъ

знать себя только какъ предметъ созерцанія, но не какъ субъектъ созерцающій, и значить будетъ знать не всего себя въ цѣлости? А такъ какъ все знаніе его исчерпывается созерцаемымъ, т. е., объектомъ, то себя-то самого онъ и не будетъ знать. Очевидно, что для полноты самопознанія онъ долженъ быть себѣ извѣстенъ, какъ мыслящій познающій субъектъ и вмѣстѣ какъ то, что имъ мыслится и познается. Вопросъ только въ томъ, какія именно вещи имъ мыслятся и познаются: если это только образы или отпечатки сущностей, въ такомъ разѣ онъ самихъ сущностей въ себѣ не имѣетъ, а если онъ имѣетъ въ своемъ познаніи самыя сущности, то это не потому, что усматриваетъ ихъ впервые лишь послѣ того, какъ самъ себя различаетъ и раздѣляетъ на части (мыслящій субъектъ и мыслимый объектъ), а потому, что и до этого различенія и раздѣленія имѣетъ ихъ въ себѣ и созерцаетъ. Другими словами, тутъ должно быть тождество созерцанія и созерцаемаго, мыслящаго Ума и мыслимыхъ вещей, потому что безъ такого тождества для Ума не достигаема полная истина; если бы Умъ обладалъ не самыми реальными сущностями, а лишь образами ихъ, которыя представляютъ собою нѣчто иное, чѣмъ онѣ сами, тогда онъ самъ не былъ бы чистою и полною истиной. Истина лишь тогда есть истина, когда утверждаемое ею не отличается отъ бытія того, что утверждается, когда она содержитъ въ себѣ и говоритъ именно то, что есть. А это значитъ, что съ одной стороны мыслящій Умъ, а съ другой мыслимое и сущее суть одно и то же, т. е., первое сущее и первый умъ, обладающій всѣмъ истинно-сущимъ, или точнѣе, тождественный съ нимъ (*ἐν ᾧ οὗτος νοῦς, καὶ τὸ νοητόν, καὶ τὸ ὄν, καὶ πρῶτον ὄν τοῦτο, καὶ δὴ καὶ πρῶτος νοῦς τὰ ὄντα ἔχον, μᾶλλον δὲ ὁ αὐτός τοῖς ὄντιν*).

Но, если такъ, если мыслимый объектъ и мыслящій субъектъ суть одно и то же, то спрашивается, какимъ образомъ послѣдній въ такомъ разѣ можетъ мыслить себя собственно, т. е., какъ мыслящій субъектъ? Ибо не трудно понять, что мысль обнимаетъ мыслимое и съ нимъ тождественна, но не понятно, какъ при этомъ Умъ самого себя мыслить. А вотъ какъ: мышленіе (*νόησις*) и мыслимое (*τὸ νοητόν*) тождественны потому собствен-

но, что мыслимое вовсе не есть одна только простая возможность, а есть актуальная энергія (мысли), что ему жизнь не только не чужда, но и существенна, что и сама мысль для него существенна, а не чужда такъ, какъ чужда она камню и всему бездушному, наконецъ просто потому, что первое мыслимое есть вмѣстѣ первое сущее, ибо, если мыслимое есть актуальная энергія, притомъ первая, то такую энергію можетъ быть только мысль, притомъ мысль самая совершенная, т. е., въ высшемъ смыслѣ реальная или субстанціальная (*εἰ οὖν ἐνέργεια καὶ ἡ πρώτη ἐνέργεια, καὶ καλλίστη δὴ νοῦσις ἂν εἴη, καὶ οὐσιώδης νόσις*). Съ другой стороны такъ какъ эта мысль есть первая и самая истинная, т. е., обладающая всею полнотою истиннаго бытія, то что иное она есть, какъ не первый умъ? Ибо и умъ съ своей стороны не есть лишь потенціальныи, но актуальныи; онъ, вѣдь, не есть что либо иное отличное отъ своего актуальнаго мышленія, потому что въ противномъ случаѣ сама субстанція его была бы не актуальною, а только потенціальною. А если такъ, если и мышленіе ума актуально, и субстанція его актуальна, то ясно, что умъ по субстанціи своей тождественъ со своимъ актуальнымъ мышленіемъ. Поелику же наравнѣ съ мыслимымъ и сущее есть настолько сущее, насколько есть актуальное, то выходитъ, что и умъ, и мыслимое, и мышленіе—всѣ вмѣстѣ составляютъ одно тождественное цѣлое. А затѣмъ, такъ какъ мышленіе ума есть мыслимое (т. е., сущее), а мыслимое въ свою очередь есть самъ Умъ, то ясно, что, мысля мыслимое, умъ мыслить не что другое, какъ себя самого: онъ мыслить актуальною энергією мышленія, съ которою онъ тождественъ; мыслить мыслимое, которое съ нимъ тождественно; онъ мыслить самого себя, насколько онъ есть актуальное мышленіе и вмѣстѣ мыслимое, такъ что то, что онъ мыслить мышленіемъ, есть онъ самъ.

6. Итакъ, можно считать доказаннымъ, что существуетъ принципъ, которому присуще самопознаніе въ высшемъ смыслѣ слова. Въ самомъ дѣлѣ, самопознаніе ума есть болѣе совершенное, чѣмъ самопознаніе души, ибо душа если и познаетъ себя, то только чрезъ высшій принципъ, отъ котораго зависитъ, между тѣмъ какъ умъ, обращаясь лишь на себя самого, на

свое собственное существо, знаетъ, кто и что и каковъ есть самъ онъ. Даже созерцая мыслимыя имъ сущности, онъ созерцаетъ въ то же время самого себя, потому что мышленіе его есть актуальное, а актуальное мышленіе тождественно уму, и вотъ почему умъ, мысля мыслимое, знаетъ себя всегда во всей цѣлости, а не отчасти, не одною частію другую часть. Теперь спрашивается, этотъ умъ, какъ мы его изобразили, содержитъ ли истину необходимую или только вѣроятную? Конечно, необходимую, потому что только душѣ свойственна колеблющаяся вѣроятность или вѣра (т. е., большая или меньшая степень убѣжденія), между тѣмъ какъ для ума существенна необходимость, т. е., непреложность истины. Живя здѣсь въ этомъ мірѣ, мы конечно больше склонны довѣряться и подчиняться разсудочнымъ убѣжденіямъ, чѣмъ непосредственно умомъ созерцать чистую истину; но пока мы находились въ мірѣ горнемъ, мы довольствовались пребываніемъ въ лонѣ ума,—мы тогда мыслили и созерцали мыслимое, сводя все къ одному уму, душа наша тогда, сама оставаясь въ полномъ покоѣ, предоставляла всю дѣятельность уму; а съ того времени, какъ мы обитаемъ здѣсь, мы въ поискахъ за истиной стараемся довести свою душу по крайней мѣрѣ до нѣкоторой степени убѣжденія, томимые желаніемъ созерцать первообразъ по крайней мѣрѣ въ его отраженіи. Поэтому, для души нашей весьма важно уяснить себѣ, какимъ образомъ умъ созерцаетъ самого себя,—уяснить тою частію, которую, во вниманіе къ ея мыслительной дѣятельности (*ὁ νοερός πῶς*) мы считаемъ своего рода умомъ (*νοῦν τινα*) и называемъ разсудкомъ и дискурсивнымъ мышленіемъ (*διαλογικόν*), но которая всю свою силу получаетъ отъ ума (*παρὰ νοῦ*) и проявляетъ при посредствѣ ума (*διὰ νοῦ*). Эта способность души—разсудокъ, тоже, конечно, знаетъ то, что ему извѣстно, знаетъ то, что думаетъ и утверждаетъ, и если бы его знаемое было тождественно съ нимъ, тогда онъ въ этомъ знаніи зналъ бы и самого себя. А такъ какъ мыслимое—сущее выше его и нисходитъ къ нему оттуда, откуда и самъ онъ происходитъ, то ему приходится быть только истолкователемъ этого высшаго, хотя и родственнаго себѣ, а затѣмъ и познавать себя онъ можетъ не иначе, какъ всматриваясь въ эти черты, какъ бы въ слѣды ума и

сообразуя себя съ ними. Но становясь такимъ путемъ образомъ ума, онъ долженъ всегда взирать, какъ на свой первообразъ, на умъ истинный, который тождественъ съ истинно-мыслимымъ, то есть, съ міромъ сущностей первыхъ истинно-сущихъ, ибо невозможно, чтобъ таковой умъ выходилъ какъ-бы вовсѣ изъ себя (мысля истинно-сущее). Такъ какъ этотъ умъ всегда пребываетъ въ себѣ и съ собою, такъ какъ онъ есть фактически то, что есть по существу, т. е., умъ (ибо развѣ возможно, чтобъ умъ былъ неумнымъ, т. е., не умомъ), такъ какъ онъ не выступаетъ изъ себя, и его сущность, а равно и функция всецѣло заключается лишь въ томъ, чтобы быть умомъ, то ясно, что ему столь же существенно и необходимо принадлежить всегда и самопознаніе. Этотъ умъ вѣдь не есть умъ практический (*οὐ πρακτικός*), который, будучи направленъ всегда на что либо внѣшнее, главнымъ образомъ и познаетъ внѣшнее; а такъ какъ онъ не пребываетъ въ себѣ всегда, то ему нѣтъ настоятельной необходимости и созерцать, знать себя всегда. Этотъ же умъ, какъ умъ чистый, чуждый всякихъ желаній, не отдается никакой практической дѣятельности, а всегда обращенъ только на самого себя, онъ поэтому не только можетъ знать себя, но необходимо всегда зрить и знаетъ самъ себя. Да и въ чемъ бы иномъ, какъ не въ этомъ, состояла бы жизнь его, когда все его существо состоитъ въ томъ, что онъ есть умъ и когда никакая практическая дѣятельность ему не свойственна?

7. Но,—скажутъ, развѣ нельзя думать, что умъ созерцаетъ Бога? Конечно, можно. Но въ такомъ разѣ слѣдуетъ думать, что созерцая Бога, умъ съ тѣмъ вмѣстѣ познаетъ и самого себя, такъ какъ это созерцаніе открываетъ ему, что онъ имѣетъ отъ Бога, что Богъ далъ ему и что можетъ давать. Познавая же то, что дано или положено Богомъ, умъ познаетъ и самого себя, такъ какъ самъ онъ есть одно изъ этого, или точнѣе такъ какъ самъ онъ есть цѣлость всего того, что непосредственно отъ Бога имѣетъ свое бытіе. Такимъ то образомъ познавая Бога и его силы, умъ познаетъ вмѣстѣ и себя самого, какъ происходящаго отъ Бога и имѣющаго отъ него всѣ свои силы. Это его созерцаніе Бога, быть можетъ, и не настолько ясно, какимъ

оно бываетъ въ томъ случаѣ, когда созерцающее и созерцаемое тождественны; но за то когда онъ обращаетъ созерцаніе на себя, то самого себя уже онъ видитъ и знаетъ съ полною ясностію, такъ какъ тутъ нѣтъ уже никакого различія между тѣмъ, кто созерцаетъ, познаетъ, и тѣмъ, кто составляетъ предметъ созерцанія и познанія. А кромѣ этого что еще можно усвоить уму? Ужъ не покой ли? Пожалуй,—но слѣдуетъ знать, что покой для ума состоитъ вовсе не въ отреченіи отъ себя т. е., не въ прекращеніи своей дѣятельности, но въ такой дѣятельности, которая кромѣ себя самой ни на что постороннее не направляется и не простирается. Вообще вещь свободная отъ всякихъ постороннихъ вліяній и воздѣйствій обыкновенно вся уходитъ въ свою собственную ей свойственную дѣятельность, особенно же, когда она обладаетъ бытіемъ актуальнымъ, а не потенціальнымъ только. А если кто свою актуальность, или энергію не направляетъ ни на что внѣшнее, то на что же другое можетъ обратиться эта энергія, какъ не на саму себя? Вотъ почему умъ, мысля, остается обращеннымъ къ себѣ самому, направляетъ всю энергію мысли на самого себя, и если что либо происходитъ отъ него, то происходитъ только благодаря тому обстоятельству, что онъ обращенъ всегда на себя и пребываетъ въ себѣ. Прежде всего ему необходимо быть въ самомъ себѣ и для себя, чтобъ потомъ простереть свою энергію на что либо другое, и чтобъ вслѣдствіе этого произошло что нибудь другое ему подобное, подобно тому какъ напримѣръ, огню прежде всего самому нужно быть въ себѣ, т. е., въ существѣ своемъ огнемъ, при томъ актуально для того, чтобы появились слѣды свойственнаго ему дѣйствія и въ другихъ вещахъ. Итакъ, умъ есть актуальность или энергія, сосредоточенная въ себѣ самой. Что же касается души, то она одною своею частію обращена къ уму и находится въ его сферѣ, другою же, которая внѣ ума, она входитъ въ связь съ внѣшнимъ міромъ; насколько она стоитъ въ связи съ умомъ она ему подобна, а на сколько находится внѣ этой связи, она отъ него отлична. Впрочемъ, даже въ этомъ послѣднемъ случаѣ она здѣсь въ этомъ мірѣ все таки сохраняетъ нѣкоторое подобіе ума во всѣхъ своихъ образованіяхъ и произведеніяхъ,

ибо образуетъ ли она что либо, то образуетъ какъ будто созерцающа, творитъ ли что либо, то всѣмъ своимъ созданіямъ даетъ формы, которыя суть какъ бы разорванныя въ своей связи мысли,—слѣды концепціи и ума, напоминающіе болѣе или менѣе свой первообразъ, иногда представляющіе вѣрное подражаніе ему, а иногда имѣющіе по крайней мѣрѣ слабое подобіе его, и это даже въ самыхъ низшихъ сферахъ бытія.

8. Спрашивается теперь, какіе именно предметы созерцаетъ умъ, какія они имѣютъ свойства, да и самъ умъ какимъ себя мыслить?—Нечего и говорить о томъ, что мыслимыя умою сущности не имѣютъ ни видимыхъ очертаній—формъ, ни цвѣтовъ, подобно тѣламъ, ибо если даже присущія сѣменнымъ зачаткамъ энергіи (δ λόγος ὁ ἐν τοῖς σπέρμασι, или просто σπέρματις λόγος), производящія цвѣта и формы, сами ихъ не имѣютъ и потому невидимы, то уже тѣмъ болѣе слѣдуетъ это сказать о сверхчувственныхъ ноуменальныхъ сущностяхъ; природа ихъ, понятно, тождественна съ природою того начала, въ которомъ онѣ содержатся, подобно тому, какъ природа сѣменныхъ энергій тождественна съ природою души, въ которой онѣ содержатся, съ тѣмъ впрочемъ различіемъ, что душа не видитъ своего содержимаго, такъ какъ она не есть его первая производящая причина, но подобно сѣменнымъ энергіямъ есть только образъ ума, между тѣмъ какъ та причина, отъ которой сама она происходитъ, имѣетъ бытіе первоначальное истинное непреложное,—существуетъ чрезъ себя и въ себѣ, что есть только образъ чей нибудь, то имѣетъ перманентность лишь настолько, насколько принадлежитъ чему нибудь другому и въ немъ находится; образъ, если только онъ не остается при томъ, чей есть образъ, всегда находится въ другомъ, принадлежитъ другому. Вотъ почему душа не видитъ саму себя ясно, такъ какъ не имѣетъ въ себѣ достаточно для этого свѣта, а если бы она даже отдалась созерцанію, то видѣла бы не столько саму себя, сколько свой совершеннѣйшій первообразъ. Въ со-
всѣмъ иномъ положеніи находится умъ, такъ какъ тутъ созерцаніе и созерцаемое даны вмѣстѣ нераздѣльно и кромѣ того созерцаемое таково же, какъ созерцаніе, а созерцаніе тождественно съ созерцаемымъ. Ибо кто тутъ рѣшаетъ, что именно

и каково есть мыслимое и сущее? Конечно тотъ, кто созерцаетъ это мыслимое, т. е., умъ. Здѣсь-то у насъ зрѣніе видѣть свѣтъ, насколько само оно есть свѣтъ, точнѣе, насколько соединяется со свѣтомъ, посредствомъ котораго видѣть цвѣта, тамъ же умъ созерцаетъ не чрезъ другое что нибудь, а чрезъ самого себя, потому что созерцаемое имъ не внѣ его, а въ немъ самомъ; онъ своимъ свѣтомъ видѣть другой свѣтъ безъ посредства еще какого нибудь свѣта; тутъ, слѣдовательно, свѣтъ созерцаетъ другой свѣтъ и, значитъ, созерцаетъ самого себя. Этотъ же свѣтъ, изливаясь въ душу, и ее просвѣщаетъ, т. е., дѣлаетъ ее интеллектуальною—подобною тому свѣту, который тамъ—горѣ (т. е. уму). Если теперь мы попытаемся этотъ свыше идущій и присущій душѣ свѣтъ представить въ самой высшей степени его блеска, величія и красоты, то мы этимъ самымъ приблизимся къ уразумѣнію природы и ума и того, что въ умѣ содержится, ибо, изливая свѣтъ свой въ душу, умъ даетъ ей жизнь болѣе свѣтлую—не растительную или раждательную (ибо умъ обращаетъ душу къ себѣ и не давая ей расплываться и раздѣляться, заставляетъ ее любить тотъ свѣтъ, которымъ самъ сіяетъ), и не чувствовательную (ибо чрезъ внѣшнія чувства душа видѣть только внѣшнее и не многому такимъ путемъ научается, между тѣмъ какъ озаряемая тѣмъ свѣтомъ истины, она яснѣе видѣть даже видимыя вещи, а главное видѣть, т. е., понимаетъ совсѣмъ иначе), а жизнь интеллектуальную, сохраняющую черты и слѣды его собственной жизни, ибо въ немъ самомъ все имѣетъ уже не отраженное только, а первообразное истинное бытіе. Поэтому-то сама жизнь, сама энергія ума есть тотъ первоисточный свѣтъ, который первичнымъ образомъ освѣщаетъ самого себя, самъ въ себѣ отражается и служитъ для себя свѣтильникомъ, такъ что тутъ свѣтѣщее тождественно съ освѣщаемымъ; вмѣстѣ съ тѣмъ это бытіе есть поистинѣ ноуменальное бытіе, такъ какъ тутъ мыслящій умъ и мыслимое имъ тождественны. Этотъ умъ видѣть и знаетъ себя чрезъ самого себя безъ всякаго посторонняго посредства, и, значитъ, знаетъ себя абсолютнымъ образомъ, такъ какъ въ немъ познающее тождественно съ познаваемымъ. Да и мы сами, если знаемъ что-либо объ умѣ, то знаемъ посредствомъ

ума, а иначе какъ-бы мы могли говорить о немъ, откуда могли бы знать, что онъ есть такой-то, что онъ самъ себя знаетъ съ полною ясностію, а мы познаемъ себя посредствомъ его? Какъ иначе могли бы довести этими нашими размышленіями до ума нашу душу, заставивъ ее признать себя образомъ ума, смотрѣть на свою жизнь какъ на отраженіе подобіе его жизни и вѣровать, что когда она отдается мыслительной дѣятельности, то становится богоподобною и умоподобною (*θεοειδὴ καὶ νοοειδῆ γίνεσθαι*). Поэтому и всякій, кому желательно знать, что такое есть этотъ умъ совершенный, всеобъемлющій, первый и совершенно себя вѣдущій, долженъ свою душу какъ бы обратить въ умъ, или по крайней мѣрѣ дать полную волю той ея умственной дѣятельности, которая способна оживить и освѣтить слѣды воспоминаній, которыя она въ себѣ носитъ. Только такимъ путемъ душа можетъ убѣдиться, что, будучи образомъ ума, она сама можетъ созерцать его тою своею способностію и дѣятельностію, которая наиболѣе похожа на умъ (т. е. чистою мыслию) настолько похожа, насколько возможно для силы, принадлежащей душѣ.

Профес. Г. В. Малеванскій.

(Продолженіе будетъ).

„Теодицея“ Лейбница и критика теодицеи Канта.

Критическая философія Канта въ свое время подорвала въ умахъ всякое довѣріе ко всякимъ теодицеямъ, какъ попыткамъ по началамъ теоретическаго разума оправдать пути Божественнаго міроуправленія. Подъ впечатлѣніемъ критики Канта потерялъ свой прежній авторитетъ и самый грандіозный опытъ философской защиты существующаго міропорядка—„Теодицея“ Лейбница. Авторъ ея получилъ титулъ „поверхностнаго“, какъ называютъ его теперешніе пессимисты (Фалькенбергъ „Исторія новой философіи“ 259 стр.). Но презрительное отношеніе къ „Теодицеѣ“ далеко не можетъ быть оправдано на самомъ дѣлѣ.

Предлагаемая статья имѣетъ цѣлю сопоставить положенія Лейбница и Канта и, отмѣтивъ дѣйствительные недостатки „Теодицеи“, указать въ ней тѣ твердыя данныя, противъ которыхъ ничего не могла сказать по существу и Кантова критика. Возраженія Канта противъ „Теодицеи“ изложены въ его трактатѣ: „Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee—О неудачахъ всѣхъ философскихъ попытокъ въ теодицеѣ“. Мысли этого трактата и подлежатъ разбору на ряду съ разсмотрѣніемъ творенія Лейбница ¹⁾.

Предметъ своего сочиненія, какъ видно изъ предисловія къ „Теодицеѣ“, Лейбницъ полагаетъ въ выясненіи понятій о свободѣ и необходимости въ связи съ изслѣдованіемъ о происхож-

¹⁾ Мѣста изъ „Теодицеи“ Лейбница нами приводятся по русскому переводу ея, данному въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“ за 1887—1892 гг.

деніи и началѣ зла и о праведности Божіей (*русск. перев. „Теод.“ „Вѣра и Разумъ“ 1887 г. II ч. 26—27 стр.*). Сочиненіе, по словамъ автора, представитъ по вопросу о началѣ зла въ отношеніи его къ Богу „апологию божественныхъ совершенствъ, не менѣе доказывающую Его святость, Его правосудіе, Его благость, какъ и Его величіе, Его могущество и Его независимость“ (*тамъ-же 39 стр.*). Апология имѣетъ въ виду возраженія противъ совершенствъ Творца и Міроправителя, исходящія отъ существованія зла въ мірѣ. „Мы пояснимъ“, общаетъ Лейбницъ, „что Богъ не есть виновникъ грѣха, при чемъ покажемъ также, какъ надобно понимать разрушительную природу зла. Мы сдѣлаемъ даже больше: мы покажемъ, какъ зло происходитъ изъ другого источника, а не изъ воли Божіей“. Мы отстаиваемъ дѣло Божіе, мы хотимъ сообщить познаніе Бога, необходимое для возбужденія благочестія и поддержанія добродѣтели“ (*тамъ-же*).

На какой-же почвѣ намѣренъ Лейбницъ вести защиту божественныхъ совершенствъ?

Онъ хочетъ опровергать возраженія, выдвигаемыя теоретическимъ разумомъ на основаніи опыта, стоя на почвѣ того-же разума и опыта. И это, конечно, единственно законный путь для всякой философской работы.

Какъ философская апология божественныхъ совершенствъ, теодицея должна показать возможность соглашенія существующаго міропорядка съ мудростію *благого* Творца на основаніи разсмотрѣнія самаго этого порядка. Она должна по даннымъ опыта оправдать мудрость и благость Божію или доказавъ, что зла въ мірѣ вовсе нѣтъ, или утвердивъ мысль, что несомнѣнное зло, по своему происхожденію и существованію, не падаетъ виною на Творца и Міроправителя. Теодицея должна оправдывать Божественныя совершенства на основаніи даннаго порядка вещей или не смотря на наличность этого порядка, и никакого права не имѣетъ поступать наоборотъ,—оправдывать зло въ мірѣ на основаніи понятій о совершенствахъ Творца его.

Къ сожалѣнію, Лейбницъ свою „Теодицею“ начинаетъ именно этимъ послѣднимъ путемъ, полагая за исходный пунктъ добытыхъ раціональнымъ путемъ понятія о мудрости и благодати

Творца міра. Посредствомъ космологическаго доказательства онъ прежде всего устанавливаетъ положеніе, что въ числѣ свойствъ безконечнаго заключаются Его мудрость, благодѣтельность и могущество, и уже на этомъ основаніи утверждаетъ, что существующій міръ есть наилучшій изъ возможныхъ міровъ („Вѣра и Разумъ“ 1888 г., филос. отд., ч. I, 118 стр., „Теод.“ § 7).

Но, не говоря уже о томъ, что необходимость мыслить въ понятіи Абсолютнаго Его творческую благодѣтельность Лейбницъ не выяснилъ, даже съ установкою этого положенія, дѣло теодицеи, очевидно, нисколько не двигается впередъ. Вопросъ ея въ томъ и заключается, какимъ образомъ міръ, долженствующій быть наилучшимъ, является исполненнымъ зла, почему послѣднее явилось въ созданіи благого и всемогущаго Бога. Если-же названныя понятія о Творцѣ признать за точку опоры для теодицеи, то дальнѣйшее дѣло ея будетъ излишнимъ. Кантъ въ подлежащемъ нашему разбору трактатѣ вѣрно замѣтилъ, что ссылаться при оправданіи Творца отъ обвиненій за существованіе въ мірѣ зла на высочайшую мудрость Міроправителя, на Его совершенства, одно представленіе которыхъ должно парализовать всякія сомнѣнія относительно цѣлесообразности міроваго порядка,—поступать такъ значитъ освобождать дѣло отъ суда разума, а на это авторъ теодицеи не имѣетъ права, такъ какъ онъ долженъ предъ судилищемъ разума защищать божественную мудрость отъ нареканій. Итакъ Лейбницъ не имѣлъ права ни на одну минуту укрываться за понятіе божественныхъ совершенствъ, опираться на нихъ, онъ самъ долженъ былъ защищать ихъ. Отсюда въ „Теодицеѣ“ является совершенно излишнимъ балластомъ цѣлый рядъ разсужденій, старающихся утвердить мысль, что если Богъ благъ, то міръ есть наилучшій и зло *нужно* въ немъ.

Если существуетъ зло, то, заключаетъ Лейбницъ, божественная мудрость, очевидно, нашла нужнымъ допустить его.

„Надобно согласиться“, говоритъ онъ, что необходимо существовали великія, или лучше непреоборимыя соображенія, приведшія божественную мудрость къ допущенію зла, ибо ничто не можетъ происходить отъ Бога, что не было-бы сообразно съ Его благодѣтельностью, правдою и святостію. Такимъ образомъ мы

можемъ заключить отъ существованія факта (или *a posteriori*), что это допущеніе было неизбѣжно, хотя намъ и невозможно показать (*a priori*) частныхъ причинъ, которыми Богъ руководится въ этомъ случаѣ. Грѣхъ вошелъ въ міръ, *итакъ* Богъ допустилъ его безъ умаленія своихъ совершенствъ. *Ab actu ad potentiam valet consequentia*. Богъ допустилъ зло, слѣдовательно сотворилъ благо (*Разс. о соизвѣст. вѣры съ разум. § 35, „В. и Р. 1887 г. 205 стр. II ч.*).

Ясно, что всѣ эти разсужденія, цѣпляющіяся за понятіе о божественной мудрости, нисколько не рѣшаютъ вопроса, а только повторяютъ его. Они не рѣшаютъ сомнѣній, которыя съ этихъ разсужденій и начинаютъ. Если Богъ благъ и премудръ, разсуждаетъ сомнѣніе, то онъ дѣлаетъ все по какимъ-либо благимъ и мудрымъ основаніямъ. Что-же за основанія для допущенія зла и почему оно оказалось въ наилучшемъ твореніи премудраго Бога, почему оно связано съ лучшимъ изъ міровъ? Автору теодицеи, очевидно, нужно проанализировать понятіе наилучшаго міра и опредѣлить природу зла и на основаніи этого уже показать возможность связи совершеннаго міра со зломъ. И Лейбницъ, становясь на вѣрный путь, указываетъ въ *свободѣ разумныхъ тварей* то, что связываетъ лучший міръ съ возможностью зла. Свобода, по его словамъ, необходимо предполагается въ лучшемъ мірѣ, а при ней-же всегда открыта возможность зла. „Въ наилучшей послѣдовательности подразумевалось: чтобы всѣ предоставлены были своей свободѣ, а нѣкоторые повтому и своей злости“ (4-е прилож. „Теод.“ § 126). „Нельзя было устранить человѣческую возможность заблуждаться безъ измѣненія устройства наилучшей изъ системъ“ (3-е прилож. § 16). Но почему свобода требуется въ наилучшемъ мірѣ, какой смыслъ ея дорованія, Лейбницъ не выясняетъ. Онъ долженъ-бы былъ сказать, что въ ней одной лежитъ залогъ безконечнаго совершенствованія въ приближеніи къ Богу, что чрезъ свободу только міръ духовъ дѣлается наилучшимъ, какъ живое, безконечно совершенствующееся цѣлое. Мысль о совершенствованіи міра у Лейбница есть. Онъ говоритъ, что міръ является наилучшимъ только въ смыслѣ постоянного улучшенія усовершенствованья. „Можно сказать, что вся послѣдовате-

ность предметовъ, простирающаяся въ безконечность, можетъ быть наилучшею изъ всѣхъ возможныхъ, хотя то, что существуетъ во всей вселенной въ каждое частное время, не есть наилучшее. Итакъ, возможно, что вселенная переходитъ отъ лучшаго къ лучшему, если уже такова природа предметовъ, что она не можетъ достигать наилучшаго въ одинъ разъ“ (§ 202 Теод.). Но значеніе и необходимость свободы въ этомъ совершенствующемся мірѣ Лейбницъ все—же не выяснилъ. Три вида зла, выросшаго на почвѣ метафизическаго несовершенства міра, признаетъ Лейбницъ: нравственное, физическое и зло несоотвѣтствія между моральнымъ зломъ и физическимъ („Разс. о согл. стры съ раз. § 43, 1887 г. „В. Р.“ II ч. 242 стр).

Откуда и какъ происходитъ, по „Теодицеѣ“, нравственное зло?

Оно возникаетъ, по Лейбницу, отъ неясныхъ представленій, куда относятся и всѣ чувственные ощущенія и страсти. Если бы человѣкъ обладалъ совершенно раздѣльными представленіями, какъ Богъ, то онъ, руководясь ими, былъ бы идеально свободенъ и нравственно совершенъ. А теперь смутныя представленія влекутъ его къ неправильной дѣятельности. Но въ такомъ случаѣ отвѣтствененъ ли за нее человѣкъ, спросимъ Лейбница, если неясность представленій связана съ природою человѣка, тѣмъ болѣе, что, по предуставленной гармоніи, Богъ разъ навсегда устроилъ весь рядъ представленій въ монадахъ? Отвѣтъ на это у Лейбница находится въ подробнѣйшихъ его разсужденіяхъ о свободѣ человѣческой воли и ея отношеніи къ предопредѣленію. Свобода человѣка, по Лейбницу, не есть чистый произволъ безразличія: она не ограничивается опредѣляющими мотивами и всегда слѣдуетъ за сильнѣйшей стороной. „Воля всегда дѣйствуетъ, говоритъ онъ, въ согласіи съ мотивами хотя не всегда съ мотивами разума. Она *всегда слѣдуетъ за наиболее сильнымъ представленіемъ* раздѣльнымъ или смѣшаннымъ, хорошимъ или дурнымъ, вытекающимъ изъ основаній, страстей или склонностей“ (3 прил. § 13. „В. и Р.“ 1892 г. 1 ч. 234 стр.). „Преобладающія представленія видоизмѣняютъ активную силу души для специализированія дѣйствія“ (3 прилож. § 16). Но не смотря на ограниченіе мотивами, воля, по Лейбницу,

остаётся свободною потому, во-первыхъ, что мотивы только склоняютъ, опредѣляютъ, а не принуждаютъ ее къ дѣйствию, она сама можетъ вліять на нихъ, хотя и *не прямымъ путемъ*, а чрезъ отвлеченіе вниманія отъ нѣкоторыхъ изъ нихъ, чрезъ насажденіе въ душѣ постепенно силою мышленія новыхъ мотивовъ (*3 прилож. § 24*). Воля дѣйствуетъ, говоритъ нашъ философъ, всегда по достаточнымъ основаніямъ, а не по необходимости причинности. Воля свободна, во-вторыхъ, потому, что опредѣляющіе ее мотивы лежатъ не внѣ челоуѣка, а въ природѣ самой души, въ ея представленіяхъ, развитіе которыхъ свободно отъ всякихъ внѣшнихъ вліаній и совершается только по внутреннимъ законамъ души, какъ монады. Челоуѣкъ зависитъ въ своей дѣятельности не отъ внѣшнихъ причинъ, а отъ своей природы. „Мы всегда зависимъ, и однако душа есть естественное и собственное начало въ отношеніи къ своимъ дѣйствіямъ, зависящимъ отъ нея самой и независящимъ отъ всякихъ другихъ твореній“ (Теод. § 50). Отсюда переходъ къ предопредѣленію такой. Богъ, знающій законы нашего духа, предвидитъ рѣшенія нашей воли, на каковомъ предвѣдѣніи основывается Его предопредѣленіе. Но челоуѣческія дѣйствія отъ этого послѣдняго не дѣлаются абсолютно необходимыми, а лишь условно, гипотетически, по выраженію Лейбница: необходимы они постольку, поскольку непремѣнно будутъ, а свободны постольку, поскольку они происходятъ отъ собственной воли челоуѣка, которую предвидитъ Богъ.

Положеніе Лейбница о слѣдованіи воли за сильнѣйшимъ представленіемъ (*3 прил. § 13; 1892 г. 1 ч. 234 стр.*), или „за послѣднимъ результатомъ всѣхъ склоненій“ (Теод. § 51), уничтожаетъ свободу ея и не мирится съ рѣчью о вліаніи воли на мотивы, хотя бы и косвенномъ. Рѣшеніе воли борется съ мотивами предполагаетъ свободу ея отъ власти сильнѣйшаго. Можно утверждать, что Лейбницъ не сумѣлъ защитить свободу воли, указавши для нея предыдущее въ сильнѣйшихъ мотивахъ. Онъ только перенесъ необходимость изъ внѣшняго міра въ область внутреннюю, подчинилъ волю необходимымъ законамъ теченія представленій. Оговорка, что мотивы только склоняютъ, а не принуждаютъ волю, при утвержденіи, что она

всегда слѣдуетъ за сильнѣйшимъ изъ нихъ, является странною. Лейбницъ долженъ бы сказать, что воля сама дѣлаетъ тотъ или иной мотивъ, то или иное представленіе сильнѣйшимъ, связываясь съ нимъ, какъ сила, направляющая его къ выраженію во внѣшней дѣятельности,—что она имѣетъ предыдущее только въ себѣ самой, въ своемъ прошломъ, въ той степени развитія, до какой она достигла, какъ качественная сила самоопредѣленія, а не въ разумѣ, какъ способности соединенія представленій.

Слѣдовательно, не удалось Лейбницу защитить и вмѣняемость человѣку его поступковъ. Виновникомъ грѣха является собственно Богъ, устроящій обстоятельства и приводящій въ гармонію съ ними наши представленія. Хотя Лейбницъ говоритъ, что Богъ только допускаетъ грѣхъ, но при его взглядѣ на свободу это допущеніе будетъ прямо устроеніемъ зла. Если грѣхъ необходимъ въ природѣ людей, то зачѣмъ Богъ творилъ человѣка?

Этотъ вопросъ заставляетъ Лейбница умалять значеніе зла, впадать въ оптимизмъ и искать извиняющихъ зло оснований для его существованія. Вмѣсто того, чтобы признать зло за печальный фактъ, не входившій въ первоначальныя цѣли міра, но явившійся по винѣ человѣческой свободы, которая сама по себѣ есть благо и необходима въ наилучшемъ мірѣ, Лейбницъ то утверждаетъ, что зло нужно для міра, что изъ него истекаетъ большее благо, то оптимистически умаляетъ размѣры зла въ мірѣ. Моральное и физическое зло, говоритъ „Теодицея“, допущено дѣйствіемъ Божественной воли *по необходимости нравственной*. Богъ, рѣшивши создать міръ, могъ желать и дѣйствительно создать только наилучшій изъ возможныхъ міровъ, только наилучшую связь и послѣдовательность предметовъ. Но, по началамъ Божественной мудрости, эта наилучшая послѣдовательность включала въ себя и зло. Поэтому святой и благой Творецъ, абсолютно, или, по выраженію Лейбница, Своєю предшествующею волею, не желающій зла, въ дѣйствительности допускаетъ его Своєю послѣдующею волею, которая получилась послѣ всѣхъ соображеній, представленныхъ мудростію. Въ разумѣ Божественномъ идеально происходила, говоритъ Лейбницъ, борьба между всѣми возможностями, которыя просились къ бытію. Побѣдили тѣ воз-

возможности, которыя обнаружили наиболѣе реальности, наиболѣе совершенства, наиболѣе разумности (Теод. § 201), и наиболѣе разумная и совершенная возможность была соединена со зломъ. Богъ вынужденъ былъ нравственно допустить этотъ порядокъ, ибо онъ былъ наилучшимъ, и Богъ создалъ міръ со зломъ. Итакъ, зло допущено по Божественной мудрости, оно связано съ наилучшимъ благомъ, неотдѣлимо отъ него. Оно само не есть объектъ Божественнаго желанія, а является „по соприсутствію“, будучи соединено съ величайшимъ благомъ (Теод. § 119). Міръ не былъ бы наилучшимъ, если-бы въ немъ не было зла, Богъ не былъ бы благимъ, если-бы не избралъ наилучшаго міра и не допустилъ зла. Зло, по выраженію Лейбница, какъ-бы завито въ наилучшемъ мірѣ („В. и Р.“ 1891 г., 1 ч. 209 стр.), его нельзя устранить безъ устраненія гораздо большаго добра, оно есть условіе, *sine qua* поп добра („В. и Р.“ 1890 г. 158 стр.).

Конечно, эти мысли вѣрны, если подъ добромъ понимать свободу тварей и твердо держаться того, что только *возможность* зла необходима въ лучшемъ мірѣ, а вовсе не самое *появленіе* его. Лейбницъ такъ и понимаетъ дѣло, когда говоритъ, что нельзя было удержать зла свободы безъ уничтоженія ея („В. и Р.“ 1890 г., 160 стр.), что реальное, дѣйствительное зло въ силу вѣчныхъ истинъ только возможно, а не необходимо (Теод. § 21), необходима одна только основа (*fundamentum*) зла, а проявленія (*production*) его случайны. Но по какой-то странной непоследовательности, Лейбницъ въ дальнѣйшихъ разсужденіяхъ хочетъ показать, что самое существованіе зла необходимо, что оно желательно, полезно въ лучшемъ мірѣ. Авторъ „Теодицеи“ говоритъ: Богу необходимо было создать духовъ съ разными степенями совершенства, потому что этого требовали порядокъ и полнота цѣлаго. Но Богъ далъ, прекрасно замѣчаетъ самъ Лейбницъ, ограниченной свободѣ средства удержаться отъ паденій.

Далѣе всякое зло, слѣдовательно и моральное, есть проявленіе недостаточнаго совершенства, есть лишеніе совершенства, но при недостаткѣ все-же имѣется въ немъ нѣкоторое положительное совершенство. Во всякомъ злѣ, и нравственномъ, по Лейбницу, есть доля добра. Всякое, даже чувственное удовольствіе

есть стремленіе къ благу, только дурно понятому. „Всѣ удовольствія содержатъ въ себѣ извѣстное опущеніе совершенства. Чувственныя удовольствія потому грѣховны, что представляютъ лишеніе стремленія къ высшимъ удовольствіямъ“ (Теод. § 53). То, что есть положительнаго, реального, добраго во злѣ, желаетъ и производитъ Богъ, а все недостающее зависитъ отъ природы вещей и его Богъ только допускаетъ. Совершенство отъ Бога, а несовершенство отъ природы ограниченныхъ тварей (4 прилож. § 69). Судно, медленно идущее по рѣкѣ, обязано своимъ движеніемъ, какимъ бы то ни было, рѣкѣ, а большею сравнительно съ другими медленностью—своему грузу.

Богъ нравственно обязанъ былъ допустить грѣхъ, чтобы не задержать большаго связаннаго съ нимъ добра. Зло частичное, грѣхъ отдѣльныхъ твореній, по Лейбницу, служить для совершенства цѣлаго. Какъ, онъ не показываетъ, а представляетъ только разъясняющіе дѣло примѣры: въ музыкѣ необходимы диссонансы для отгѣненія созвучій, на картинахъ—тѣни, такъ нужно и зло въ мірѣ. „Преступленія увеличиваютъ красоту цѣлаго, какъ мушки на лицѣ у особъ прекраснаго пола“ (3 прилож. § 27. „В. и Р.“ 1892 г.). Какъ таковое, зло въ цѣлой вселенной, конечно, незначительно; совершенства и добродѣтели въ цѣломъ мірѣ больше, чѣмъ несовершенства и грѣха. Вселенная безконечна и число существъ совершенныхъ и нравственныхъ, небесныхъ духовъ и неизвѣстныхъ обитателей далекихъ пространствъ, вѣроятно, такъ велико, что грѣховность обитателей маленькой земли сводится къ крайней ничтожности въ общемъ совершенствѣ, является исчезающею въ немъ. Да кромѣ того, нравственное зло представляется столь великимъ только потому, что ведетъ за собой физическое зло (Неронъ, Каллигула). Хотя несомнѣнно, по словамъ Лейбница, наши пороки превышаютъ наши добродѣтели,—это есть слѣдствіе первороднаго грѣха,—но все же общее мнѣніе преувеличиваетъ вещи.

Мы можемъ ясно наблюдать, по словамъ автора „Теодицеи“, какъ зло служить добру. Грѣхъ Секста Тарквинія послужилъ ко благу цѣлаго народа. Точка зрѣнія чрезвычайно странная, потому что нравственное зло одного можетъ покрываться послѣдующимъ благомъ только того же индивидуума и непремѣн-

но благомъ нравственнымъ же. И можно говорить только о томъ, что Богъ извлекаетъ хорошія послѣдствія для другихъ изъ случайнаго грѣха однихъ, а не о томъ, что онъ допускаетъ грѣхъ ради этихъ послѣдствій. И ни для какихъ отгнѣній чужой добродѣтели нравственная личность не можетъ служить и предназначаться ко грѣху. Много-ли, мало-ли зла нравственного во вселенной, оно одинаково требуетъ иного объясненія, чѣмъ сравненіе съ диссонансомъ. Совершенство цѣлаго не искупаетъ грѣха даже одной личности.

По вопросу о нравственномъ злѣ Кантъ противъ положенія теодицеи, считающаго грѣхъ необходимымъ слѣдствіемъ ограниченности человѣка, говоритъ, что это будетъ оправданіемъ не Творца, а всякаго рода зла. Это замѣчаніе поражаетъ Лейбница, поскольку онъ не сумѣлъ доказать свободу воли человѣка. Когда говорятъ, возражаетъ Кантъ, что Богъ только допускаетъ грѣхъ, не будучи самъ виною его, то, во первыхъ, не замѣчаютъ противорѣчія въ понятіи простого попусченія со стороны Бога, какъ единственнаго и всецѣлаго виновника міра, — а во вторыхъ, очевидно, опять сводятъ дѣло къ той-же метафизической ограниченности человѣка, если Богъ не можетъ осуществлять какихъ-бы то ни было цѣлей, хотя-бы и высшихъ, безъ допущенія грѣха.

Но противорѣчія въ понятіи попусченія Божія можно и не видѣть, вопреки Канту, если допущеніе грѣха понимать, какъ сохраненіе разъ и для моральныхъ цѣлей данной свободы, которая въ своихъ дѣйствіяхъ уже ограничиваетъ Бога, то есть, поступаетъ самостоятельно. Далѣе, Богъ не можетъ обойтись для высокихъ цѣлей не безъ грѣха людей, а безъ свободы, при которой всегда открыта дверь грѣху. Богъ далъ людямъ возможность, по замѣчанію Лейбница, сохраниться отъ паденій (*Теод.* § 120). Не уничтожаетъ онъ случайно возникшаго на почвѣ свободы зла потому, что это было-бы убійствомъ свободы, безъ которой не было-бы въ мірѣ и совершенствующихся существъ. Оптимистическія оправданія нравственнаго зла у Лейбница, конечно, напрасны, въ этомъ его слабая сторона.

Защищая благость Божию отъ обвиненій за существованіе *физическаго* зла въ мірѣ, зла страданія и боли, Лейбницъ говоритъ, что страданія эти связаны съ брэнностью человѣческаго тѣла, „самая-же эта брэнность должна быть признана необходимымъ слѣдствіемъ природы вещей, если только не желаютъ, чтобы тотъ видъ созданія, который размышляетъ и одаренъ плотію и костями, вовсе не существовалъ въ этомъ мірѣ. Но очевидно тогда обнаружился-бы тотъ недостатокъ, который называютъ пустотою въ порядкѣ видовъ“ (*Теод.* § 14). Страданія принадлежать къ естественному порядку вещей. Допустить ихъ лучше, чѣмъ нарушить общіе законы, которые ведутъ къ высочайшему благу, на которыхъ покоится устройство наилучшаго міра (§ 241).

Необходимыя въ порядкѣ вселенной, страданія чувствующихъ существъ полезны для каждой страдающей единицы. Они служатъ для того, чтобы оттѣнять удовольствія, какъ-бы возбуждать аппетитъ къ нимъ.

„Наслаждались-ли бы мы здоровьемъ, если-бы никогда не испытывали болѣзни? И не надобно-ли большею частію немножко скорби для болѣе яснаго ощущенія блага, то есть, для сознанія его болѣе великимъ“ (*Теод.* § 12). „Очень частыя и очень большія удовольствія были-бы весьма великимъ зломъ, такъ какъ тѣлесныя удовольствія вообще сопровождаются нѣкотораго рода ослабленіемъ духа“ (§ 252 *Теод.*). Вотъ почему намъ дана только извѣстная мѣра удовольствій, чтобы духъ оставался свободнымъ (§ 259 *Теод.*).

Чувство боли является при данномъ устройствѣ нашего организма прямо благотѣльнымъ. „Душа есть представительница тѣла“ и она напередъ устроена такъ, что представленія, возникающія въ ней, соответствуютъ измѣненіямъ тѣла“. „Если-бы Богъ хотѣлъ, чтобы раздраженіе тѣлесное вызывало пріятное чувство въ душѣ, то онъ устроилъ-бы такъ, что это раздраженіе означало-бы нѣкоторое совершенствованіе тѣла. Но такая организація тѣла, хотя и возможная, не существуетъ на землѣ, безъ сомнѣнія вслѣдствіе невозможности осуществить безконечное число устройствъ, которыя Богъ приводитъ въ исполненіе въ другихъ мѣстахъ“, т. е., этому мѣшаетъ связь

съ цѣлымъ. По отношенію-же къ данному состоянію организма лучшаго ничего нельзя было устроить (Теод. §§ 355—357). Теперь животные организмы, способные къ разрушенію, имѣютъ указанія, по которымъ могутъ узнавать и избѣгать наступающей опасности. И страхъ смерти, и отвращеніе отъ разрушенія частей организма служатъ къ поддержанію и сохраненію жизни. Голодъ и жажда заставляютъ питаться и трудиться и создаютъ пріятности вкушенія пищи и упражненія силъ.

Но Лейбницъ указываетъ и другую болѣе вѣрную причину страданій, чѣмъ устройство нашего брэннаго тѣла и подчиненіе законамъ природы. „Зло физическое, то есть, страданіе и бѣдствія суть слѣдствіе нравственнаго зла“, говоритъ онъ (Теод. § 241). Страдаютъ потому, что такъ дѣйствуютъ, терпятъ зло потому, что дурно поступаютъ (§ 241 Теод.). Дурныя желанія бываютъ источникомъ вредныхъ вещей, т. е., физическихъ золъ. Злой духъ внутри сферы своей дѣятельности то-же, что злое начало махеевъ во вселенной“ (§ 15, 3-е прилож.). „Страдаютъ, говоритъ Лейбницъ, часто изъ-за дурныхъ дѣйствій другихъ людей, но если мы не принимаемъ участія въ преступленіи, то съ увѣренностью должны полагать, что эти страданія готовятъ намъ большее счастье“ (§ 241 Теод.). Невинно терпящіе отъ чужихъ грѣховъ, если—бы знали послѣдствія страданій, не отказались-бы претерпѣвать ихъ (4 прилож. § 32). Это счастье Лейбницъ указываетъ прежде всего во внутреннемъ совершенствѣ воли и относитъ его главнымъ образомъ къ будущему существованію. „Люди, говоритъ онъ, не имѣютъ правъ жаловаться на то, что обыкновенно достигаютъ спасенія только страданіями и неся крестъ І. Христа. Эти скорби дѣлаютъ ихъ подражателями Господу и умножаютъ ихъ счастье“ (Теод. § 122). „Противъ жалобы на скорби здѣшней жизни имѣется двоякій отвѣтъ: первый,—что скорби нынѣшней жизни не могутъ быть сравниваемы съ будущею славою, второй—данный Христомъ, что если пшеничное зерно, упавши на землю, не умретъ, то не принесетъ плода“ (4 прил. § 54). „Но скорби, по Лейбницу, не только въ будущемъ вознаграждаются, но и теперь способствуютъ къ возрастанію нашего благополучія. Онѣ не только полезны, но и

необходимы“ (4 прил. § 55). Богъ допускаетъ бѣдствія, чтобы не задержать многого добра (4 Прилож. § 34).

Въ заключеніе своихъ разсужденій о физическомъ злѣ, Лейбницъ опять увѣряетъ, что страданій въ цѣлой вселенной конечно мало сравнительно съ счастьемъ всѣхъ чувствующихъ существъ, и что число страданій въ нашей даже жизни уступаетъ суммѣ наслажденій. У насъ не достаетъ только вниманія къ благамъ жизни, мы больше склонны чувствовать страданія, и это послѣднее обстоятельство доказываетъ, что страданіе жизни *рѣже*, чѣмъ удовольствія. Есть цѣлая массы физическаго блага, котораго мы не цѣнимъ, потому что не обращаемъ вниманія на него, пока пользуемся, а узнаемъ его, какъ благо, когда уже лишаемся его. Это такъ называемыя среднія состоянія, каковы всѣ ощущенія, не причиняющія намъ неудовольствія, всѣ напряженія нашихъ силъ, не беспокоящія насъ, но прекращеніе которыхъ намъ непріятно (Теод. § 251). Лейбницъ, очевидно, указываетъ здѣсь на благо здоровья. Предъ смертію всякій человѣкъ, по мнѣнію Лейбница, развѣ за немногими исключеніями, не откажется повторить свою жизнь съ тѣмъ-же количествомъ страданій, и развѣ пожелаетъ перемѣнить прежній видъ страданій на новый.

Что страданія не есть нѣчто необходимо господствующее въ общей суммѣ жизненныхъ впечатлѣній человѣка, это Лейбницъ доказываетъ примѣромъ мудрецовъ стойковъ и разнаго рода мучениковъ, которые могли силою духа сводить страданія къ нулю, терять чувствительность къ нимъ. Христіанинъ философъ имѣетъ чрезъ свою вѣру громадное преимущество надъ стойками: тѣ переносили страданія съ терпѣніемъ, а онъ можетъ съ радостію (Теод. § 254). У насъ, наконецъ, есть духовныя наслажденія, чистыя и самыя полезныя въ отношеніи къ продолженію радости. Они могутъ уравнивать всякія страданія. „Я осмѣливаюсь сказать, заключаетъ Лейбницъ, что, обсуждая предметъ безпристрастно, мы найдемъ, что радости и скорби уравниваютъ другъ друга, и жизнь человѣческая есть сносная, а если къ этому присоединить религіозные мотивы, то будемъ довольны установленнымъ Богомъ порядкомъ (Теод. § 260).

Кантъ, касаясь объясненій физическаго зла, даваемыхъ въ теодицеяхъ, прежде всего увѣряетъ, что ни одинъ человѣкъ, съ здоровымъ разсудкомъ и достаточно размышлявшій о цѣнности жизни, не согласится снова играть драму жизни на этой землѣ ни въ какихъ условіяхъ, и что перевѣсъ въ жизни страданій надъ удовольствіями несомнѣненъ.—Быть можетъ, отвѣтимъ, Лейбницъ и болѣе правъ въ этомъ случаѣ, но это не важно. Много-ли, мало-ли таковыхъ, которые, и по Лейбницу, видятъ въ жизни больше страданій, все равно, ихъ страданія должны быть объяснены и согласованы съ благостію Творца. Цѣнность каждой личности безусловна.

Разбирая самыя объясненія физическаго зла, Кантъ говоритъ: если перевѣсъ страданій надъ удовольствіями неотдѣлимъ отъ природы человѣка, то зачѣмъ Творецъ и призвалъ такое существо къ бытію?

Лейбницъ, какъ мы видѣли, не признаетъ перевѣса страданій въ жизни, а въ объясненіе существованія извѣстной доли ихъ указываетъ на связь страданій съ состояніемъ свободы, съ грѣхомъ, и это вполне основательно. Кантъ борется противъ объясненія страданій въ связи съ свободой такимъ образомъ: по нему, говорить, что скорби настоящей жизни предназначены для того, чтобы люди *заслужили* блаженство въ будущей загробной жизни, и что этотъ порядокъ устроить пожелала божественная мудрость,—значить—только разрубить узелъ, а не развязать его, а теодицея обязана сдѣлать послѣднее. Это можно только говорить, а не понимать: почему же всемогущій Богъ не могъ сдѣлать тварей блаженными во всякое время?

Но соображенія Лейбница о цѣли страданій не просто разрubaютъ узелъ одной ссылкой на мудрость Божію, такъ благоволившую, а пытаются развязать его указаніемъ на то, что страданія необходимы для *воспитанія* свободы (Теод. § 17). Если-же такъ, то человѣкъ уже не выслуживаетъ себѣ загробное блаженство, а дѣлается чрезъ страданія *способнымъ* къ воспріятію этого блаженства, совершенствуется чрезъ нихъ, а это уже не простой отказъ отъ рѣшенія вопроса. Когда воспитаніе свободы, а тѣмъ болѣе грѣховной, требуетъ страданій, то уже и Богъ не можетъ даровать во всякое время блаженство тва-

рѣшѣнія. Грѣшника насильно сдѣлать праведнымъ нельзя. Жалко только, что мысль о необходимости страданій для *воспитанія* свободы не развита у Лейбница, а только указана.

Третій видъ зла, подлежащій объясненію въ „Теодицеѣ“, есть несоотвѣтствіе между моральнымъ и физическимъ зломъ на землѣ,—это зло, указывающее, повидимому, на несправедливость Божію.

Лейбницъ, не отрицая существованія такого несоотвѣтствія здѣсь на землѣ, все-же защищаетъ строгую справедливость Міроправителя въ отношеніи къ разумнымъ тварямъ вообще. Онъ считаетъ справедливость основнымъ принципомъ отношенія Бога къ существамъ, одареннымъ разумомъ. „Доброта Божія при управленіи субстанціями, одаренными разумомъ, является *справедливостью* (4 прав. § 40). Эта справедливость требуетъ не только наказаній исправительныхъ, но и прямо карающихъ. „Богъ, говоритъ Лейбницъ, установилъ во вселенной связь между наказаніемъ и вознагражденіемъ, между злымъ или добрымъ дѣйствіемъ, такъ что первое всегда сопровождается вторымъ, и порокъ пріобрѣтаетъ свою награду или свое наказаніе“ (Теод. § 74).

Въ отношеніи къ фактамъ настоящей жизни Лейбницъ не простираетъ своего оптимизма до того, чтобы искать здѣсь соотвѣтствіе между грѣхомъ и счастіемъ. Онъ знаетъ, что здѣсь злые часто благоденствуютъ, а праведные страдаютъ. Объясняетъ это Лейбницъ тѣмъ единственно, что жизнь земная есть время воспитанія свободы. Добродѣтели и блаженства онъ ждетъ въ жизни будущей и заботится лишь о томъ, чтобы защитить божественную справедливость въ распредѣленіи загробной участи. Надобно сознаться, говоритъ Лейбницъ, что существуетъ нестроеніе въ этой жизни, преимущественно обнаруживающееся въ благоденствіи нѣкоторыхъ злыхъ людей и въ несчастіи многихъ добрыхъ людей. Часто за злодѣемъ идетъ наказаніе и въ этой жизни. Часто въ глазахъ вселенной небо оправдываетъ себя. Когда-же этого не бываетъ на землѣ, то вознагражденіе уготовано въ будущей жизни; религія и даже

разумъ научаютъ насъ этому, и мы не должны роптать на маленькую отсрочку, которую высочайшая мудрость находитъ полезно даровать людямъ для ихъ *исправления*. Но тутъ, продолжаетъ Лейбницъ, удвоятся возраженія съ другой стороны, — когда принимаютъ во вниманіе спасеніе и осужденіе. Не будетъ-ли и тамъ зло торжествовать надъ добромъ, потому что много будетъ званнхъ и мало спасенныхъ“ (*Теод. §§ 16—17*).

На рѣшеніе этихъ вопросовъ, касающихся будущей жизни, предопредѣленія и спасенія, Лейбницъ и направляетъ свои усилія при защитѣ божественнаго правосудія.

Онъ не хочетъ ограничивать числа спасаемыхъ только избранными Богомъ къ вѣрѣ въ здѣшней жизни. Избраніе или неизбраніе къ вѣрѣ происходитъ отъ изначальнаго, индивидуальнаго различія между душами, а не отъ ихъ заслугъ. Богъ назначаетъ каждому жить въ тѣхъ обстоятельствахъ, которыя наиболѣе гармонируютъ съ его природными расположеніями, и при которыхъ онъ сдѣлается *менше злымъ*, болѣе добродѣтельнымъ, болѣе счастливымъ (*Теод. § 105*). Но помощь Божія одинакова для всѣхъ и язычники, хотя-бы въ часъ смерти, получаютъ благодатное призваніе и возможность спастись (§§ 98. 283).

За одинъ грѣхъ прародителей никто наказанъ не будетъ.

Лейбницъ признаетъ вѣчность мученій и оправдываетъ справедливость ихъ такъ: „надобно помнить, что осужденіе есть слѣдствіе грѣха, вѣчное продолженіе наказанія будетъ слѣдствіемъ *вѣчнаго продолженія грѣха*, такъ что нѣтъ несоотвѣтствія между вѣчнымъ наказаніемъ и ограниченнымъ преступленіемъ“ (§ 133 *Теод.*). Но автору теодицеи весьма нравится ученіе Оригена и иныхъ, признававшихъ заключительною фазою существованія міра возвращеніе къ святости всѣхъ разумныхъ существъ, когда спасется и самъ первый грѣшникъ диаволъ (*Теод. § 17*). Хотя Лейбницъ не хочетъ отрываться отъ общепринятаго мнѣнія, признающаго число осужденныхъ на вѣки людей даже большимъ числа спасенныхъ, и утѣшаетъ читателя тѣмъ, что это, зависящее отъ нераскаянности людей, зло будетъ представляться почти ничтожнымъ, если помыслить объ истинномъ величіи всего града Божія, обнимающаго всѣ

существа міра безконечнаго (*Теод. § 19*). Лейбницъ склоненъ думать, что вѣчныя мученія все-же лучше полнаго уничтоженія, потому что они доставятъ грѣшникамъ нѣкоторое злобное торжество, слѣдовательно счастье, отъ сознанія своего упорства. Такъ, злые въ жизни услаждаются своей злобой, и діаволъ, по легендамъ, не желаетъ своего помилованія. „Но, говоритъ Лейбницъ, я не могу настаивать на этихъ мысляхъ съ рѣшительностью“. (*3 прилож. § 27*).

Кантъ, касаясь доводовъ теодицеи въ пользу божественнаго правосудія, замѣчаетъ, что нашъ умъ ничѣмъ такъ не соблазняется при своихъ размышленіяхъ о божественномъ міроуправленіи, какъ явнымъ недостаткомъ правосудія въ мірѣ. Моральная правящая рука должна сказываться прежде всего здѣсь въ правосудіи; мало того, моральный характеръ міроуправленія только единственно и можно надѣяться замѣтить въ мірѣ чрезъ правосудіе, а не чрезъ цѣлесообразность въ природѣ. И эта справедливость должна быть направлена главнымъ образомъ на то, чтобы злые не оставались безнаказанными. Счастье добродѣтельныхъ есть скорѣе дѣло благодати, а не правосудія Божія: они не могутъ требовать себѣ награды по праву, однако страданія ихъ при благоденствіи злыхъ усиливаютъ по контрасту впечатлѣніе несправедливости. Дѣйствіе божественнаго правосудія теодицея должна, но Канту, указать въ предѣлахъ этой жизни, въ предѣлахъ валичныхъ условій ея. Иные и ссылаются, говоритъ онъ, на то, что всякое преступленіе по природѣ своей влечетъ соразмѣрное наказаніе *въ совѣсти* преступника. Но эта ссылка неосновательна. Совѣсть преступника спитъ, онъ руководится одними чувственными удовольствіями, которыми и заглушаетъ всякіе проблески нравственнаго сознанія. Совѣстливость присуща только людямъ нравственно развитымъ. Едва ли основательно требованіе Канта, чтобы рука нравственнаго Владыки водилась началомъ возмездія кары. И наше нравственное чувство, чувство справедливости, вполнѣ бываетъ удовлетворено, если послѣдствія злого поступка оканчиваются добромъ для пострадавшаго, а самъ злодѣй приходитъ къ полному внутреннему раскаянію; тогда мы не требуемъ еще внѣшней кары. Чувство мести въ насъ

имѣть силу тогда, когда мы останавливаемся предъ безсмысленнымъ безцѣльнымъ, невиннымъ страданіемъ съ одной стороны и полной безчувственностью, злобой—съ другой. Съ точки зрѣнія Лейбница, можно отвѣтить Канту, что Богъ злобу грѣшниковъ побѣждаетъ путями, какіе указываетъ Его мудрость: Онъ то ведетъ злодѣя къ покаянію путемъ страданій и наказаній, то достигаетъ той-же цѣли или удерживаетъ отъ большаго ожесточенія путемъ милости. Раскаявшійся понесетъ наказаніе въ пробудившейся совѣсти его, а нераскаяннаго постигнутъ мученія совѣсти за гробомъ. И въ этомъ послѣднемъ случаѣ правосудіе Божіе дѣйствуетъ не какъ карающая сила (по Канту), а только, какъ примѣненіе святости Божіей, по которой грѣшникъ, удалившійся отъ Бога, впадаетъ въ жизнь неистинную, обреченъ самымъ положеніемъ вещей на нравственную смерть. Даваемая въ теодицеяхъ объясненія невинныхъ страданій Кантъ критикуетъ слѣдующимъ образомъ. Говорятъ, что добродѣтель можетъ развиваться только въ борьбѣ со страданіями, что эти послѣднія служатъ только къ возвышенію ея цѣнны, а потому и сопутствуютъ ей. Но тогда, по крайней мѣрѣ, подъ конецъ жизни очищенная добродѣтель должна находить успокоеніе, иначе получается такая видимость, что страданія посылаются не для возвышенія добродѣтели, а за добродѣтель.

На это отвѣчаютъ, продолжаетъ Кантъ, тѣмъ, что земная жизнь не заканчиваетъ собою существованія человѣка. Но, вѣдь, это приговоръ *морально-вѣрующаго* разума. Такимъ путемъ можно призывать только къ терпѣнію, а не давать удовлетвореніе уму.

Эти замѣчанія Канта могутъ вызывать слѣдующія возраженія. Во-первыхъ, странно ждать непремѣннаго увѣнчанія добродѣтели въ концѣ земной жизни, потому что свободная воля не всегда развивается прямолинейно и можетъ быть далекою отъ совершенства и при концѣ земной жизни, во-вторыхъ, и это самое главное, истинная добродѣтель ищетъ сама страданій, а награду имѣетъ въ себѣ самой. Ссылка на будущую жизнь, конечно, есть дѣло вѣры, и никакая теодицея не оправдываетъ нравственнаго міропорядка безъ отношенія его къ

вѣчному существованію свободной личности. Лейбницъ, поставивши свой вопросъ о злѣ съ самаго начала въ связь съ вопросами вѣры, т. е., по Канту, съ опредѣленіями моральнаго разума, имѣлъ въ виду *разсудочнымъ путемъ* показать только отсутствіе *противорѣчія* этихъ опредѣленій вѣрующаго разума, *возможность ихъ соглашенія съ фактами жизни* ¹⁾. И это удастся ему чрезъ указаніе на свободу человѣческой воли. Постановка всякаго страданія въ связь съ развитіемъ свободной личности уже не есть призывъ къ тупому терпѣнію, безъ возможности понять смыслъ явленій, на что, повидимому намекаетъ Кантъ, а есть прямое объясненіе жизни.

Разбираетъ Кантъ и еще одну попытку объясненія невинныхъ страданій. Говорятъ, что человѣкъ теперь живетъ подъ господствомъ слѣпыхъ законовъ природы и предоставленъ своей силѣ въ борьбѣ съ ними. Въ будущемъ другіе законы будутъ, тогда и участь человѣка придетъ въ согласіе съ его нравственнымъ состояніемъ. Но, возражаетъ Кантъ, теоретическій умъ не можетъ имѣть представленія, а слѣдовательно и строить предположенія ни о какихъ другихъ законахъ, кромѣ извѣстныхъ намъ, а слѣдовательно, онъ можетъ только заключать, что если законы природы неблагопріятны для насъ здѣсь, не подчинены нравственнымъ требованіямъ, то они таковыми-же будутъ и всегда, и въ будущей жизни, и что Божественное правосудіе, очевидно, не руководится тѣми основаніями, на какихъ покомтся наше.

Но Лейбницъ, объясняя страданія естественнымъ теченіемъ вещей, указываетъ, какъ мы видѣли, и другую причину ихъ—въ злоупотребленіяхъ свободной воли. Изъ разсмотрѣнія-же отношеній физическихъ законовъ къ счастью человѣка можетъ слѣдовать только то, что законы эти не даютъ внѣшняго чувственнаго счастья людямъ добродѣтельнымъ, и что, если они-же будутъ дѣйствовать и въ будущей жизни, то чувственное счастье не будетъ удѣломъ праведниковъ и тамъ. Но тѣ-же законы нисколько не препятствуютъ человѣку нравственно совершенствоваться и устроить свое внутреннее счастье, которое мо-

¹⁾ Предваряющее Теодицею разсужденіе „о согласіи вѣры съ разумомъ“ см. В. и Р.⁴ 1887 г., ч. 2-я стр. 208—212, 242—262, 304—316.

жетъ смотрѣть съ радостію на самыя жестокия мученія, а отсюда можно думать, что и въ будущей жизни эти законы не помѣшаютъ блаженству праведныхъ.

Изъ своей критики теодицеи Кантъ дѣлаетъ такія заключенія. Всѣ имѣющіяся теодицеи не оправдываютъ мудрости Божіей отъ обвиненій, взятыхъ изъ опыта. Но спекулятивная мысль, по его словамъ, никогда и не достигнетъ этого. Чтобы доказать нравственный міропорядокъ, нужно видѣть самый способъ соединенія сверхчувственнаго міра съ чувственнымъ, способъ соединенія свободы человѣка и воли Міродержателя. Этого не можетъ достигнуть ни одинъ смертный. Мы можемъ усматривать мудрое устройство въ природѣ (*Kunstweisheit*), можемъ имѣть понятіе и о нравственной мудрости Творца, по нравственной идеѣ практическаго разума; но единство, согласіе между моральною мудростію и мудростію въ устроеніи природы мы постигнуть не можемъ, для этого нужно звать сверхчувственный міръ. Итакъ, объяснить природу и жизнь со стороны проявленія въ нихъ нравственной воли Творца мы не можемъ вовсе. Даже попытки опровергать возраженія противъ моральной мудрости въ мірѣ на почвѣ спекулятивнаго разума есть дѣло дерзости этого разума не сознающаго своихъ границъ.

По Канту, теодицея возможна со стороны *практическаго* разума, какъ голоса самого Бога въ насъ. Этотъ разумъ можетъ властно опровергать всѣ возраженія противъ божественной мудрости, такъ какъ возраженія спекулятивнаго ума, въ свою очередь, не могутъ доказать отсутствія нравственныхъ началъ въ порядкѣ міра, они могутъ возбуждать лишь одни сомнѣнія. При безсиліи нашего теоретическаго разума усмотрѣть нравственное за физическимъ въ мірѣ, мы не должны, по Канту, пытаться объяснять и искать путей Промысла въ мірѣ, потому что это будетъ однимъ только лицемѣріемъ, какъ то было у друзей Іова. Мы должны чистосердечно признаваться въ своемъ непониманіи плановъ нравственнаго міроуправленія и вѣрить въ таковое, какъ Іовъ, которому Богъ показалъ, что пути Его промышленности мудры, но неисповѣдимы, сокрыты отъ человѣка. Теодицея не можетъ быть дѣломъ *науки*, но дѣломъ вѣры—вотъ послѣдній выводъ Канта изъ его критики теодицеи.

Это положеніе Канта вѣрно въ томъ смыслѣ, что теодицея не можетъ быть дѣломъ точной эмпирической науки: мы не можемъ указать за каждымъ явленіемъ въ мірѣ провиденціальное моральное значеніе его, не можемъ по отношенію къ каждому случаю жизни брать на себя опасную роль друзей Іова, истолкователей воли Божіей. Не можемъ дѣлать этого потому, что явленія жизни создаются волею Божіею съ одной стороны и свободою человѣка съ другой, а гдѣ приходится факторомъ свобода, тамъ установка точныхъ законовъ невозможна: то или иное направленіе свободы человѣческой можетъ измѣнять первоначальный планъ Божественнаго промысленія въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ.

Но общій смыслъ явленій, основная причина зла, заключающаяся въ свободѣ человѣка, вполне понятны разуму. Общая цѣль страданій, полагаемая въ воспитаніи грѣховной воли, не имѣетъ ничего несообразнаго съ опытомъ и разумомъ. Слѣдовательно, раціональное соглашеніе данныхъ опыта съ данными вѣры *возможно*; доказательство этой *возможности* и составляло задачу Лейбница, которая въ общемъ достигнута имъ. Правда, мысль о вѣчномъ существованіи свободной личности мы беремъ изъ Откровенія, но беремъ потому, что только она отвѣчаетъ фактамъ нашего *самосознанія и жизни*. По Канту, практическій разумъ утверждаетъ нравственный міропорядокъ вопреки голосу разума теоретическаго, не смотря на противорѣчіе своихъ положеній фактамъ жизни, а по Лейбницу, мы вѣруемъ, не встрѣчая неопровержимыхъ противорѣчій со стороны разума и данныхъ жизни, а напротивъ, находя *разумное* объясненіе фактамъ жизни въ данныхъ Откровенія. И Лейбницъ успѣлъ защитить свои положенія, отстоять свою мысль, что нашъ разумъ есть свѣтъ отъ Божественнаго свѣта, въ немъ истина, а двѣ истины не могутъ противорѣчить другъ другу („Вѣра и Разумъ“ 1887 г. т. 2, ч. 2, стр. 196—197).

А. И—ъ.

ЗАКОНЫ МЫШЛЕНИЯ СЪ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРѢНІЯ.

(Продолженіе *)

Совѣтъ въ иномъ свѣтѣ представляется метафизическая точка зрѣнія на законы мышленія, представляемая философіей Гегеля. Философія эта составляетъ рѣдкое и замѣчательнѣйшее явленіе въ исторіи человѣческой мысли: немногимъ системамъ удавалось имѣть такое долгое, полное и глубокое вліяніе на умы, какъ философіи Гегеля. И по истинѣ заслуженно: глубина мысли, близость къ самымъ благороднымъ, высокимъ инстинктамъ духа человѣческаго, широта взгляда, свѣтлая увѣренность въ могучія, непредѣльныя силы человѣческаго разума, глубокая внутренняя послѣдовательность и связность во всѣхъ выводахъ—составляютъ неотъемлемыя достоинства философіи великаго мыслителя. Правда, многимъ не нравился и не правится языкъ этой философіи—своеобразный и упрямо-настойчивый въ проведеніи своихъ новыхъ терминовъ; но это неизбежно всякій разъ, когда преобразование касается не частныхъ, а цѣлой точки зрѣнія: старые термины необходимо получаютъ новый смыслъ, какъ необходимо же создается не мало и прямо новыхъ терминовъ. Въ послѣднее время можно, правда, нерѣдко слышать крики объ окончательномъ упадкѣ гегельянства: отъ великаго зданія остались де одни развалины. Хорошо, если бы эти крики составляли признакъ обладанія столь же самостоятельной, богатой и внутренне-прочной мыслью, какова была мысль системы Гегеля. Но мы не видимъ еще созданій, хоть сколько нибудь способныхъ спорить съ Гегелевой систе-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 9.

мой во всей ея широтѣ,—созданій, которыя бы противопоставили съ своей стороны какой-либо столь же широкій принципъ объясненія бытія, какой выставила философія Гегеля. Этимъ-то принципомъ была сильна и привлекательна эта философія, имъ же жива она, по нашему мнѣнію, и теперь, и будетъ цѣнна и на будущее время. Принципъ этотъ состоитъ въ томъ, что все существующее представляетъ собою осуществленіе разума: разумъ есть основа, душа, жизнь, форма и сущность всего бытія. И не только послѣдователи и цѣнители Гегелевой философіи, но даже и люди индифферентные къ ней, или и прямо несогласные съ ней, намѣренно или невольно, ничего другого не могутъ и доказать, какъ только вѣрность все того же принципа всеобъемлемости разума. Ибо въ самыхъ спорахъ противъ гегельянства, выставляя какой-либо другой принципъ, противникъ долженъ его обосновывать и систематически вводить во все сущее, чтобы онъ могъ быть его принципомъ, т. е., онъ долженъ, въ концѣ концовъ, дать ему разумную подкладку и форму; а это означаетъ, что онъ долженъ невольно признать первенство разума на право быть всеобъемлющимъ принципомъ. Если же взглянуть на ходъ человѣческой мысли вообще, въ ея цѣломъ, то принципъ гегельянства выказывается во всемъ полномъ величіи. Въ самомъ дѣлѣ, что дѣлала и дѣлаетъ человѣческая мысль, создавая системы отъ самыхъ наивныхъ религіозно-теософскихъ фантазій востока до самыхъ строгихъ и точныхъ исчисленій разума современнаго Запада. Единственно—только то, что предметамъ своего разсмотрѣнія старались давать болѣе и болѣе разумную форму, которая бы ничего не оставляла не захваченнымъ и ничего не ставила бы въ безпорядкѣ. Т. е., единственно—все измѣряла разумомъ, все построяла тѣмъ же разумомъ. Какъ ни противоположны кажутся иногда другъ другу разныя философскія системы, однако эта противоположность остается таковой лишь съ точки зрѣнія тѣхъ частныхъ принциповъ, которыми ближайшимъ образомъ характеризуется каждая система по своему содержанію: съ высшей же точки зрѣнія всѣ онѣ—одинаково суть созданія одного и того же разума и имѣютъ въ себѣ жизненности настолько, насколько ихъ построенія проникнуты разумомъ. Если

отъ человѣческой мысли перейти къ внѣшнему міру, то и здѣсь господство разума составляетъ какъ результатъ всѣхъ изысканій, такъ и основу всѣхъ реальныхъ отношеній, а потому и всего бытія. Исслѣдованія-ли самаго сухого матеріализма, поэтическія-ли созерцанія идеализма, умѣренная-ли сдержанность позитивизма, широкіе-ли размахи эволюціонизма—всѣ направленія одинаково сходятся въ томъ, что міръ представляетъ собою нѣчто разумно-сложенное, и только расходятся въ томъ, въ какомъ порядкѣ разставить элементы этого цѣлаго, какъ по ихъ рядовой послѣдовательности, такъ и по внутренней цѣнности одного для другихъ. Съ другой стороны, и всѣ явленія и предметы внѣшняго міра, по мѣрѣ углубленія научнаго изслѣдованія, оказываются покоющимися на началахъ все того же разума: вращеніе громадныхъ небесныхъ свѣтилъ, соотношенія химическихъ элементовъ, жизнь высшихъ организмовъ, устройство каждой послѣдней споры и бактеріи—все одинаково дѣйствуетъ и управляется законами разума; и самыя прихотливыя, повидимому, явленія, трудно поддающіяся разумнымъ опредѣленіямъ, остаются таковыми только до тѣхъ поръ, пока не обратится на нихъ всею своею силою все испытующій разумъ и пока не стануть соединяться въ этой работѣ результаты отдѣльныхъ индивидуальныхъ изысканій. Но этого—мало. Постепенно всматриваясь въ вещи и ихъ устройство, разумъ открываетъ въ самомъ ихъ составѣ присутствіе все тѣхъ же началъ разума, и этому открытію не можетъ быть положено предѣла въ томъ смыслѣ, чтобы когда-либо въ результатѣ изслѣдованій могло получиться какое-либо безформенное, лишенное разумныхъ опредѣленій, начало. То, что современная наука хотѣла бы назвать простымъ тѣломъ, не можетъ быть понимаемо въ смыслѣ именно одной безформенной, только инертной, матеріи: каждое простое тѣло носитъ въ себѣ опредѣленную идею устройства, и отсюда идею свойствъ, являясь, такимъ образомъ, опять осуществленіемъ какого-либо разумнаго начала и закона. „Простыя“ тѣла—это только условный предѣлъ изысканій физика или химика, зависящій отъ несовершенства внѣшнихъ приспособленій къ изслѣдованію,—приспособленій, съ трудомъ сговяющихся съ быстротою, широтою, и безпредѣльностью разума. Такимъ образомъ,

ды матеріи, какъ чисто безформеннаго начала, не остается мѣста, и разумъ по истинѣ является и формой, и основой, и сущностью всего міра; матерія же должна стать по-истинѣ несущимъ, одною возможностью осуществленія формы, какъ училъ нѣкогда еще одинъ великій философъ древности (Аристотель). Итакъ, разумъ—двигатель всего нашего познанія; онъ же при познаніи снова и узнается въ устройствѣ всего сущаго. И сколько бы ни развивалась наука и философія, и какъ бы ни измѣнился ея характеръ въ ближайшемъ или отдаленномъ будущемъ, она никогда не можетъ сойти съ одной и той же позиціи: разумомъ человѣческимъ все больше и больше познавать разумное устройство сущаго. Наконецъ и съ точки зрѣнія высшихъ созерцаній религіи даже, не признается ничего иного въ устройствѣ и основѣ міра, какъ тотъ же разумъ. „Разуму Его нѣсть числа“; „вся премудростію сотворилъ еси“—говоритъ Библія, выражая какъ величіе Божественнаго Разума, такъ и отраженіе его въ мірѣ; съ другой стороны, ученіе Библии о твореніи изъ ничего именно открываетъ мѣсто для мысли о разумности міра и объ отсутствіи матеріи въ качествѣ параллельнаго съ Богомъ начала и представляющаго только одинъ, такъ сказать, матеріалъ безъ всякой формы, одну инертность. Такимъ образомъ, основной принципъ Гегелевой философіи о разумной основѣ всего бытія—подтверждается какъ философскимъ анализомъ, такъ и всѣмъ прошлымъ и настоящимъ человѣческой мысли. На этомъ-то принципѣ Гегель строитъ всю свою философію, включая въ нее какъ метафизику (въ обычномъ смыслѣ слова), такъ и логику. Отсюда, логическое ученіе Гегеля является, такъ сказать, дразды обоснованнымъ: само по себѣ—по внутренней послѣдовательности—и по связи со всею философіей. Вслѣдствіе этого, логика Гегеля выигрываетъ въ прочности позиціи, являясь неуязвимой въ отдѣльности отъ основныхъ началъ всей его философіи, задача же критики, повидимому, усложняется, такъ какъ, критикуя логику Гегеля, необходимо считаться собственно съ его основными метафизическими принципами. Но здѣсь же лежитъ и возможность выхода для критика. Ученіе Гегеля о законахъ мышленія основано на взглядѣ его на самое мышленіе. Гегель указываетъ три возможныхъ

стороны въ пониманіи мышленія: а) какъ субъективной дѣятельности мыслящаго субъекта, б) какъ „дѣятельности, прилагающейся къ предметамъ (размышленія о чемъ-нибудь“) и в) какъ бытія и для себя и въ себѣ за разъ, т. е., какъ мысли, имѣющей полное объективное значеніе на ряду съ субъективной самосознательностью. Находя совершенно неважными первыя двѣ стороны мышленія, Гегель останавливаетъ все свое вниманіе на третьей. Мысль имѣетъ полное объективное значеніе. На чемъ основано такое утвержденіе? Отвѣтъ на это у Гегеля ясный и короткій: истинная природа вещей обнаруживается подъ вліяніемъ размышленія, а размышленіе есть моя собственная дѣятельность: отсюда, заключаетъ Гегель, истина предметовъ есть также произведеніе моего духа, т. е., объективная истина совпадаетъ съ субъективною дѣятельностью мыслящаго субъекта ¹⁾. Но такъ какъ все познается чрезъ мышленіе, и даже свои собственные внутреннія духовныя состоянія, то, значить, мышленіе составляетъ сущность, основу и форму всего сущаго—во внѣшнемъ ли мірѣ, или во внутреннемъ—мыслящаго субъекта ²⁾. Слѣдовательно и само наше я есть не что иное, какъ мысль: „я есть чистая мысль“ ³⁾. Отсюда, и законы мысли должны обозначать такіе моменты, по которымъ слагается мышленіе, какъ мыслящій субъектъ, съ одной стороны, и какъ весь объективный міръ, съ другой стороны (въ его истинномъ, опредѣляемомъ только чрезъ мышленіе, содержаніи). Эти законы и представляютъ собою тожество, различіе и основаніе въ томъ смыслѣ, какъ это показано нами уже выше (въ изложеніи ученія Гегеля о законахъ мышленія). Изъ такого взгляда на мышленіе неизбѣжно слѣдуетъ, что въ системѣ Гегеля нѣтъ мѣста для индивидуальности и личности человѣка: это и есть единственное, по нашему мнѣнію, возраженіе, съ котораго можетъ быть начата и къ которому должна быть сведена вся аргументація противъ гегельянства,—и которое открываетъ у этого послѣдняго единственно и дѣйствительно уязвимое мѣсто. А что дѣйствительно въ системѣ Гегеля нѣтъ мѣста личности, это достаточно видно изъ его логики и прямо, и

¹⁾ Логика, стр. 39, § 23.

²⁾ Тамъ же, стр. 41—42.

³⁾ Тамъ же, стр. 43.

«Я есть чистая мысль», говоритъ Гегель. Чистыми же мыслями онъ называетъ тѣ мысли, «самое содержаніе которыхъ принадлежитъ мышленію и произошло изъ него» ¹⁾. Такимъ образомъ, въ «чистой мысли» устранена всякая зависимость и связь какъ съ внѣшнимъ міромъ, такъ и съ внутреннимъ, поскольку онъ есть внѣ мысли (желанія и чувствованія), устранено изъ «чистой мысли» и все субъективное: «когда я мыслю, говоритъ Гегель, я отрѣшаюсь отъ моихъ субъективныхъ особенностей, погружаюсь въ предметъ, предоставляю мысли развиваться изъ самой себя» ²⁾. «Я есть всеобщее въ себѣ и для себя» ³⁾: оно участвуетъ во всѣхъ духовныхъ состояніяхъ (ощущеніяхъ, представленіяхъ и т. д.), но само не имѣетъ никакой субъективной опредѣленности ⁴⁾. Въ этой полной отдѣленности отъ всего внѣшняго и субъективно внутренняго Гегель видитъ и полную свободу; «занимаясь чистыми мыслями, духъ пребываетъ у самого себя и свободенъ» ⁵⁾. Но, во-первыхъ, легко видѣть, что и эта свобода и это «я», какъ всеобщее—далеко не то, чѣмъ эти понятія являются въ дѣйствительной жизни самосознанія. Гегель часто упрекаетъ философію оперированіями надъ одними отвлеченіями вмѣсто того, чтобы возвышаться до содержательныхъ, цѣльныхъ понятій; справедливы его упреки, но въ опредѣленіи я и его свободы они приложимы къ нему самому въ полной мѣрѣ. Что такое, въ самомъ дѣлѣ, его «я», какъ всеобщее? Чистое отвлеченіе или, какъ самъ Гегель хорошо выражается, *carut motum* отвлеченія! Все субъективное устранено, всѣ влеченія имѣютъ источникъ чуждый по отношенію къ «я», чувствованія—также; что же остается отъ «я»? Ничего, кромѣ одного слова, одного названія! Между тѣмъ, какъ самое я, такъ и его свобода далеко не таковы по дѣйствительному свидѣтельству самосознанія. Никогда и никто не согласится, что онъ есть только мысль, какъ бы она ни была «чиста» (по гегельянской терминологіи); напротивъ, всякая мысль, какъ только именно мысль, всегда ясно различается самосознаніемъ отъ собственной личности. Правда, при послѣдовательномъ и

¹⁾ Логика, стр. 44.

²⁾ Тамъ же.

³⁾ Тамъ же, стр. 33.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 33.

⁵⁾ Тамъ же, стр. 44.

широкомъ развитіи мыслей, онѣ текутъ какъ будто сами собой, по своей зависимости другъ отъ друга и сознание своего я какъ бы отсутствуетъ въ такихъ моментахъ; но вѣдь такое же явленіе бываетъ при разныхъ и дѣйствіяхъ человѣка, разъ они не имѣютъ особой новости, интереса и особой интенсивности. Я напр., пробую новый стулъ и сажусь на него: я ясно вникаю въ удобства стула и собственнаго самочувствія при этомъ; но когда я сажусь и пишу, я совершенно забываю, гдѣ и какъ сижу: всѣ, связанныя съ этимъ состояніемъ, ощущенія дѣлаются несознаваемыми. Также точно и мысль. Можно остановить свое вниманіе на извѣстной мысли, и тогда она вызоветъ и ясное сознание своего личнаго отношенія къ ней; но въ ряду связанныхъ съ ней мыслей, она не вызоветъ къ себѣ особеннаго вниманія и самосознание все болѣе и болѣе будетъ слабѣть по мѣрѣ углубленія въ данный рядъ мыслей. Но значитъ ли это, что мы не различаемъ себя отъ своихъ мыслей? Нисколько, и мысль всегда чувствуется, какъ именно *моя* мысль: самыя объективныя, повидимому, мысли, напр., положенія математики, до тѣхъ поръ для меня и не суть мысли, пока онѣ не станутъ *моими*, т. е., покуда я не введу ихъ въ свое сознание, какъ именно *понятія мною* ¹⁾. Слѣдовательно, изъ того факта, что мышленіе принимаетъ иногда какъ будто совершенно объективный характеръ, слѣдуетъ заключить только о томъ, что въ такіе моменты самосознание своего я отодвигается лишь болѣе или менѣе назадъ, но не о томъ, что оно уничтожается совершенно, отождествляясь съ самой мыслью: если бы оно отождествлялось съ нею, тогда совершенно непонятно было бы, какъ и откуда оно опять появилось бы, по удаленіи мысли изъ сознанія; мысли приходятъ и уходятъ и всякій разъ сознаются лишь какъ, нѣчто обладаемое только субъектомъ или производимое имъ; сознание же не приходитъ и не уходитъ, а бываетъ лишь въ разныхъ степеняхъ интенсивности, ясности и отчетливости. Еще болѣе эта раздѣльность я отъ обладаемой имъ мысли сказывается въ сознаніи своей сво-

¹⁾ Это-то инстинктивное сознание своего отношенія къ мыслямъ, какъ къ чему-то только обладаемому субъектомъ, а не равнозначущему съ нимъ, отразилось и въ смыслѣ самаго слова „понятіе“ (вмѣсто *poietie*) *conceptus*, *Begriff* (=схватываніе).

боды. Никто и никогда не назоветъ свободой то свое состояніе, когда онъ будетъ размышлять въ какой-бы то ни было полной отрѣшенности отъ внѣшняго и внутренняго опыта. Конечно, мы вполне чувствуемъ себя распорядителями своихъ мыслей и можемъ по произволу (не всегда, конечно, одинаково) то отгонять отъ себя мысли, то останавливаться на нихъ. Но, во-первыхъ, это распоряженіе мыслями и говоритъ именно противъ Гегелева отождествленія я съ мыслью; а, во-вторыхъ, эта свобода мышленія, какъ дѣйствительная свобода, такъ и самосознаваемая далеко не то, чѣмъ хочетъ сдѣлать ее Гегель: у него свобода является лишь независимостью мысли отъ опыта, дѣйствительная свобода самосознанія есть возможность выбирать одно изъ сколь угодно многихъ по одному своему хотѣнію. Гегелева свобода есть частный видъ свободы: самосознаніе же наше только тогда чувствуетъ само себя себѣ равнымъ (свободнымъ), когда его свобода—безпредѣльна, т. е., стоитъ внѣ всякихъ видовъ и родовъ. Никто и ничто не ограничиваетъ нашего я по собственному его самосознанію: даже Богъ—ставится въ нашемъ самосознаніи, какъ Личность, хотя бы и во всѣхъ отношеніяхъ Абсолютная и составляющая, по прекрасному выраженію одной православно-церковной пѣсни, „край желаній человѣка“, но тѣмъ не менѣе не могущая поставить и составить никакой преграды для человѣческой свободы, какъ акта внутренняго самосознанія духа. Или я есть—и тогда въ моемъ самосознаніи я абсолютно свободенъ; или чего мы даже и представить не можемъ, меня нѣтъ,—меня, не какъ этого тѣла и организма, а какъ моего духа, моего я. Я есть не „чистая мысль“, по свидѣтельству нашего самосознанія, а *чистая свобода*: безъ чистой мысли, да и безъ всякой, я самосознаю, я чувствую себя, я есть; а безъ свободы не опредѣлимо и самое понятіе я, какъ живого самосознанія. Именно это *живое* самосознаніе или я какъ *самосознательное бытіе* и есть свобода, личность, ничѣмъ не связываемое пребываніе, истинная жизнь. Хорошо опредѣлилъ Гегель тожество и различіе: безъ самосознанія ихъ нѣтъ, а есть только неизмѣнность и разность одного предмета съ другимъ: предметъ, оставаясь неизмѣннымъ и разнящимся отъ другого, безразличенъ самъ для себя, онъ не существуетъ для себя, а только въ себѣ. Но эта

же прекрасная и вѣрная мысль Гегеля должна еще съ большимъ правомъ быть приложена и къ разъясненію свободы. Если свобода состоитъ въ мысли, независимой отъ опыта, то это—не свобода, а независимость только; мысль независима отъ опыта, но она должна явиться таковой не въ себѣ только, но для себя, т. е., она должна заявиться таковой нашему самосознанію, нашей личности, нашему я: тогда только будетъ свобода, т. е., независимость, исходящая отъ самой себя и существующая для себя, самосознанная. Гдѣ нѣтъ самосознанія, тамъ нѣтъ свободы, хотя бы и было сколько угодно мыслей или разумныхъ опредѣленій, независимыхъ ни отъ чего, кромѣ одного разума. Въ мірѣ много движенія и существованій въ средѣ отдѣльныхъ предметовъ и въ мірѣ, какъ цѣломъ; но назовемъ ли мы истинною жизнью, истиннымъ бытіемъ, какъ пребываніемъ независимо отъ какихъ бы то ни было предметовъ и условій, всякіе роды этого движенія и этихъ существованій? Вотъ предъ нами машина, дѣйствующая вѣтромъ, паромъ, электричествомъ или чѣмъ угодно: свобода ли это, жизнь ли это? Нѣтъ. Вотъ предъ нами безчисленные варіаціи химическихъ элементовъ и ихъ соединеній. Жизнь-ли это, какъ пребываніе независимо ни отъ чего? Конечно, нѣтъ. Вотъ организмы: растенія, животныя и надъ ними люди, какъ тоже извѣстный родъ живыхъ существъ съ опредѣленнымъ устройствомъ тѣла. Свобода-ли это, жизнь-ли это? И опять нѣтъ. Гдѣ же жизнь и свобода? Единственно только тамъ, гдѣ я сознаю и говорю: „я“. Мое тѣло и мои мысли для меня, какъ именно „я“, внѣшнее; въ моемъ же я нѣтъ ни внѣшняго, ни внутренняго, ни предѣла, ни границъ; всякое описаніе я есть уже его ограниченіе и, слѣдовательно, невѣрная передача, ибо оно хочетъ передать безпредѣльное чрезъ разное опредѣленіе формами; описаніе должно бы быть непрестаннымъ по времени бесконечно разнообразнымъ по содержанію, захватывающимъ всѣ возможныя возможности, чтобы быть адекватнымъ моему „я“, т. е., оно должно быть самымъ я. Это значитъ, что я не съ чѣмъ не соизмѣримо, какъ только съ самимъ собою ¹⁾. Между

¹⁾ Мысль эта, какъ передающая только то, что чувствуется нашимъ самосознаніемъ, и потому вѣрная, была подмѣчена еще Гегелемъ, который говоритъ между прочимъ: „то, что я подразумеваю, принадлежитъ исключительно мнѣ, и

тѣмъ мысли передаваемы и переводимы; и вся природа, основанная на разумѣ и его опредѣленіяхъ, легко изучима и разложима на основные элементы и законы; но сколько бы мы ни разлагали, до какихъ бы послѣднихъ опредѣленій разума ни дошли (или когда-нибудь дойдемъ), мы никогда не получимъ—въ результатѣ этихъ изысканій—духа, жизни, я: мы и тогда, на послѣдней степени научныхъ знаній, будемъ такъ же далеки отъ духа, какъ самосознающаго „я“, какъ были далеки и въ самомъ младенчествѣ исторіи; или, правильнѣе, мы въ томъ и другомъ случаѣ остаемся и будемъ одинаково *близки* къ я, ибо во всѣхъ случаяхъ мы ищемъ самихъ себя: духу нечего искать духа, онъ всегда самъ у себя и потому-то, чѣмъ больше его ищемъ, тѣмъ онъ становится дальше отъ тебя: чѣмъ „научнѣе“ изысканіе, чѣмъ оно богаче химическими и фізіологическими тонкостями, чѣмъ оно больше и глубже вошло въ разумныя опредѣленія органической жизни, тѣмъ оно больше и больше объективируется, т. е., все больше и больше получается опредѣленій разума объ отношеніяхъ и дѣйствіи элементовъ, а самосознанія все также нѣтъ и нѣтъ. Мысль въ гегелевомъ смыслѣ—объективна, дѣйствительно; но эта объективность—то же, что отсутствіе жизни; это—мертвая статика, это—застывшій скелетъ, для котораго недостаетъ его хозяина, его носителя, его понимателя, мыслителя, т. е., именно самосознательнаго я ²⁾. Такимъ образомъ, я не можетъ быть отождествляемо съ чистою мыслью, какъ думалъ Гегель. Во-вторыхъ, и „чистое“ мышленіе, т. е., мышленіе отъ внѣшняго и внутренняго опыта, далеко не всегда и не вполнѣ имѣетъ тотъ объективно-непреложный, необходимо истинный характеръ, какой ему усваиваетъ Гегель. По Гегелю выходитъ, что всеобщія

я не могу его передать, потому что рѣчь выражаетъ одно всеобщее“ (Логика стр. 33). Но Гегель не воспользовался этой мыслью, ибо тогда она рушила бы всю его систему: вѣдь это означаетъ, что не мысль—основа я, какъ духа, а именно ~~непередаваемое~~ и ~~непереводимое~~ ни на какой языкъ личное, индивидуальное самосознаніе—лицо.

2) Вотъ почему послѣ развитія и блеска гегельянства философія неотступно спускается опять въ другой выходъ, но съ одною опять цѣлью—найти, гдѣ и что такое мой духъ, мое я; недостаточность для „я“ одного разума почувствовалась осязательно, и вотъ откуда беретъ начало современное стремленіе создать систему на волюнтаристическихъ началахъ.

опредѣленія разума, созданныя внѣ зависимости отъ опыта и взятая какъ цѣльныя, содержательныя понятія, обладаютъ полною объективною истинностью: т. е., мышленіе въ такихъ случаяхъ является уже не субъективною дѣятельностью, а самимъ объективнымъ—всеобщимъ, приходящимъ изъ бытія въ себѣ къ бытію и для себя, т. е., къ самосознанію ¹⁾! Легко видѣть, что здѣсь опять лежитъ то коренное недоразумѣніе, которое привело Гегеля къ отождествленію нашего я съ чистою мыслию. Гегель пораженъ, такъ сказать, что все сущее, чѣмъ больше изучается, тѣмъ дальше и дальше разлагается на разумныя опредѣленія: нѣтъ уголка во вселенной, гдѣ-бы что-нибудь было неразумное, хаотическое. И все это богатство и разнообразіе элементовъ и законовъ сущаго устанавливается нашимъ разумомъ: нѣтъ ихъ нигдѣ, кромѣ нашего разума. „Всеобщее, говоритъ Гегель, не существуетъ во внѣшней дѣйствительности, какъ всеобщее; родъ, составляющій сущность недѣлимыхъ, не подлежитъ наблюденію; законы движенія небесныхъ свѣтилъ не написаны на небѣ. Слѣдовательно, всеобщее немислимо и невидимо, оно доступно только уму“ ²⁾. Съ другой стороны нѣтъ я иного, какъ тоже всеобщаго, и въ содержаніи понятій разума нѣтъ никакихъ слѣдовъ я, какъ индивидуальнаго субъекта ³⁾. Отсюда, неизбѣжный и прямой выводъ, что мыслимыя нами всеобщія понятія и опредѣленія разума суть само всеобщее, приходящее къ самосознанности: теряется всякое различіе между субъектомъ и объектомъ. Но такъ представляется дѣло только съ точки зрѣнія отвлеченія, противъ котораго такъ мѣтко каждый разъ возражаетъ Гегель и въ которое, тѣмъ не менѣе, самъ онъ часто впадаетъ; наблюденіе надъ дѣйствительностью мышленія показываетъ далеко не то. Несомнѣнный фактъ составляетъ то, что понятія разума я объ одномъ предметѣ бываютъ различны у разныхъ людей, а тѣмъ болѣе у разныхъ народовъ и въ разные времена; различіе это часто доходитъ до полной противоположности, и самъ же разумъ, найдя новую точку зрѣнія, обнаруживаетъ заблужденіемъ которое нибудь одно изъ прежнихъ противоположныхъ понятій, а то и оба вмѣстѣ: такова вся исторія

¹⁾ Логика, стр. 35, § 23 и многія другія мѣста.

²⁾ Логика, стр. 37, § 21.

³⁾ Тамъ же, стр. 44.

философіи. Какимъ же образомъ возможно было бы заблужденіе, если бы всякій разъ, какъ разумъ восходитъ къ цѣльнымъ, содержательнымъ понятіямъ внѣ зависимости отъ опыта, эти понятія составляли бы само всеобщее—объективно истинное? Не только невозможно было бы заблужденіе, но даже и различіе понятія объ одномъ и томъ же предметѣ было бы немислямымъ: мышленіе на высшей ступени разума сдѣлалось бы объективно необходимымъ и однообразно истиннымъ процессомъ у всѣхъ людей, ибо всеобщее потому и есть всеобщее, что оно не подчинено разностямъ отдѣльныхъ воспріятій. Между тѣмъ дѣйствительность разума далеко не такова, какъ ее хотѣлъ изобразить Гегель. Гдѣ можно найти одинаковыя и общепризнанныя понятія разума? Есть ли хоть одно *понятіе* изъ какой угодно сферы, которое бы признавалось въ одинаковой формѣ и съ одинаковымъ содержаніемъ? До сихъ поръ, по крайней мѣрѣ, такихъ понятій еще никто не могъ найти. Изучено много *отдѣльныхъ сторонъ* явленій, и этимъ питаются всѣ частныя науки: но кто смогъ для какого бы то ни было *цѣльнаго* явленія опредѣлить и установить цѣльное, адекватное съ дѣйствительностью, понятіе? Какъ только станутъ доискиваться до такихъ понятій, такъ и началась вереница *разномыслий*, а область *знанія* кончилась. Медицина изучаетъ и *устанавливаетъ признаки болѣзней* и ихъ лѣченіе; химія показываетъ составъ лѣкарствъ; физиологія объясняетъ дѣятельность органовъ и устройство тканей—и каждая изъ этихъ наукъ въ *своей сферѣ*, т. е., въ изученіи отдѣльной стороны явленія, достигаетъ значительной точности. Но пусть эти науки сообща дадутъ одно цѣльное понятіе о болѣзни: откуда она, что такое, на чемъ въ концѣ концовъ основывается и какъ вяжется со всѣми остальными фактами и сторонами бытія? Почему мышьякъ убиваетъ организмы? Что въ этомъ фактѣ поврежденія организма *входитъ* во взаимныя отношенія, и почему эти отношенія таковы, а не иныя? Что на эти и подобные вопросы нѣтъ отвѣта у настоящей науки—это всякій знаетъ; и подъ вліяніемъ ничего другого, какъ этой трудности доискиваться цѣльныхъ разумныхъ понятій, всегда появлялся въ исторіи философіи скептицизмъ послѣ увлеченія въ поискахъ за истиной. Правда, есть, повидимому, одна наука, общая по своему содержанію и

неизмѣнно-истинная въ своихъ выводахъ. Это—математика. Но эта наука одна изъ самыхъ отвлеченныхъ и она не даетъ поэтому *ни одного* цѣльнаго и содержательнаго понятія разума. Она занята счетомъ предметовъ; но одно количество само по себѣ ничего не опредѣляетъ. Вотъ почему, между прочимъ, во всѣхъ высшихъ выводахъ и приложеніяхъ математики, эта наука сама входитъ въ предѣлы неточнаго, приблизительнаго, и всякій такой выводъ математики наглядно показываетъ, что есть въ явленіяхъ и предметахъ что-то другое кромѣ количества, что вліяетъ на измѣненіе точныхъ результатовъ, достигнутыхъ чрезъ операціи надъ однимъ количествомъ ¹⁾. Такимъ образомъ, сколько вѣрно то, что все сущее разлагается на опредѣленія разума, столько же вѣрно и то, что разумъ въ поискахъ за цѣльными содержательными понятіями о сущемъ далеко не обладаетъ такою непреложною объективностью, какую хочетъ усвоить ему Гегель,—и, значить, для объясненія мышленія и его законовъ нужно искать другую точку зрѣнія, чѣмъ Гегелева объективация мышленія. Эта мысль получаетъ еще болѣе подкрѣпленія чрезъ разсмотрѣніе понятій разума съ другой стороны, кромѣ ихъ содержанія. Мы уже имѣли случай сказать, что самъ же разумъ, критикуя свои понятія, находитъ ихъ нерѣдко ложными. Чѣмъ же руководится онъ при этой критикѣ, равно какъ и при признаніи другихъ понятій истинными? Руководство одно—очевидность. Пусть ее разнo могутъ объяснять, пусть она можетъ имѣть разные виды и степени, но безспорный для всѣхъ фактъ, что сомнѣніе и провѣрка не идутъ дальше очевидности. Что же означаетъ очевидность въ сужденіи о разумѣ и его понятіяхъ? Не разумъ-ли вырабатываетъ понятія,—какъ говоритъ и Гегель? А между тѣмъ надъ его работой стоитъ какой-то судія, который одно принимаетъ, другое нѣтъ. Кто же этотъ судія, и чѣмъ и какъ онъ дѣйствуетъ? Это не кто иной, какъ цѣлостное наше личное самосознаніе, которое въ своихъ приговорахъ о понятіяхъ, выработанныхъ разумомъ, руководствуется данными, подаваемыми не однимъ уже разумомъ, а цѣльнымъ же опять

¹⁾ И это до такой степени обычное явленіе, что полученіе результата точнаго исполнѣнія считается болѣе подозрительнымъ, чѣмъ результатъ съ приближеніемъ только къ искомой величинѣ.

свидѣтельствомъ личнаго самосознанія. *Т. е., очевидность имѣть личный характеръ.* Какъ ни странно, можетъ быть, звучить это положеніе на первый взглядъ, но оно несомнѣнно при небольшой долѣ проникновенія въ его смыслъ. Въ самомъ дѣлѣ, обращаясь къ свидѣтельству очевидности, мы никогда не обращаемся чрезъ то къ свидѣтельству одного разсудка или хотя бы и разума: чрезъ эти послѣдніе мы только приходимъ къ тому порогу, за которымъ уже лежитъ очевидность; когда же мы взываемъ къ очевидности, мы обращаемся къ полному самосознанію субъекта, который видитъ, что ему приходится отказаться отъ себя самого, отъ всѣхъ своихъ собственныхъ рѣшеній, приговоровъ и опытовъ, если онъ не признаетъ того, что ему представляютъ, какъ очевидное. Слѣдовательно, имѣя предъ собою очевидность, субъектъ нисколько не думаетъ ни о всеобщихъ значущихъ доказательствахъ, ни о положеніяхъ, имѣющихъ объективный характеръ: онъ видитъ только одно—свидѣтельство своего личнаго самосознанія о томъ, что иначе онъ самъ будетъ не онъ или, по крайней мѣрѣ, онъ не будетъ нормальнымъ, по прежнему, человѣкомъ, если откажется признать очевидное. Т. е., приговоръ объ очевидности покоится единственно на сознаніи тождества своего личнаго я, и какъ я не можетъ быть ни передано, ни выражено (ибо оно едино и ни съ чѣмъ несоизмѣримо), такъ и очевидность не можетъ быть ни передана, ни сообщена другому. Взывая къ очевидности, я каждый разъ безсознательно (а иногда и сознательно) спрашиваю и ожидаю, не встрѣчу ли я того же, что уже знаю и я: такимъ образомъ всеобщность очевидности есть уже актъ посредственный, покоящійся на моемъ сужденіи о томъ, что и другіе люди устроены такъ же, какъ и я, и потому, *въроятно*, чувствуютъ и сознаютъ такъ же, какъ и я. Вотъ отчего происходитъ и тотъ, всѣмъ извѣстный фактъ, что при всякой попыткѣ передать въ ясныхъ раздѣльныхъ сужденіяхъ очевидность очевиднаго, разсудокъ оказывается безсильнымъ, и мы ограничиваемся, въ такихъ случаяхъ, или ничего не объясняющимъ повтореніемъ содержанія того же очевиднаго или ссылкой на одинаковость природы у всѣхъ людей, чувствующихъ и сознающихъ именно, дескать, такъ, а не иначе: т. е., въ обоихъ случаяхъ мы не можемъ перешагнуть самой очевидности для разсудочнаго ея разсмотрѣнія, ибо это значило

бы, что „я“ разсматривалъ бы себя, сознаваемого въ тотъ же моментъ также, какъ именно „я“: личность должна бы раздвоиться и въ то же время оставаться единою, что неисполнимо по свидѣтельству нашего личнаго самосознанія ¹⁾). Такимъ образомъ, понятія разума по приведеніи къ очевидности оказываются покоящимися вовсе не на тождествѣ субъективнаго мышленія съ объективнымъ содержаніемъ разума, какъ думаетъ Гегель, а опять на томъ же началѣ, которое, какъ мы уже видѣли, получается и изъ анализа „чистой мысли“, т. е., на личномъ, самосознательномъ „я“. Итакъ, нѣтъ „чистой мысли“; и въ мышленіе даже на самыхъ высшихъ ступеняхъ разума всегда бываетъ замѣшано личное самосознаніе. Если же такъ, то понятно, Гегелевы законы мышленія должны чрезъ то потерять свое основаніе, и они уже не могутъ удержать даннаго имъ Гегелемъ смысла. Тождество, различіе и основаніе суть, по Гегелю, совмѣстные моменты единого бытія, переходящаго изъ бытія только въ себѣ къ бытію и для себя, т. е., моменты, по которымъ слагается „мышленіе, какъ мыслящій субъектъ“ ²⁾), не выходящій однако по своему содержанію изъ полного равенства съ объективнымъ міромъ. Чтобы быть тождественнымъ себѣ, нужно знать, что есть уже что-то и внѣ меня, какое-то „не я“; знаніе же того и другого приводитъ къ объединенію ихъ въ новомъ понятіи, которое и должно было и предшествовать раздѣленію я отъ не я, въ основаніи. Таковъ смыслъ гегелевыхъ законовъ—тождества, различія и основанія: онъ, очевидно, покоится на признаніи тождества разума, какъ субъективнаго начала, и разума, какъ объективнаго основанія бытія. Тождество это, мы видѣли, не можетъ быть принято безъ прямого

¹⁾ Правда, принято говорить о „раздвоеніи“ личности въ извѣстныхъ случаяхъ упомощительства. Но 1) это уже и есть *ненормальное* въ человѣкѣ; а 2) и у помѣшанныхъ, насколько можно судить по наблюденіямъ и описаніямъ специалистовъ, бываетъ собственно не раздвоеніе личности или „я“, а ослабленіе концентраціи своихъ душевныхъ состояній и сознанія ихъ принадлежности именно себѣ; такъ, когда помѣшанный сознаетъ себя, какъ „я“, онъ все таки сознаетъ себя единымъ „я“, но только это сознаніе у него перебѣгаетъ отъ одной группы представленій къ другой и, при ослабленіи памяти, при новыхъ представленіяхъ онъ сознаетъ себя, такъ сказать, заново: „исчезло объединеніе и іерархическая зависимость отдѣльныхъ составныхъ частей личности“. Корсаковъ Курсы психіатріи, Москва 1893 г. стр. 121.

²⁾ Логика Гегеля—стр. 42.

противорѣчія съ свидѣтельствомъ нашего непосредственнаго самосознанія; поэтому, и Гегелевы тожество, различіе и основаніе не могутъ быть законами мышленія въ его дѣйствительномъ видѣ. Наконецъ, въ третьихъ, гегелево пониманіе мышленія и его законовъ колеблется и чрезъ доводъ, взятый у самаго же Гегеля, безъ прибѣганія уже на этотъ разъ къ голосу непосредственнаго самосознанія. Мышленіе, по Гегелю,—всеобще, т. е., оно оперируетъ надъ всеобщимъ только, да и по своему содержанію оно есть само всеобщее, восходящее отъ непосредственности къ самосознанію. Мышленіе есть все, и нѣтъ ничего кромѣ и внѣ мышленія ¹⁾). Между тѣмъ по законамъ тожества и различія должно происходить между какими-то двумя сторонами *раздѣленіе*: что-то (или кто-то), сознавая себя, видитъ себя только потому, что различило себя отъ не себя, отъ иного чего-то. Что же отъ чего раздѣляется и различается? Части единого всеобщаго? Но это совершенно противорѣчить гегелеву пониманію тожества и его связи съ различіемъ: эти моменты суть—не раздѣльные вещи, а совмѣстныя, одно безъ другого немислимы, невозможны и являются только пустыми отвлеченіями; тожество потому только и тожество, что оно было различно, различило себя; точно также и различіе (не разность, которая есть только бытіе въ себѣ) только потому и различіе, что оно знаетъ о тожествѣ, о неразличіи ²⁾). Но если *не части* единого всеобщаго сознаютъ себя, какъ тожество и различіе, то кто же или что? Единое всеобщее? Но ему не отъ чего отдѣлиться, ибо оно *единое и всеобщее*? Такимъ образомъ, или приходится признать законы тожества и различія безъ всякаго смысла, или измѣнить взглядъ на самое мышленіе, раздѣливъ его, во-первыхъ, отъ объективнаго основанія бытія и обосновавъ его, во-вторыхъ, на такомъ началѣ, которое бы давало выходъ къ самосознанію, т. е., къ тожеству и различію. Чрезъ это мы опять приходимъ къ тому, съ чего и начали, т. е., мышленіе нельзя понять безъ признанія индивидуальнаго, личнаго самосознательнаго основанія его въ нашемъ „я“, ибо только лицу, отдѣльному отъ всего объективнаго міра, есть возможность различать себя отъ

¹⁾ Отсюда и извѣстный афоризмъ Гегеля: „все дѣйствительное разумно, и все разумное дѣйствительно“.

²⁾ Гегель—логика, стр. 206, § 116, приб.

этого міра и въ то же время себя самого всегда сознать тожественнымъ. Т. е., гегелевыми тожествомъ и различіемъ прекрасно можно воспользоваться при признаніи *личнаго* индивидуальнаго духа, противопоставленнаго объективному міру; и если бы Гегель не смѣшалъ объективнаго разумнаго основанія міра съ мышленіемъ субъективнымъ, тогда бы его величественная система была неуязвима; но можетъ быть, тогда бы она и не была возможна.

Итакъ, по своимъ положительнымъ достоинствамъ Гегелева попытка объясненія человѣческаго мышленія и его законовъ представляетъ собою одну изъ самыхъ серьезнѣйшихъ и солиднѣйшихъ въ исторіи философіи; но и недостатокъ ея столь же глубокъ и серьезенъ, ибо эта система игнорируетъ въ мышленіи самый непреложный и существенный его признакъ—самостоятельность или его индивидуально-личную основу, безъ которой и самое названіе мышленія мышленіемъ можетъ имѣть лишь смыслъ метафорическій.

Послѣ разсмотрѣнія гегелева ученія о мышленіи и его законахъ нѣтъ нужды подробно останавливаться на другихъ представителяхъ метафизической логики: при удержаніи въ цѣломъ или въ частяхъ гегелевой точки зрѣнія, эти ослабленные гегельянцы или посредники между гегельянствомъ и разными другими направленіями по необходимости подпадаютъ подъ всѣ невыгоды посреднической позиціи. Цѣльнаго и оригинальнаго въ положительной сторонѣ своихъ взглядовъ они ничего не представляютъ, а недостатки посредствуемыхъ направленій по-неволѣ несутъ съ собою, ибо эти недостатки совсѣмъ устраняются лишь тогда, когда принимается съ начала до конца новая и одна цѣльная точка зрѣнія. Такова, напримѣръ, логика Ибервега, который самъ признаетъ, что ему желательно пройти срединой между чистымъ формализмомъ и гегельянствомъ ¹⁾. Путь прямой и неудобный! И вотъ получается странная и противорѣчивая смѣсь формализма и гегельянства? Съ одной стороны, напримѣръ, Ибервегъ признаетъ, что мышленіе представляетъ собою отображеніе бытія, и поэтому формамъ мышленія соответствуютъ формы бытія, и наоборотъ; съ

¹⁾ Ueberwegs—System d. L., 5-ое изд. Vorrede des Vervassers.

другой стороны, когда приходится объяснять отдѣльныя формы мышленія, оказывается, что очень трудно свести къ строгому соотвѣтствію формы мышленія и бытія, и получается невольный уклонъ къ формализму. „Понятіе соотвѣтствуетъ сущности предмета“, говоритъ Ибервегъ ¹⁾; „сужденіе есть отображеніе различныхъ объективныхъ отношеній“ ²⁾.

Естественно ожидать, что и для умозаключенія найдется какой-нибудь уголокъ въ объективномъ бытіи; напрасное ожиданіе! Умозаключеніе объясняется съ самой чистѣйшей формалистической точки зрѣнія, какъ „выведеніе сужденія изъ какихъ бы то ни было данныхъ элементовъ“ (понятій и сужденій) ³⁾. Та же противорѣчивость и смѣшанность еще болѣе видна въ изложеніи ученія о законахъ мышленія. Такъ, законъ достаточнаго основанія всецѣло сводится Ибервегомъ къ реальному закону связи одного явленія съ другимъ: „только тогда можно вывести какое-либо сужденіе изъ другихъ сужденій и только тогда оно найдетъ свое достаточное основаніе, когда логическая связь мыслей соотвѣтствуетъ реальной причинной связи“ ⁴⁾. Законъ тождества уже получаетъ меньше зависимости отъ объективнаго бытія, ибо только въ своей разновидности—въ „законѣ согласія“ онъ покоится на томъ, что „присутствіе признака въ предметѣ выражается въ предикативномъ отношеніи понятій“; въ чистомъ же своемъ видѣ, какъ положеніе: „omne subjectum est praedicatum sui“, онъ, очевидно, не имѣетъ никакого отношенія къ объективному бытію, ибо никакое отождествленіе и поставленіе одного и того же за подлежащее и сказуемое не составляетъ факта изъ объективнаго существованія. Остальные же два закона противорѣчія и исключеннаго третьяго совершенно отстраняются отъ соотвѣтствія и зависимости отъ объективнаго бытія, и самъ Ибервегъ, чувствуя это, хочетъ привести эти законы къ соотвѣтствію съ опытомъ чрезъ длинный окольный путь, именно чрезъ данныя имъ „опредѣленія истины, сужденія, утвержденія и отрицанія“ ⁵⁾. Но это приведеніе не идетъ дальше однихъ голыхъ словъ о томъ, что истина де утвержденія есть та же, что ложность отрицанія ⁶⁾;

¹⁾ Ueberwegs—System d. L. стр. 147, § 56.

²⁾ Тамъ же, стр. 189.

³⁾ Тамъ же, стр. 224.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 270, § 81.

⁵⁾ Тамъ же, стр. 234, § 77.

⁶⁾ Тамъ же, стр. 235.

а почему это такъ, и какія основанія можетъ (если умъ дѣйствительно можетъ) давать объективный міръ къ равнозначности истины утвержденія и ложности отрицанія, объ этомъ Ибервегъ умалчиваетъ, ибо въ самомъ дѣлѣ никакихъ такихъ основаній объективный міръ не даетъ и дать не можетъ: функціи отрицанія и утвержденія дѣло внутренней работы самосознанія, и здѣсь, а не въ объективномъ мірѣ, можетъ только лежать основаніе для равнозначности ихъ въ тѣхъ или другихъ случаяхъ.

Формалистическая и метафизическая точки зрѣнія въ системѣ логики являются наиболѣе солидными и серьезными въ изложеніи ученія о законахъ мышленія. По крайней мѣрѣ, въ логической литературѣ нѣтъ еще цѣльной, выработанной теоріи этихъ законовъ, которая бы имѣла какую либо иную точку зрѣнія. Намѣчается, правда, путь для новой, иной логики, чѣмъ метафизическая или старая формалистическая; но до созданія цѣлой системы на этомъ пути еще далеко. Поэтому, серьезно считается приходится пока только съ формализмомъ или съ гегельянствомъ. Изъ двухъ же остальныхъ направленій, нами указанныхъ, одно именно только пробуетъ выйти на новый путь, другое почти сданное въ архивъ. Первое представляетъ собою Вундтъ, какъ наиболѣе извѣстный и самостоятельный писатель изъ среды представителей такъ называемой теоретико-познавательной логики, второе дано ассоціативистской школой англійскихъ психологовъ. Излагая ученіе Вундта о законахъ мышленія, мы уже имѣли случай указать на нѣкоторую неоконченность въ его взглядахъ на этотъ предметъ. Говоря о мышленіи и о различіи психологическихъ законовъ его отъ логическихъ, Вундтъ готовъ былъ уже признать за мышленіемъ его произвольность и свободу, а въ его законахъ, отсюда, тѣ же элементы, изъ которыхъ складывается и наша воля ¹⁾. Прида же (въ концѣ своего перваго тома логики) къ изложенію ученія о законахъ мышленія, онъ ихъ трактуетъ до такой степени близко къ обычной формалистической точкѣ зрѣнія, что, не читавъ предыдущихъ главъ, можно подуматъ, что держишь въ рукахъ обычное руководство по формальной логикѣ. Такъ, за-

¹⁾ Logik, т. I, стр. 71.

конъ тождества является общей формулой соединенія понятій въ утвердительныхъ сужденіяхъ, законъ противорѣчія—главной же формулой въ отрицательныхъ сужденіяхъ, исключенное третье представляетъ собой общій типъ раздѣлительныхъ сужденій, законъ достаточнаго основанія—выражаетъ зависимость одного акта мысли отъ другого ¹⁾. Получается, такимъ образомъ, безысходный заколдованный кругъ: мышленіе свободно, и всѣхъ его законовъ надо бы искать гдѣ-нибудь въ немъ самомъ, но мышленіе, съ другой стороны, требуетъ логической очевидности, какъ какой-то необходимости, отъ моей свободы, и безъ этой необходимости оно теряетъ всякую цѣну въ интересахъ истины; отсюда, законовъ мышленія надо, какъ будто, искать въ чемъ то внѣшнемъ для мышленія, объективномъ, въ связи и отношеніяхъ самыхъ представленій и понятій. Какъ помирить эти два требованія, на какомъ третьемъ общемъ надъ ними началѣ? Мы видѣли, что объ эту трудность разбивается и гегельянство: всѣмъ оно хорошо, и стройно, и послѣдовательно,—одного не можетъ объяснить—отчего происходитъ постоянное требованіе въ мышленіи какой-то принудительной необходимости, очевидности, и отчего мышленіе всегда чувствуется индивидуально-личнымъ дѣломъ? Ибо, если бы мышленіе было всеобщимъ, тогда какая-бы ему нужна была необходимость, принудительность, если всеобщее—едино и ему, какъ таковому, не отъ чего и зависѣть? На эту же трудность наталкивается и Вундтъ. Если мышленіе свободно, ни чѣмъ внѣшнимъ не опредѣляется, то какой смыслъ могутъ имѣть формулы соединенія понятій по тождеству, противорѣчію и прочимъ законамъ? Объявить эти законы произведеніемъ моей свободы и показать ихъ смыслъ и происхожденіе изъ этого источника—тогда, повидимому, пропадаетъ всякая возможность сохранить почву для очевидности, какъ общеобязательной принудительности: Вундтъ этого не сдѣлалъ. Признать мышленіе несвободнымъ? Вундтъ говорить о его свободѣ („Die Spontaneität des Denkens“ ²⁾)! Такъ это противорѣчіе и остается безъ разрѣшенія. Отсюда, и въ частномъ объясненіи Вундтомъ cadaго отдѣльнаго закона мышленія чувствуется какая-то нерѣшительность и половинчатость.

¹⁾ Logik, т. I, стр. 504—517.

²⁾ Тамъ же, стр. 71.

О каждомъ изъ нихъ онъ настойчиво заявляетъ, что это—законы чисто логическіе, дѣло одного ума человѣческаго, и во внѣшнемъ мірѣ нѣтъ ничего подобнаго ¹⁾; но о каждомъ же изъ нихъ онъ добавляетъ, что для него, какъ закона мышленія, нуженъ „дополнительный законъ“ о такой „связи предметовъ, которая давала бы мѣсто для приложенія этого закона мышленія“ ²⁾. Очевидно, страхъ за очевидность, необходимо обязательную для мышленія, вынуждаетъ къ признанію этого, „дополнительнаго закона“ („Corollarsatz“). И въ концѣ концовъ этотъ страхъ побуждаетъ первоначальную охоту признать за мышленіемъ свободу! Законы мышленія оказываются не болѣе, какъ общими формулами соединенія понятій. Законы противорѣчія и исключеннаго третьяго получаютъ при этомъ особенно странную постановку. Первый законъ говоритъ, по словамъ Вундта, о томъ, что предикатъ только тогда можетъ быть связанъ въ отрицательной формѣ съ субъектомъ, когда связь этихъ понятій не дава для нашего мышленія ³⁾. Спрашивается, какъ же узнается и устанавливается это отсутствіе связи между понятіями? Не чрезъ то ли же отрицательное сужденіе? Такимъ образомъ, или законъ противорѣчія не есть что-либо первичное въ мышленіи и вовсе—не „законъ“ его, ибо узнаемъ же мы по чему-то отсутствіе связи между понятіями; или же онъ опредѣляется не отношеніемъ понятій, а чѣмъ-то другимъ. „Законъ исключеннаго третьяго есть основной законъ раздѣлительныхъ сужденій“—говоритъ Вундтъ, и сущность этого закона поставляетъ въ томъ, что онъ требуетъ *полноты* раздѣленія и разности или полной разграниченности объема членовъ раздѣленія другъ отъ друга ⁴⁾, но сейчасъ же за такимъ объясненіемъ смысла этого закона, Вундтъ самъ же говоритъ, что за нимъ (этимъ „закономъ“) стоитъ, какъ опора, то положеніе, что между положеніемъ и отрицаніемъ нѣтъ срединъ ⁵⁾. Такимъ образомъ, Вундтовъ законъ исключеннаго третьяго оказался уже вторичнымъ, производнымъ! Такъ не лучше-ли же было прямо и признать закономъ мышленія то, что „между положеніемъ и отрицаніемъ нѣтъ срединъ“, какъ и признавала логика до сихъ поръ? Но въ такомъ случаѣ разлетѣлось бы въ прахъ все Вундтово объ-

¹⁾ Logik, стр. 506 и др.

²⁾ Тамъ же, стр. 506.

³⁾ Тамъ же, стр. 507.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 509.

⁵⁾ Тамъ же.

ясненіе этого закона, какъ „идеала логическаго раздѣленія“! Ибо тогда—не въ раздѣленіи дѣло, а въ функціяхъ ума, который выбираетъ лишь одно изъ двухъ—или утвердить, или отвергнуть. Т. е., дѣло не въ *объемѣ* понятій, а въ смыслѣ утвержденія и отрицанія: этотъ смыслъ и оставленъ Вундтомъ безъ вниманія. Законъ достаточнаго основанія также ставитъ и Вундта въ затрудненіе, какъ и всѣхъ формалистовъ. Вундтъ раздѣляетъ этотъ законъ отъ объективнаго закона причинной связи между явленіями и полагаетъ сущность его въ зависимости одной мысли отъ другой или другихъ. Но, спрашивается, отчего же и что означаетъ эта зависимость, *если законъ достаточнаго основанія не есть простое воспроизведеніе причинной связи явленій* ¹⁾? Вундтъ не даетъ рѣшительно ни одного слова къ уясненію смысла этого закона, и ограничивается простой ссылкой на фактъ зависимости одной мысли отъ другой. Это и понятно, ибо, чтобы дать такое объясненіе—нужна иная точка зрѣнія, чѣмъ замаскированный формализмъ, какой смѣшанъ въ этомъ мѣстѣ у Вундта. Если изъ сочетанія двухъ мыслей А и В съ необходимостью слѣдуетъ третья—С, и такая ихъ связь *вовсе не зависитъ* отъ опыта, то, понятно, остается одно объясненіе такой послѣдовательности: самая форма поставленія въ связь А и В напоминаетъ или вызываетъ къ признанію С. Мы уже видѣли (при разборѣ формализма), что на этомъ объясненіи также остановиться нельзя, и отъ него приходится перейти къ чистому эмпиризму и даже матеріализму, если только не пріискать для закона достаточнаго основанія совсѣмъ иного смысла, чѣмъ формалистическій. Вундтъ воздерживается отъ дальнѣйшихъ объясненій послѣ простаго указанія на зависимость одной мысли отъ другой, и этимъ еще разъ показываетъ, что все его ученіе о законахъ мышленія, какъ „аксіомахъ логическаго мышленія“, не проникнуто одной ясной мыслью, съ которой бы смѣло можно было подходить къ самымъ отдаленнымъ выводамъ и слѣдствіямъ.

Несостоятельность ассоціативистской точки зрѣнія на мышленіе и его законы такъ скоро бросается въ глаза, что даже сами защитники ассоціативизма иногда отступаютъ отъ строгой выдержки своего принципа и допускаютъ участіе въ ду-

¹⁾ Logik, стр. 515.

шевой жизни такихъ факторовъ, какъ воля, создающая по своему усмотрѣнію особыя связи представленій („конструктивныя ассоціаціи“ Бэна). Въ концѣ прошлаго 1893 года нашимъ почтеннымъ профессоромъ Л. И. Лопатынымъ въ засѣданіи Московскаго психологическаго общества былъ прочитанъ рефератъ подъ заглавіемъ: „Подвижныя ассоціаціи представленій“, представляющій собою прекрасную критику главнаго принципа ассоціативистской психологіи. Критика эта настолько содержательна и вѣсна, что очень немного можно прибавить послѣ нея въ томъ же направленіи; поэтому мы и воспользуемся ея главными выводами. Почтенный профессоръ указываетъ два главные недостатка ассоціативной психологіи. Во-первыхъ, законы ассоціаціи неопредѣленны по своему содержанію, и потому въ ходѣ умственной жизни ничего не объясняютъ. Въ самомъ дѣлѣ, законы смежности, сходства и контраста указываютъ лишь на то, что идеи, отиѣченныя этими отношеніями сходства, контраста и смежности, могутъ возбуждать въ сознаніи одна другую. Но, вѣдь, всѣ идеи нашего сознанія, говоритъ Л. И. Лопатынъ, въ какомъ-нибудь отношеніи имѣютъ сходство, въ какомъ-нибудь отношеніи представляютъ контрастъ. Итакъ, утвержденіе господства законовъ ассоціаціи надъ всѣми дѣйствіями нашего ума не сведется ли къ простому признанію того, что всякая идея, при удобныхъ для того обстоятельствахъ (которыя однако въ содержаніи самихъ законовъ вислоько не опредѣляются), можетъ сочетаться со всякою другою идеей“ ¹⁾. Такимъ образомъ, законы ассоціаціи представленій, опредѣляя только *возможныя* связи между идеями, не въ силахъ указать никакихъ *дѣйствительно* бывающихъ связей между мыслями и ихъ рядами. Во-вторыхъ, принципъ ассоціаціи далеко не покрываетъ и не объясняетъ *всѣхъ* душевныхъ явленій. И прежде всего, на ряду съ общепризнанными фактами произвольной ассоціаціи по смежности и остальнымъ законамъ, нашъ русскій профессоръ признаетъ ассоціаціи „подвижныя“. Это такія ассоціаціи представленій, въ которыхъ сочетаніе отдѣльныхъ элементовъ въ группу далеко не соотвѣтствуетъ тому порядку идей, какой долженъ бы быть по законамъ *простого* воспроизведенія. Всѣ мечты человѣка, идеализованныя

¹⁾ Вопросы философіи и психологіи, 1893 г. Сентябрь.

представленія прошлаго, сновидѣнія съ ихъ искажающимъ дѣйствительность характеромъ и, наконецъ, всѣ безсознательные процессы ума и фантазіи—представляютъ собою группы идей, такъ или иначе перераспределенныхъ по новому сравнительно съ тѣмъ, какъ онѣ залегали въ душѣ, и какъ поэтому онѣ должны бы были воспроизводиться по законамъ ассоціаціи. Но изъ всей массы подвижныхъ ассоціацій особенно должны быть выдѣлены тѣ, „подвижность которыхъ зависитъ отъ собственной дѣятельности нашего сознанія“ и которыя, такимъ образомъ, выражаютъ собою нашу дѣятельную мысль. Такія ассоціаціи профессоръ Л. И. Лопатинъ предлагаетъ назвать „текучими“ или „бѣглыми“. Роль этихъ „текучихъ“ ассоціацій въ душевной жизни „огромна“, по мнѣнію нашего профессора. Прежде всего, ими объясняется то, что мы можемъ имѣть представленіе о *будущемъ*: при однихъ законахъ ассоціаціи будущее и прошедшее слились бы, такъ какъ одно представляло бы повтореніе другого; тогда какъ единственно только текучесть указываетъ разницу между настоящимъ, какъ отъ насъ независимымъ, а только *даннымъ* для насъ, и будущимъ, какъ еще только *нами* представляемымъ и которое, поэтому, не получило еще характера объективно-независимаго отъ насъ существованія. Также точно, далѣе, объясняется и смыслъ идеи *возможнаго*, какъ такого еще только, которое всецѣло находится въ одномъ нашемъ сознаніи и потому произвольно можетъ нами ставиться и сниматься. А такъ какъ на идеѣ возможнаго держится много чувствованій и вообще разныхъ душевныхъ состояній, какъ, напр., ожиданіе, надежда, страхъ за будущее и т. п., то и роль текучихъ ассоціацій, обосновывающихъ идею возможнаго, выясняется въ еще болѣе широкомъ объемѣ. Но самое главное, что даютъ для *умственной* жизни текучія ассоціаціи, это возможность *общаго* мышленія о конкретныхъ предметахъ. Общность понятія не то означаетъ, чтобы мы имѣли какой-либо образъ, лишенный всѣхъ частныхъ чертъ и оставленный только съ одними общими признаками; въ каждомъ опредѣленномъ случаѣ мы останавливаемся мыслью на какомъ-либо частномъ образѣ, но только сознаемъ свою рѣшимость и готовность перенести тѣ же мысли на любой, какой угодно другой, того же рода частный предметъ. Мысля о треугольникѣ вообще, я мыслю въ данный моментъ ка-

кой-либо одинъ опредѣленный видъ треугольника; но только сознаю при этомъ, что ту же мысль я сейчасъ же примѣню къ какому угодно другому треугольнику. Такимъ образомъ, общность заключается не въ самомъ понятіи, а въ моей рѣшимости не ограничиваться въ сужденіи своемъ однимъ даннымъ частнымъ предметомъ. Также точно объясняетъ Лопатинъ и идею безконечнаго и вообще всѣ тѣ идеи, которыя по своему содержанию непредставимы ни въ какомъ образѣ: „суть нашего пониманія о безконечности, говоритъ онъ, лежитъ въ неизмѣнномъ и заранѣе предрѣшенномъ *отбрасываніи* всѣхъ воображаемыхъ предѣловъ: иначе сказать идея безконечности коренится въ *волево*мъ актѣ сознанія, или, пожалуй, даже и вся состоитъ въ этомъ актѣ, *поскольку онъ сознанъ*“. Такимъ образомъ заключаетъ проф. Лопатинъ свою рѣчь о текучихъ ассоціаціяхъ: „сознаніе нашей самостоятельности есть коренное условіе существованія въ насъ идей о возможности, будущемъ, о всеобщихъ истинахъ о нашихъ практическихъ дѣлахъ,—а также такихъ эмоцій, какъ ожиданіе, страхъ и надежда“. Вполнѣ сочувствуя такому выводу, мы, съ своей стороны, могли бы только прибавить, что къ приговору проф. Лопатина о значеніи законовъ ассоціаціи въ умственной жизни надо прибавить еще болѣе рѣшительности и опредѣленности. На нашъ взглядъ, ассоціація—совсѣмъ не элементъ мышленія. Ассоціація есть регистраторъ памяти, воспоминанія и запоминанія: все *укладывается*, лежитъ въ складѣ умственной жизни и *можетъ* оттуда выходить по законамъ ассоціаціи. И только. Мышленіе это дѣло совсѣмъ другого рода. Мышленіе дѣло произвольное съ начала до конца, ибо оно всегда опредѣляется дѣлю: нѣтъ безцѣльнаго мышленія, а если и бываетъ безцѣльное перебираніе представленій и образовъ, то никто и никогда не называетъ этого и не назоветъ мышленіемъ ¹⁾. Такимъ образомъ, не „текучими ассоціаціями“ надо назвать то, о чемъ говоритъ проф. Лопатинъ, а произвольнымъ распоряженіемъ надъ всѣмъ умственнымъ запасомъ: „не текучія ассоціаціи“, а *произвольное ассоциированіе*—это и есть мышленіе. Отсюда, и по существу дѣла, надо сказать, что проф.

¹⁾ Очень хорошо, по нашему мнѣнію, эту постоянную опредѣляемость цѣлы внести, какъ одинъ изъ необходимыхъ признаковъ, въ опредѣленіе мышленія проф. Берлинскаго университета Августъ Дерингъ (Совр. сост. фил. въ Герм. и Франц. А. И. Введенскаго, стр. 173).

Лопатинымъ (въ его упомянутомъ рефератѣ) оставлена въ тѣни самая, такъ сказать, видная сторона умственной жизни: это именно *умственная дѣятельность* или *мышленіе*, какъ произвольное сочетаніе и раздѣленіе понятій на пути къ тѣмъ или другимъ, поставленнымъ въ сознаніи, мыслямъ. Всѣ идеи, понятія и образы, вся память со всѣмъ ея складомъ—это только матеріалъ, надъ которымъ кто—то работаетъ, когда и какъ ему угодно и нужно: къ этой-то работѣ законы ассоціаціи совершенно непричастны, чтобы управлять ею. Наше я, какъ личный, индивидуально—опредѣленный, самосознательный духъ, самъ по своимъ стремленіямъ распоряжается и управляетъ всѣмъ запасомъ своего умственного склада; и эта-то работа только и можетъ быть названа мышленіемъ въ собственномъ смыслѣ слова. Правда, и въ этой работѣ ассоціація можетъ иногда что-либо подать во-время нужное; но отъ этого самая работа также мало опредѣляется и зависитъ, какъ, если бы думалъ кто, зависитъ дѣло мастера, затерявшаго среди мастерской свой молотокъ или нужный кусокъ дерева, который подаль бы ему розыскавшій его услужливый подмастерье.

Изъ критическаго разсмотрѣнія главнѣйшихъ направленій логики въ ученіи о законахъ мышленія получаются слѣдующіе выводы:

1. Формалистическая точка зрѣнія хочетъ представить мышленіе процессомъ *автоматическимъ*, различныя формы котораго опредѣляются различными отношеніями другъ къ другу самихъ мыслимыхъ элементовъ. Къ этой точкѣ зрѣнія близка ассоціативистская школа психологовъ, ученіе которой о мышленіи *механизируетъ* этотъ процессъ, сводя всѣ его формы къ зависимости взаимнаго чередованія элементовъ мышленія. Неизмѣримо выше и глубже этихъ двухъ направленій—гегельянская логика, которая *объективируетъ* мышленіе, стараясь чрезъ то привести къ единству метафизическаго принципа все наше познаніе. Но какъ въ частности ни различны построенія логики у формалистовъ, ассоціативистовъ, метафизиковъ, и какъ ни своеобразна, отсюда, у каждой изъ этихъ точекъ зрѣнія постановка вопроса о мышленіи и его законахъ, легко видѣть, что у всѣхъ ихъ есть одно общее, лежащее въ глубинѣ всѣхъ ихъ доводовъ и основаній,—такое общее, которое и открываетъ слабость всѣхъ этихъ направленій, намѣчая въ то же время и дорогу къ болѣе правильному рѣшенію вопроса. Общее это-то,

что мышленіе *обезличивается*. Автоматизмъ—ли формалистовъ, механизмъ—ли ассоціативистовъ, или наконецъ, объективация метафизиковъ (въ духѣ Гегеля),—все это въ сущности одно и то же для мышленія и его законовъ: нѣтъ лица, нѣтъ индивидуальнаго, самознательнаго и свободнаго „я“. Между тѣмъ, по свидѣтельству нашего самосознанія (ибо иного критерія въ области внутренняго міра человѣка нѣтъ), нѣтъ мышленія безъ самосознанія же: есть много разныхъ состояній и явленій духовныхъ съ очень слабою степенью самосознанія и даже безъ него, но все это не есть мышленіе, которое понимается, чувствуется и требуется—самосознательнымъ.

2. Направленіе Вундта могло бы быть названо правильнымъ, если бы предъявляемый сначала принципъ свободы мышленія былъ выдержанъ имъ до конца въ ученіи о законахъ мышленія. Вундтъ остановился какъ бы въ нерѣшительности къ послѣднимъ выводамъ. Отсюда, нельзя примыкать къ логикѣ Вундта (въ особенности въ ученіи о законахъ мышленія); съ другой стороны, то хорошее зерно, которое видно у Вундта, есть далеко не его собственное, хотя бы только и съ той стороны, что гораздо раньше его школы принципъ свободнаго, самостоятельнаго „я“ былъ положенъ въ основу всей метафизики, психологіи и гносеологіи въ первой четверти настоящаго столѣтія въ трудахъ французскаго философа Мэнъ-де-Бирана.

3. Правильный путь для рѣшенія вопроса о законахъ мышленія намѣчается тѣмъ требованіемъ, чтобы, съ одной стороны, мышленіе не лишалось сознательности и личнаго характера, а, съ другой стороны, чтобы самые законы мышленія, проникая всѣ его формы, могли сводиться къ единству самосознающаго мыслящаго субъекта (а не оставались бы разрозненными между собою и сторонними для самыхъ формъ мышленія—какъ то получается въ логикахъ разсмотрѣнныхъ направлений). Отсюда сами собою намѣчаются части положительнаго рѣшенія вопроса о законахъ мышленія: а) пужно установить понятіе о самомъ мышленіи и б) прослѣдить приложеніе его законовъ въ самыхъ формахъ мышленія—черезъ что должно обнаружиться единство этихъ законовъ въ основномъ фактѣ свободнаго личнаго самосознанія.

С. Куюкинъ.

(Продолженіе будетъ).

ФИЛОСОФІЯ ЭДУАРДА ГАРТМАНА.¹⁾

I. *Наистый реализм общаго смысла и трансцендентальный реализм Гартмана.* Переходъ отъ ненаучнаго, популярнаго міровозрѣнія къ научно-философскому. Исходный пунктъ философскихъ ученій Гегеля и Шопенгауэра. Точка зрѣнія философіи Гартмана.

II. *Субстанція и атрибуты.* Логическое и нелогическое начала. Происхожденіе перемѣнъ при неизмѣняемости субстанціи и атрибутовъ. Выводъ множества изъ единства. Можно ли признать этотъ выводъ въ философіи Гартмана удовлетворительнымъ?

III. *Эклектический характеръ философіи Гартмана.* Вопросъ о пространствѣ и времени (трансцендентальный идеализмъ Канта и таковой же реализмъ Гартмана). Телеологія и пессимизмъ. Гартманъ и Спиноза. Дуализмъ и монизмъ. Смыслъ и значеніе философіи Гартмана.

Въ настоящее время въ Германіи наибольшую извѣстностію и особымъ вниманіемъ пользуется философія Гартмана. По содержанію своему философія эта представляетъ, можно сказать, какъ бы заключительное слово всего предыдущаго ей философскаго развитія у нѣмцевъ, что съ особенною настойчивостію старается доказать въ своихъ сочиненіяхъ самъ Гартманъ.

¹⁾ Въ № 11, 12, 15, 19 и 22 *Вѣры и Разума* за 1895 г. напечатана статья г. А. Кириловича: *Бессознательное Гартмана*. Въ этой статьѣ, что видно изъ самаго ея заглавія, разсматривается преимущественно основной принципъ философіи Гартмана. Въ предлагаемой же статьѣ имѣется въ виду дать характеристику всей философіи Гартмана въ ея цѣлости. Извѣстенъ еще очеркъ философіи Гартмана, подъ заглавіемъ: *новѣйшее произведеніе философскаго пессимизма въ Германіи Г. Е. Струве*, помѣщенный въ Рус. Вѣстникъ 1873 г. январь. Хотя очеркъ Г. Е. Струве имѣетъ въ виду представить философію Гартмана въ ея цѣлостъ (стр. 8-я), но изложеніе философіи Гартмана въ этомъ очеркѣ имѣетъ характеръ догматическаго воспроизведенія ея состава, а не генетическаго изясненія ея: указываются недостатки и достоинства философ. системы Гартмана.

Между этими сочиненіями одно называется такъ: *о само-разложеніи христіанства* ¹⁾. Здѣсь Гартманъ утверждаетъ, что христіанство отжило свое время, что оно уже не соотвѣтствуетъ потребностямъ жизни и міросозерцанію современнаго образованнаго человѣчества. Прежніе, наиболѣе крупные представители нѣмецкой философіи, начиная съ Лейбница и Канта, стремились къ тому, чтобы согласовать свои ученія съ ученіемъ христіанскимъ. Только Шопенгауеръ очевидно христіанству предпочиталъ *буддизмъ*, и съ тѣхъ поръ эта религія для многихъ европейцевъ и американцевъ сдѣлалась предметомъ особаго вниманія и изученія, даже—поклоненія. А Гартманъ, какъ извѣстно, ближайшій и наиболѣе видный послѣдователь Шопенгауэра. Какъ же возможно, чтобы философія Гартмана, который христіанство отрицаетъ, имѣла родственную связь съ прежними философскими системами, которыя не только не отрицали христіанства, напротивъ стремились истину, скрытую въ христіанскомъ ученіи, выразить со всею полнотою и глубиною, полагая въ этомъ одну изъ важнѣйшихъ своихъ задачъ. Мнѣніе объ этомъ Гартмана очевидно таково, что хотя прежніе нѣмецкіе философы, наиболѣе авторитетные, и стремились философствовать въ полномъ согласіи съ духомъ христіанскаго ученія, но на самомъ дѣлѣ согласіе это было болѣе мнимымъ, чѣмъ дѣйствительнымъ. Ясно, что метафизика Гартмана заслуживаетъ особаго вниманія. Является вопросъ: удалось ли Гартману создать такую метафизику, которая, при своихъ серьезныхъ достоинствахъ,

Но важно еще вывести тѣ и другія изъ самаго существа разсматриваемой системы, не считая ихъ зависящими отъ произвола самаго философа (стр. 45). Авторъ названнаго очерка философіи Гартмана разсматриваетъ ее въ томъ видѣ какъ она представлена самимъ Гартманомъ въ главномъ своемъ сочиненіи о Безсознательномъ. Но можно и должно разсматривать систему философа еще съ болѣе общей точки зрѣнія какъ явленіе философской мысли. Но съ этой болѣе общей точки зрѣнія г. Струве разсматриваетъ философію Гартмана лишь въ той мѣрѣ, насколько эта философія служитъ выраженіемъ *пессимизма*, на что указываетъ и самое заглавіе статьи. По всему этому авторъ предлагаемой теперь статьи полагаетъ, что и его трудъ, при существованіи указанныхъ трудовъ, не будетъ излишнимъ.

¹⁾ (Die selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft).

вмѣстѣ съ тѣмъ существенно различалась бы отъ метафизики христіанской, какъ уже пережитой и побѣжденной. И притомъ, если вѣренъ взглядъ Гартмана на христіанство, то метафизика этого философа именно въ томъ должна бы заслуживать особаго признанія и предпочтенія, въ чемъ наиболѣе расходится съ христіанскимъ ученіемъ и отличается отъ него. Мы должны показать, — такъ ли это на самомъ дѣлѣ.

Конечно, говоря о неудовлетворительности христіанства для настоящаго времени и несоотвѣтствіи нынѣшнимъ потребностямъ образованнаго человѣчества, Гартманъ обсуждаетъ этотъ вопросъ главнымъ образомъ съ точки зрѣнія соціальной. Но соціальныя теоріи самостоятельнаго значенія не имѣютъ, а всегда предполагаютъ извѣстныя метафизическія начала и являются лишь примѣненіемъ и дальнѣйшимъ послѣдствіемъ этихъ началъ. Поэтому, чтобы сдѣлать коренную оцѣнку какихъ либо соціологическихъ взглядовъ и сужденій, необходимо взять во вниманіе и тщательно разсмотрѣть лежащія въ основаніи ихъ метафизическія начала.

Гартманъ не довольствуется тѣмъ, чтобы его философія была заключительнымъ словомъ всего предшествующаго ему философскаго развитія. Не менѣе того онъ заботится о научномъ достоинствѣ и значеніи своей философіи. Онъ стремится создать метафизику строго научную. Посему если только метафизика Гартмана точно не имѣетъ ничего общаго съ христіанскимъ ученіемъ, или по крайней мѣрѣ оставляетъ позади себя христіанскую метафизику, какъ уже отжившую свое время то это означало бы, что не только философія, но и наука, которыя Гартманъ хочетъ объединить въ своей системѣ, также чужда христіанскаго духа и вправдѣ смотрѣтъ на христіанство, какъ на пережитое уже ею міросозерцаніе, отошедшее въ область прошлаго безъ всякаго серьезнаго значенія въ настоящемъ.

По всему этому стоитъ заняться разсмотрѣніемъ метафизики Гартмана.

I.

Есть два вида метафизики: религіозная метафизика существенно различается отъ метафизики научно-философской. Раз-

личіе этихъ двухъ видовъ метафизики не въ томъ заключается, что въ первой творчество фантазіи преобладаетъ надъ трезвымъ изысканіемъ разсудка; безъ помощи фантазіи не обходится и метафизика философская, а съ другой стороны и въ метафизикѣ религіозной творчество фантазіи имѣетъ лишь второстепенное, а вовсе не главное значеніе. Религіозная метафизика отвѣчаетъ на вопросы о происхожденіи міра, о положеніи въ немъ человѣка, о конечной ихъ цѣли и будущей судьбѣ. Важность разрѣшенія этихъ вопросовъ для человѣка состоитъ въ томъ, что отъ этого зависитъ и взглядъ на жизнь и достоинство поведенія. Значитъ центръ тяжести религіозной метафизики заключается въ нравственно-дѣятельной сторонѣ жизни, и оттого метафизика эта отличается обыкновенно догматическимъ характеромъ: нужны твердыя и неизмѣнныя начала для того, чтобы общее направленіе жизни и характеръ поведенія были точно опредѣленными и устойчивыми. Разумѣется, это черты религіозной метафизики формальныя, которыми вовсе не опредѣляется достоинство религіознаго ученія по внутреннему содержанію и происхожденію. Предметомъ научно-философской метафизики служитъ вопросъ о *бытіи*, или иначе,—о сущности, а не о происхожденіи и конечной цѣли вещей. Остановливая все свое вниманіе на вопросѣ о бытіи, философія обыкновенно или отрицаетъ происхожденіе: бытіе не происходитъ и не уничтожается,—такое первое положеніе, выраженное философіей о бытіи,—или же понимаетъ происхожденіе не въ смыслѣ первоначальнаго возникновенія, а какъ образъ, законъ *бытія*. Платонъ въ этомъ смыслѣ весь чувственный міръ вещей обозначаетъ словомъ *происхожденіе*—*γένεσις*. Понятно, что метафизика научно-философская становится возможною,—только когда уже существуетъ метафизика религіозная и обыкновенно возникаетъ на почвѣ послѣдней. Ибо задача научно-философской метафизики—познать истинное бытіе вещей. А такое стремленіе можетъ возникнуть, когда уже обезпечено удовлетвореніе болѣе общихъ и насущныхъ потребностей духовной жизни человѣка, когда твердо установлены основныя начала поведенія, опредѣляющія общее

теченіе жизни. Для жизни необходимы твердыя начала; познание же истины, какъ цѣль чисто теоретическая, осуществляемая внутреннимъ образомъ въ духѣ, безъ всякаго отношенія ко внѣшнему порядку жизни, требуетъ непрерывнаго изслѣдованія, отъ одного возбуждаемаго имъ сомнѣнія переходящаго къ другому. Посему въ философской метафизикѣ дѣйствуетъ тотъ же духъ умственной пытливости и непрерывнаго изысканія, что и во всякой наукѣ и что составляетъ ея сущность.

Какъ же должно понимать самое бытіе, составляющее предметъ философской метафизики, что именно выражается этимъ понятіемъ. Иногда такъ опредѣляютъ отношеніе между метафизикой, какъ наукой, и другими науками. Метафизика—это наука *общая*, другія же науки имѣютъ характеръ *спеціальный*. Поэтому метафизика, говорятъ, изслѣдуетъ въ общемъ и цѣломъ то самое, что другія науки изслѣдуютъ по частямъ. При такомъ взглядѣ на метафизику, она оказывается просто сводомъ выводовъ наиболѣе общихъ изъ всѣхъ спеціальныхъ наукъ. Но какимъ образомъ бытіе можетъ быть цѣлымъ и какъ возможно раздѣленіе его на части? Вѣдь единство—необходимое свойство бытія; бытіе едино по ученію древнихъ элейцевъ. Имѣя это въ виду, другіе замѣняютъ непонятное слово—*бытіе* другимъ, болѣе понятнымъ терминомъ—*міръ*, и говорятъ, что міръ, въ цѣломъ взятый, есть предметъ философіи, другія же науки изслѣдуютъ міръ по частямъ. Но и такое пониманіе предмета философіи нельзя признать правильнымъ: есть философскія ученія, въ которыхъ утверждается даже, что міръ для насъ непознаваемъ (философія Сократа, Канта). Вотъ почему еще говорятъ, что хотя бытіе нельзя дѣлить на части, но что оно можетъ быть изслѣдуемо и познаваемо съ разныхъ сторонъ; отсюда различіе философіи отъ наукъ спеціальныхъ опредѣляется такъ: философія изслѣдуетъ бытіе со стороны единства его, т. е., изслѣдуетъ то, что есть *общаго* въ бытіи, другія же науки изслѣдуютъ бытіе со стороны разнообразія его явленій,—это науки спеціальныя, ибо каждая спеціальная наука имѣетъ своимъ предметомъ какую либо частную область явленій. Не понятно, почему другія науки довольствуются изслѣдованіемъ *явленій*,

если есть возможность изслѣдовать и познать самое бытіе. Но точно ли бытіе познаваемо,—спрашиваютъ далѣе и такъ разсуждаютъ: нѣтъ, бытіе непознаваемо; познаваемы только явленія, а такъ какъ явленія по частямъ изслѣдуются специальными науками, то на долю философіи ничего не остается кромѣ изслѣдованія самаго *познанія*. Не *бытіе*, а *познаніе*, говорятъ, есть истинный предметъ философіи. *Философія* должна быть не *онтологіей*, а *гносеологіей*.

Чтобы найти выходъ изъ этаго лабиринта недоумѣній по вопросу о предметѣ философіи, слѣдуетъ вникнуть въ самый смыслъ вопроса о бытіи, а смыслъ этотъ самъ собою сдѣлается яснымъ, когда обратимъ вниманіе на первоначальный поводъ возникновенія означеннаго вопроса.

Всякому по опыту извѣстно, какъ часто наши представленія не совпадаютъ съ дѣйствительнымъ положеніемъ и свойствами вещей. Ожидаемъ встрѣтить одно, а на дѣлѣ оказывается совсѣмъ иное, по нѣкоторымъ даннымъ мы составляемъ извѣстное мнѣніе или представленіе о предметѣ, но ближайшее знакомство съ предметомъ убѣждаетъ насъ, что мы этотъ предметъ неправильно представляли и невѣрно судили объ немъ. Такимъ образомъ, мы рано научаемся различать кажущееся, представляемое нами отъ существующаго въ себѣ. Если мы распространимъ это различіе на весь міръ вещей, на всю познаваемую дѣйствительность, то самъ собою представнетъ предъ нами вопросъ—въ чемъ состоитъ и какъ мы должны понимать *истинное бытіе* вещей, бытіе, независимое отъ всякихъ обманчивыхъ и вообще невѣрныхъ объ немъ мнѣній и представленій. Мы хотимъ знать не то, какъ и чѣмъ являются намъ вещи, но каковы онѣ сами въ себѣ, въ своей истинной сущности. Сущность и есть самое бытіе, взятое независимо отъ того, чѣмъ и какъ оно является намъ.

Если бы наши ошибки были только произвольныя, зависящія отъ поспѣшности, недосмотра, то бѣда была бы еще не велика, ибо подобнаго рода ошибки легко исправимы. Но есть неправильности въ нашихъ представленіяхъ и сужденіяхъ непроизвольныя, зависящія отъ необходимыхъ свойствъ нашихъ

познавательныхъ способностей. Для исправленія подобнаго рода заблужденій необходимъ уже обширный и непрерывно продолжаемый трудъ изслѣдованія, необходима *наука*. Если бы познаніе наше было дѣломъ исключительно однихъ внѣшнихъ чувствъ, въ такомъ случаѣ мы должны были бы навсегда оставаться при невѣрныхъ и ограниченныхъ представленіяхъ чувственныхъ. Но человѣкъ одаренъ разумомъ, т. е., способностію анализировать показанія чувствъ, провѣрять чрезъ сопоставленіе однихъ съ другими, настоящихъ съ прежними, или наоборотъ, показанія одного чувства со свидѣтельствами другого, придумывать разные способы усовершенія чувственного воспріятія, восполнять наблюденія однихъ лицъ свидѣтельствами другихъ; на основаніи даннаго выводять заключенія о томъ, что не дано, составлять предположенія и испытывать ихъ правильность и т. д.

При помощи подобнаго рода сложныхъ и разнообразныхъ способовъ изысканія, употребляемыхъ преемственно множествомъ лицъ и на протяженіи многихъ вѣковъ, все болѣе и болѣе выясняется и опредѣленно устанавливается различіе между истиннымъ бытіемъ и кажущимся, между міромъ умопостигаемымъ и міромъ феноменальнымъ, между строго научнымъ пониманіемъ вещей и пониманіемъ ихъ общенароднымъ, не научнымъ.

Постепенное развитіе этого научнаго пониманія дѣйствительности изображается у Гартмана въ слѣдующихъ чертахъ.

Научному міропониманію предшествуетъ міросозерцаніе общаго здраваго смысла, свойственное всѣмъ людямъ. Это такъ называемый наивный *реализмъ*, состоящій томъ, что въ нашихъ представленіяхъ о внѣшнемъ мірѣ то, что свойственно субъекту представляющему и отъ него исходитъ вовсе еще не различается и не разграничивается должнымъ образомъ отъ того, что составляетъ принадлежность внѣшняго независимаго отъ насъ бытія, но одно съ другимъ смѣшивается и отождествляется. Наивный реализмъ вѣритъ въ бытіе тѣлеснаго міра, — *временно-пространственную*, въ которомъ, какъ нѣкоторая его часть, находится наше тѣло, и въ которомъ всѣ тѣла, какъ одушевленные такъ и неодушевленные, дѣйствуютъ другъ на

друга. Это всѣ признають. Всѣми также признается, что въ смѣнѣ явленій міра и въ воздѣйствіи другъ на друга частей его есть нѣкоторая закономерность и правильность и что закономерность перемѣнъ въ мірѣ зависима отъ постоянства составныхъ его частей. Мы убѣждены, что вещи продолжаютъ существовать и тогда, какъ мы ихъ не видимъ, что онѣ независимы отъ нашего сознанія. Пусть это убѣжденіе невѣрное, однако оно свойственно всѣмъ людямъ, а потому слѣдуетъ объяснить происхождение его и показать почему всѣ сообразуются съ этимъ убѣжденіемъ практической жизни. Мы убѣждены, что содержаніемъ нашего сознанія служатъ самыя вещи, внѣ его пребывающія, а не образы вещей: я вижу глазами и трогаю столъ самый, а не образъ его; мы убѣждены, что наблюденіе состоитъ въ воспріятіи самой вещи, и что бытіе вещи, какъ отличное отъ воспріятія, не начинается вмѣстѣ съ началомъ наблюденія и съ прекращеніемъ его не прекращается. Наблюденіе можетъ быть неполнымъ, одностороннимъ, неяснымъ и даже неправильнымъ, но это зависитъ отъ ограниченности и несовершенства чувствъ. Зрѣніе, осязаніе и вкусъ даютъ воспріятіе поверхности. Но обоняніе воспринимаетъ частицы, которыя отдѣляются отъ вещи. Такой же характеръ имѣють ощущенія тепла, свѣта и звука. Теплота, звукъ и свѣтъ признаются свойствами вещи, отъ которой исходятъ. Тѣсная связь голосовыхъ звуковъ у человѣка и животныхъ съ душевными состояніями рождаетъ представленіе о душевной, внутренней сторонѣ вещей. Закономерность перемѣнъ приводитъ насъ къ мысли, что основаніемъ перемѣнъ должно быть неизмѣняемое зерно вещи (субстанція), а перемѣна свойствъ предполагаетъ измѣненіе отношеній между вещами и ихъ частями (причина и дѣйствіе). Категоріи субстанціальности и причинности существенны для опытнаго представленія о мірѣ. Чрезъ безусловную устойчивость субстанцій и постоянство свойствъ, которыя безъ достаточныхъ причинъ не измѣняются, обезпечивается непрерывность міра и независимость его отъ наблюденія.

Итакъ положенія наивнаго реализма таковы: наблюдаются самыя вещи, а не только ихъ дѣйствія; наблюдаемое таково

само по себѣ, какъ наблюдается; причинность вещей, т. е., ихъ взаимодействіе, также познается чрезъ наблюденіе. Вещи таковы, какими наблюдаются и тогда, какъ мы не наблюдаемъ ихъ (вещь въ себѣ). Посему вещи одинаковы для всѣхъ наблюдающихъ; для всѣхъ этотъ міръ служитъ связующимъ звеномъ и средствомъ взаимнаго пониманія.

Эти положенія наивнаго реализма разрушаются научнымъ анализомъ.

Наивный реализмъ предполагаетъ, что наблюдаются чрезъ непосредственное соприкосновеніе съ чувственными органами (частицъ, которыя отдѣляются отъ вещей) самые матеріалы, а не силы. Но *физика* всякій матеріаль превращаетъ въ *систему силъ*, а матеріальное соприкосновеніе въ *динамическое дѣйствіе на разстояніи* (*actio in distans*); предполагаемое же отдѣленіе отъ вещей невѣсомыхъ матеріаловъ превращаетъ въ распространіе волнообразныхъ движеній центровъ силъ. Такъ, звукъ, по ученію физики, есть дѣйствіе, производимое въ ухѣ ударомъ воздушныхъ волнъ. Глазъ также воспринимаетъ только дѣйствіе или возбужденіе, производимое свѣтомъ, а что послѣдствіемъ такого рода возбужденій является образъ вещи, то это зависитъ отъ особаго устройства глаза. Физическою причиною явленій свѣта также служитъ волнообразное движеніе. То же самое должно сказать о теплотѣ, объ электрическихъ разряженіяхъ, а химическихъ агентахъ, въ жидкомъ и газообразномъ состояніи дѣйствующихъ на вкусъ и обоняніе. Химическое дѣйствіе вкусовыхъ и пахучихъ веществъ состоитъ въ томъ, что измѣняется колебательное движеніе молекулъ чувствующаго органа, причемъ такая перемѣна производится движеніемъ молекулъ обоняемаго или вкушаемаго матеріала чрезъ перенесеніе движенія эѳира, окружающаго тѣ и другіе молекулы. Воспринимается при этомъ не самое движеніе молекулъ, а только его послѣдствіе, нѣкоторое динамическое дѣйствіе, ибо вообще невозможно непосредственное соприкосновеніе одного матеріала къ другому. Такъ, ощущеніе непроницаемости есть активное противодѣйствіе отталкивательныхъ силъ, слѣдовательно, осязается не самая вещь, а только исходящее отъ

поверхности ея динамическое отталкивательное дѣйствіе. Итакъ заключеніе, къ которому приводитъ физика о чувственномъ воспріятіи, таково: воспринимаются не самыя *вещи*, а ихъ *дѣйствія*, и между свойствами вещей, а равно посредствующими дѣйствіями ихъ движеніями съ одной стороны, а ощущеніями—съ другой нѣтъ ни малѣйшаго сходства. Что общаго между твердостію и мягкостію и соотвѣтственными имъ разностями въ силѣ сдѣвленія и формѣ поверхности; вмѣсто непрерывной матеріи получается совокупность непрерывно движущихся частицъ; протяженно дѣйствіе силъ, но субстанціи ихъ, атомы не протяжены.

Физика однако признаетъ, что существуютъ внѣ нашего сознанія пространство и время, ибо для всякаго атома должно быть опредѣленное *мѣсто*, а перемѣна *мѣста*, т. е., движеніе, происходитъ *во времени*. Предположеніе это (о реальности пространственныхъ и временныхъ отношеній) составляетъ остатокъ наивнаго реализма, и при томъ остатокъ для физики необходимый, ибо съ устраненіемъ этого остатка и физика становится ненужною,—физическая природа, какъ что-то отдѣльное отъ нашего сознанія, исчезаетъ. Для физики необходимо признаніе пространственности атомовъ и временности свойствъ ихъ перемѣнъ, иначе физическое изъясненіе природы невозможно. Но когда разрушено убѣжденіе наивнаго реализма въ познаваемости самихъ вещей, когда признано, что познаваемы только дѣйствія вещей, на основаніи которыхъ составляются заключенія и о самихъ вещахъ, то и убѣжденіе въ реальномъ бытіи пространства и времени не можетъ быть допущено ради того только, что сила этого убѣжденія велика.

По воззрѣнію *физики* предметъ чувственного воспріятія—не самыя вещи, а только непосредственное или посредственное *дѣйствіе* вещи на чувства. Для физики вещи обращаются въ систему динамическихъ дѣйствій, или въ объективныя *явленія*. Но такое воззрѣніе возможно дотолѣ, пока не обращается вниманіе на человѣческое тѣло, а только имѣются въ виду лежащія внѣ границъ тѣла явленія природы. *Физиологія* разрушаетъ иллюзію, будто мы воспринимаемъ дѣйствія вещей.

Посредствомъ внѣшнихъ чувствъ нервамъ передается не самое дѣйствіе вещи, а только *возбужденіе*, являющееся послѣдствіемъ этого дѣйствія. Свѣтовое впечатлѣніе обращается въ химическое возбужденіе, и тоже самое происходитъ при воспріятіи вкусовыхъ и обонятельныхъ впечатлѣній. Специфическое возбужденіе оконечности чувственного органа обращается въ колебательное движеніе нервного волокна: движеніе это передается затѣмъ мозгу. Опыты, произведенныя надъ истеричными, показываютъ, что бываетъ нѣкоторое душевное безчувствіе—слѣпота и глухота, не препятствующая однако мозгу воспринимать чувственные впечатлѣнія, слѣдствіемъ которыхъ являются пѣлесообразные рефлексивные акты; впечатлѣнія эти преобразуются также въ отправленіе не парализованнаго чувства, и въ такомъ видѣ переходятъ въ мозговое сознаніе, у здоровыхъ это бываетъ въ гипнотическихъ состояніяхъ, а въ сомнамбулизмѣ, какъ извѣстно, пишутъ, говорятъ, исполняютъ разныя дѣла. И въ нормальномъ бодрственномъ состояніи, какъ показываетъ изученіе памяти и вниманія, много значитъ, при перемѣнѣ содержанія въ сознаніи, не вполнѣ сознательное воспріятіе, происходящее въ низшихъ слояхъ мозга, и пробужденіе воспоминанія этихъ воспріятій. Даже сознательное воспріятіе обуславливается безсознательнымъ усвоеніемъ и переработкою второстепенныхъ формъ возбужденія.

Итакъ вотъ къ какому результату приводитъ фізіологическій анализъ процесса воспріятія: центральныи мозгъ, на которомъ опирается человѣческое нормальное бодрственное сознаніе, воспринимаетъ отъ приносящихъ къ нему нервовъ только физическое возбужденіе къ молекулярнымъ формамъ движенія его узловъ (гангліозной) субстанціи, но такое движеніе настолько далеко отъ сходства съ первоначальнымъ физическимъ возбужденіемъ, сколько дѣйствуетъ при этомъ промежуточныхъ членовъ, преобразуя его и видоизмѣняя. Какъ преобразуется это центральное состояніе движенія въ состояніе—сознательнаго ощущенія,—этого мы не знаемъ. Одно вѣрно, что свойство ощущенія зависитъ отъ этого центральнаго состоянія движенія и что между тѣмъ и другимъ нѣтъ никакого сходства.

Съ физической точки зрѣнія существуетъ по крайней мѣрѣ нѣкоторая аналогія между пространственнымъ расположеніемъ физическаго движенія и пространственнымъ созерцаніемъ, собственнымъ сознанію. Съ точки зрѣнія физиологіи эта аналогія исчезаетъ. Возбужденія нервныхъ окончанностей глаза напирѣмъ различаются для центра не пространственнымъ положеніемъ и порядкомъ нервныхъ волоконъ, о чемъ сознаніе не имѣетъ ни малѣйшаго представленія, а только качественно различнымъ колоритомъ. Для ощущенія всѣ пространственныя различія превращаются въ качественныя. Пространственность содержимаго въ сознаніи никакъ нельзя вывести изъ пространственности мозга, какъ и изъ пространственности вещей въ себѣ, ибо пространственно раздѣленное внѣ мозга соединяется въ мозгѣ, а пространственная раздѣленность возбужденій служитъ только къ качественному ихъ различенію.

Если бы душа могла наблюдать нѣчто реальное, внѣ ея находящееся, то она наблюдала бы молекулярныя движенія мозга (ибо находится въ мозгу и мозгъ ближайшій къ ней объектъ), но она ничего не знаетъ о мозгѣ и его движеніяхъ; тѣмъ болѣе она не можетъ наблюдать самыя вещи. Слѣд. она *воспринимаетъ лишь состоянія своего сознанія*. Что душа реагируетъ ощущеніями на колебательныя движенія частицъ мозга,—и этого она не сознаетъ, а сознаетъ только результаты своей дѣятельности.—Ощущеніе первичный объектъ сознанія, а чрезъ преобразованія ощущенія получаютъ дальнѣйшіе объекты. Чрезъ пространственный распорядокъ (локализцію) ощущеній (который душа сама производитъ) происходитъ *созерцаніе*. Чрезъ *проекцію* созерцаніе становится внѣшнимъ, а проекція состоитъ въ присоединеніи къ двумѣрному распорядку ощущеній (первоначально свойственному зрительнымъ ощущеніямъ) третьяго измѣренія—въ глубину. Эта проекція (отнесеніе ощущеній—состояній внутреннихъ—отъ себя ко внѣ) есть слѣдствіе безсознательнаго умозаключенія, комбинирующаго ощущенія зрительныя и осязательныя съ мускульными ощущеніями движенія.

Философская критика наивнаго реализма устраняетъ самое то предположеніе, изъ котораго исходятъ физика и физиоло-

гія,—именно что существуетъ міръ вещей внѣ нашего сознанія, и что такъ или иначе наблюденіе наше относится къ вещамъ, пребывающимъ внѣ насъ. Философская критика показываетъ, что представленіе внѣшняго міра—фактъ сознанія, всецѣло объясняемый изъ ощущеній и дѣйствій разсудка, частію безсознательныхъ, частію сознательныхъ. Дѣйствія эти состоятъ въ томъ, что а) къ ощущеніямъ присоединяется элементъ созерцанія вслѣдствіе того, что ощущенія зрѣнія и слуха являются для сознанія пространственными съ двоякимъ измѣреніемъ (въ длину и ширину), затѣмъ проецируются эти самыя ощущенія въ глубину—третье измѣреніе, и чрезъ то превращаются въ объекты, послѣ чего и другія ощущенія проецируются на эти объекты, т. е., ассоціируются съ ощущеніями зрительными и осязательными. Превращеніе комплекса ощущеній въ объектъ условливается также категоріями *единства* и *множества*, *субстанціальности* и *причинности*, и наконецъ категоріей *вещи въ себѣ*, превращающей міръ субъективный въ объективный ¹⁾.

Это ученіе, утверждающее, что мы знаемъ только свое сознаніе и содержащееся въ немъ, но что о бытіи, лежащемъ внѣ сознанія (бытіе такъ назыв. трансцендентное), мы не можемъ ничего ни утверждать, ни отрицать, извѣстно подъ названіемъ *трансцендентальнаго идеализма*. Кантъ отрицалъ *познаваемость* трансцендентнаго бытія, но самое бытіе не отрицалъ, обозначивъ его названіемъ *вещи въ себѣ*. Послѣдователи Канта пошли дальше. Находя, что и самое представленіе вещи въ себѣ, какъ чего-то пребывающаго внѣ нашего познающаго, есть не что иное, какъ субъективная форма мысли, именно категорія, которая можетъ быть примѣняема только къ субъективнымъ состояніямъ, т. е., къ ощущеніямъ,—составляющимъ вообще матеріалъ для разсудочной дѣятельности, послѣдователи Канта отвергли всякую мысль о бытіи внѣ сознанія, какъ предположеніе, не имѣющее для себя никакого осно-

¹⁾ Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie. Eine phänomenologische Durchwanderung der möglichen erkenntnistheoretischen Standpunkte. Von Eduard von Hartmann. (Eduard von Hartmann's Ausgewählte Werke, zweite Ausgabe, Band 1. 2-te Abth. 1889).

ванія, а потому и кантовскую *вещь въ себѣ* признали не обозначеніемъ трансъсубъективнаго бытія, лежащаго внѣ границъ сознанія, но представленіемъ, имѣющимъ одно лишь субъективное значеніе,—представленіемъ, выражающимъ необходимую форму мысли, а не что либо реальное, отдѣльное отъ субъективнаго сознанія. Представители трансцендентальнаго идеализма упрекаютъ Канта въ непоследовательности: если мы ничего не знаемъ и не можемъ знать о бытіи, лежащемъ внѣ границъ сознанія, то мы не вправе утверждать и самое это бытіе, не имѣемъ основанія говорить о существованіи внѣ сознанія. Существуетъ для насъ только наше сознаніе и разнообразныя имѣющіяся въ немъ представленія, которыя образуются по законамъ, присущимъ сознанію, и въ зависимости отъ условій, не выступающихъ за предѣлы сознанія. Такова сущность трансцендентальнаго идеализма. Необходимо остановиться на немъ, дабы обсудить эту точку зрѣнія критической философіи.

Слѣдуетъ замѣтить прежде всего, что трансцендентальный идеализмъ есть философія наиболѣе выгодная и удобная. Труднѣйшіе и пожалуй важнѣйшіе вопросы философіи оказываются излишними. Зачѣмъ спрашивать о началѣ и концѣ міра, о происхожденіи и конечной судьбѣ человѣка, если время не что иное, какъ форма нашего субъективнаго представленія, внѣ нашего сознанія ничего не означающая. Какъ бы ни былъ рѣшаемъ вопросъ о происхожденіи и концѣ міра, все это будутъ одни лишь субъективные представленія, подобно тому какъ во время сна какія бы картины ни рисовало намъ наше воображеніе, для дѣйствительной нашей жизни это не можетъ имѣть никакого значенія. Да и самый міръ то же есть только наше представленіе, а потому и стремленіе къ познанію міровой дѣйствительности также, собственно говоря, теряетъ свой смыслъ. Изъ всѣхъ наукъ одна только психологія имѣетъ право на существованіе, но и психологія съ точки зрѣнія трансцендентальнаго идеализма можетъ имѣть значеніе лишь очень ограниченное: на ея долю остается только анализъ фактовъ нашего сознанія,—собственно только описаніе этихъ фактовъ безъ всякихъ выводовъ, имѣющихъ цѣлью проникнуть нѣсколько далѣе простой наличности сознанія.

Такъ какъ представленія бываютъ нерѣдко ошибочныя, неправильныя, то настоятъ необходимость трудиться надъ разграниченіемъ обманчиваго, кажущагося въ нашихъ представленіяхъ отъ согласнаго съ дѣйствительностію, или иначе, существенно важно разъяснить, о чемъ можно сказать, что это есть не болѣе какъ наше представленіе, что это лишь кажется намъ такъ, а на дѣлѣ это не такъ, и что именно мы должны признавать реальною необманчивою дѣйствительностію, истинно сущимъ. Въ этомъ и заключается все дѣло науки, таковъ смыслъ ея существованія. Но эту важную и трудную задачу, надъ разрѣшеніемъ которой трудится наука вообще (каждая въ своей особой области) и ради чего она и существуетъ, можно сказать, трансцендентальный идеализмъ разрѣшаетъ слишкомъ уже просто и легко: по ученію этого идеализма все, что когда либо признавалось и признается за истинно сущее, есть не болѣе какъ наше представленіе. Значитъ истинно сущаго, собственно говоря, нѣтъ, а есть только кажущееся, представляемое, а не реально сущее; есть бытіе феноменальное, но нѣтъ умопостигаемаго, сущаго. Стало быть, нѣтъ нужды и трудиться надъ разграниченіемъ истинно сущаго отъ являемаго, кажущагося, и наука оказывается дѣломъ излишнимъ. Вотъ къ какимъ заключеніямъ ведетъ трансцендентальный идеализмъ. Проще и ближе къ истинѣ можно бы назвать эту разновидность нѣмецкаго идеализма скептицизмомъ. Здравый смыслъ говорить, что не мало есть въ нашихъ представленіяхъ и сужденіяхъ невѣрнаго, ошибочнаго, сомнительнаго,—необходимо это сомнительное по возможности исключить, довести до *minimum*'а; скептицизмъ утверждаетъ, что все въ нашемъ познаніи сомнительно, что достовѣрнаго ничего нѣтъ, что все ошибочно и невѣрно, т. е., не выражаетъ дѣйствительнаго бытія, что бы мы ни сказали и о чемъ бы ни помыслили. Не то же ли самое въ сущности говорить и трансцендентальный идеализмъ.

Понятно, что столь малоплодная философія не могла имѣть и не имѣетъ многихъ приверженцевъ. Послѣдователемъ этой философіи можно быть развѣ по недоразумѣнію, подлагая подъ нее какой либо иной ей несвойственный смыслъ, или по желанію испытать на дѣлѣ—къ чему можетъ привести такая

точка зрѣнія. Позже мы увидимъ однако, что есть въ трансцендентальномъ идеализмѣ серьезная сторона, дѣлающая эту точку зрѣнія въ нѣкоторой степени непреодолимою, не смотря на то, что сама по себѣ она бесплодна.

Уже Шопенгауеръ отвергъ трансцендентальный идеализмъ, видя въ немъ крайность, до которой былъ доведенъ критицизмъ Канта лишь немногими изъ его послѣдователей. Слѣдуя Шопенгауеру, Гартманъ также оспариваетъ трансцендентальный идеализмъ, и чтобы ярче выставить, какъ велико различіе его философіи отъ этого идеализма, онъ называетъ ее *трансцендентальнымъ реализмомъ*, желая этимъ названіемъ показать, что его философія прямо противоположна трансцендентальному идеализму.

Возраженія Гартмана противъ этой философіи заключаются въ слѣдующемъ.

Профессоръ П. Линицкій.

(Продолженіе будетъ).

ЭТИКА ДЕМОКРИТА

ПО СОХРАНИВШИМСЯ ОТЪ НЕГО ОТРЫВКАМЪ ¹⁾.

Демокриту приписывается до 250 отрывковъ, содержащихъ въ себѣ этическое ученіе этого философа—атомиста. Попытки свести всѣ отрывки къ одному главному основному положенію и, такимъ образомъ, создать изъ нихъ стройную систему этики оказывались болѣе или менѣе неудачными, можетъ быть, потому, что, во-первыхъ, дошли они до насъ безъ всякой связи, а во-вторыхъ, въ самыхъ отрывкахъ довольно ясно замѣтны слѣды различныхъ этическихъ воззрѣній. Отъ этого же произошло и то, что во взглядахъ на этическое ученіе Демокрита, равно какъ въ оцѣнкѣ его, существуетъ большое разнообразіе у различныхъ историковъ философіи, начиная отъ взгляда на него, какъ на самаго грубаго эвдемониста, и кончая мнѣніемъ о немъ, какъ объ одномъ изъ проповѣдниковъ самой возвышенной морали ²⁾. Оставляя въ сторонѣ вопросъ о подлинности самыхъ отрывковъ, рѣшаемый различно, и обращаясь исключительно къ рассмотрѣнію только этическихъ воззрѣній Демокрита, должно сказать, что взглядъ на него, какъ на воз-

¹⁾ Этическія воззрѣнія Демокрита интересны для насъ, какъ попытка одного изъ древнѣйшихъ (V в. до Р.Х.) выдающихся представителей греческаго матеріализма обосновать высшія требованія человѣческой нравственности на эвдемонистическомъ принципѣ. Отрывки Демокрита собраны Mullach'омъ въ его „Fragmenta philosophorum graecorum“, Th. I. Значительная часть ихъ въ русскомъ переводѣ помѣщена въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“ за предыдущіе годы.

²⁾ См. напримѣръ—статью Э. Радлова „Объ этическихъ отрывкахъ Демокрита“ „Вопросы философіи и психологіи“, 1892 г., книга 12, стр. 1—19 (спеціальн. отдѣлъ).

вышеннаго моралиста, чуждаго вовсе эвдемонистической подкладки, положительно невѣренъ и, имѣя для себя только кажущееся основаніе въ самыхъ отрывкахъ (fr. 1. 3. 5. 7. 128...), находится въ непримиримомъ противорѣчіи съ метафизикой этого философа. Демокритъ необходимо долженъ былъ быть эвдемонистомъ: какъ атомистъ по своей метафизикѣ онъ, если не хотѣлъ входить въ полное разногласіе съ своими теоретическими положеніями, долженъ былъ полагать основнымъ принципомъ человѣческихъ дѣйствій только удовольствіе. Отъ Демокрита только зависѣло, конечно, болѣе или менѣе облагородить этотъ принципъ, придать ему хотя какую-нибудь нравственную цѣнность... И слѣдуетъ отдать ему справедливость въ этомъ отношеніи: онъ сдѣлалъ все возможное для того и счумѣлъ поставить эвдемонизмъ на такую высоту, на какую только и можно было его поставить. Правда, отъ этого стремленія облагородить эвдемонистическій принципъ могли происходить у Демокрита нѣкоторые колебанія въ послѣдовательномъ проведеніи основнаго принципа своей этической системы, иногда даже отклоненіе въ сторону, въ пользу болѣе возвышенныхъ нравственныхъ требованій; отсюда же сами собою, естественно, могли, съ одной стороны, явиться въ его отрывкахъ слѣды разныхъ этическихъ воззрѣній, а съ другой—не могло отъ этого же быть у Демокрита и полнаго соотвѣтствія его этического ученія съ метафизическими положеніями... Но все это было и результатомъ трудности самой задачи и продуктомъ ранней, еще неокрѣпшей философской мысли. Преобладающій же тонъ его этическихъ взглядовъ, однако, настолько очевиденъ, что ни мало не колеблясь можно видѣть въ немъ одного изъ представителей эвдемонизма, хотя и понимаемаго въ самомъ высокомъ и благородномъ смыслѣ этого слова.

Этика Демокрита вся построена на стремленіи согласовать исканія личнаго счастья, полагаемаго въ удовольствіи, съ общими нравственными требованіями. Это стремленіе поставить личное счастье человѣка въ зависимость отъ исполненія требованій нравственнаго закона составляетъ благородную задачу атомизма дать внутреннія субъективныя основанія для суще-

ствующаго нравственнаго порядка, взаѣмнѣ внѣшнихъ гарантій, которыя теряли всякое значеніе съ точки зрѣнія этой теоріи. Ни мысли о загробной жизни, ни представленія о божествѣ, какъ судіи и издвоздателя, здѣсь не могло быть: допуская только лишь движущіяся матеріальныя частицы, пустое пространство и случай, атомизмъ, очевидно, разрушалъ и то и другое вѣрованіе, поскольку каждый человѣкъ есть только случайное сдѣленіе атомовъ, которое такъ же случайно можетъ разрушиться безъ возможности новаго существованія, какъ оно случайно и возникло, и поскольку божество не имѣетъ въ самой природѣ своей ни малѣйшаго обоснованія для внутренней связи съ остальнымъ бытіемъ. Атомизму, такимъ образомъ, оставалось для устойчивости нравственныхъ требованій найти имъ субъективныя основанія, находящіяся уже въ самомъ человѣкѣ, нужно было показать, что нравственность должна быть понята сама изъ себя, что для объясненія ея бесполезно прибѣгать къ какимъ бы-то-ни-было внѣшнимъ объективнымъ началамъ. Это было особенно трудно для атомизма. Требования нравственности представляютъ изъ себя не личное, а общее значеніе, а между тѣмъ принципъ атомизма есть исключительно „плуралистическій“—признаніе множества самозаключенныхъ, равнодушныхъ другъ къ другу частицъ; на такомъ принципѣ могутъ быть обоснованы только лишь личные и временныя интересы. Поэтому-то, для обоснованія нравственности оставался только одинъ путь—поставить ее въ связь съ этими интересами... Конечно, вопросъ этотъ можно было разрѣшить гораздо скорѣе и проще: оставляя совершенно въ сторонѣ требованія нравственности, просто признать цѣлью жизни и принципомъ дѣятельности—наслажденіе, и такимъ образомъ совершенно отвергнуть всякую нравственность, что вполне и согласно съ теоріей атомизма, послѣдовательно проводимой въ жизнь... Но къ чести Демокрита надо сказать, что онъ избралъ другой, болѣе благородный путь: онъ постарался, насколько было это возможно, личное благо человѣка поставить въ гармонію съ общими требованіями нравственности и, въ виду этого, въ основу своего міросозерцанія положилъ мысль, что

„какъ достоинство нашего познанія, такъ и достоинство нашей жизни, обуславливается возвышеніемъ надъ чувственнымъ“ ¹⁾).

Эта основная мысль проходит золотою нитью по всѣмъ этическимъ отрывкамъ Демокрита и, согласно съ нею, онъ основнымъ тезисомъ своей этической системы полагаетъ, что истинное блаженство человѣка заключается не въ тѣлесныхъ наслажденіяхъ, а въ спокойствіи его души, которая есть „οἰκότηριον δαίμονος“ (fr. 1. 200). Для поставленія личнаго счастья человѣка въ зависимость отъ исполненія имъ требованій нравственности, это былъ самый вѣрный путь изъ всѣхъ, какіе возможны для эвдемонизма, являющагося прямымъ практическимъ результатомъ атомистическаго міросозерцанія; на этомъ пути, очевидно, представлялось возможнымъ большее или меньшее согласованіе исканія личнаго счастья съ требованіями нравственнаго идеала. Само собой понятно, что счастливаго, спокойнаго состоянія души нельзя достигнуть обладаніемъ земными, вещественными благами, доставляющими, конечно, только чувственныя удовольствія: оно есть, несомнѣнно, прежде всего, результатъ благъ внутреннихъ, душевныхъ... „Счастье души, говоритъ Демокритъ, не состоитъ въ обладаніи стадами или золотомъ“ (fr. 1); нельзя искать его ни „въ тѣлѣ“, ни „въ богатствѣ“ (ρήμασι), но „въ прямодушіи и многой смѣтливости (благоразуміи)“ (fr. 5)... состоитъ оно „въ благодушіи, благосостояніи, гармоніи и соразмѣрности силъ и невозмутимости духа“ (fr. 1). Достигнуть его можно только тогда, когда человѣкъ будетъ „полагать удовольствіе не въ преходящихъ вещахъ“ (fr. 2). Что же касается вещественныхъ благъ и связанныхъ съ ними чувственныхъ удовольствій, то значеніе ихъ для человѣческаго счастья только относительное и цѣли человѣческой жизни они не могутъ составлять уже потому, что слишкомъ „кратковременны“, а между тѣмъ „скорби“, связанныя съ ними, „велики“... „плотскимъ удовольствіемъ“, по словамъ Демокрита, „присуще постоянно вожделѣніе къ тому же самому, и какъ скоро удовлетворяется ихъ желаніе, удовольствіе быстро проходитъ и ничего хорошаго въ нихъ не остается“ (fr. 47). Та-

¹⁾ Целлеръ. Очеркъ исторіи греческой философіи, стр. 67. Переводъ подъ редакціей проф. Каринскаго СПб. 1886 г.

ковыя наслажденія, очевидно, не удовлетворяютъ общей цѣли жизни, которую люди должны проводить такъ, чтобы „какъ можно больше радоваться и всего менѣе печалиться“ (fr. 2). Чувственныя удовольствія, такимъ образомъ, у Демокрита, въ сравненіи съ наслажденіями души, отступаютъ на задній планъ: значеніе имъ можетъ быть придано только второстепенное. „Любящій блага душевныя, замѣчаетъ онъ, любитъ божественное, а любящій блага тѣлесныя, любитъ человѣческое“ (fr. 6). Такое предпочтеніе духовныхъ удовольствій предъ чувственными вообще согласно и съ метафизикой Демокрита, въ которой оно находитъ для себя и нѣкоторое разъясненіе. Какъ тамъ, въ области метафизики, познанія, приобретаемыя нами чрезъ „грубыя раздраженія органовъ чувствъ“, считая первыя знанія истинными, а вторыя обманчивыми, „вызывающими только затемненное познаніе явленій“, такъ и въ области этики онъ старался провести мысль, что чувственныя удовольствія обманчивы, а что истинны только удовольствія духовныя ¹⁾).

Итакъ, истинное счастье человѣка—эта высшая цѣль его жизни,—заключается въ душѣ; оно состоитъ въ ясности и спокойствіи духа (fr. 1.200...). Для того, чтобы достигнуть этой цѣли жизни, человѣку нужна, кромѣ правильнаго выбора удовольствій (fr. 8 ср. 248 и др.), еще умѣренность, самоограниченіе какъ въ требованіяхъ относительно жизни, такъ, особенно, въ удовольствіяхъ. „Во всемъ, говоритъ Демокритъ, прекрасно равное, размѣренное; излишество же и недостатокъ мнѣ не нравятся“ (fr. 25). Умѣренность можетъ увеличить радости жизни fr. 27); человѣку, поэтому, не слѣдуетъ „печалиться о томъ, чего онъ не имѣетъ“ (fr. 29). Напротивъ, если человѣкъ не будетъ желать многого, то и немногое будетъ считать многимъ: желаніе же „малаго дѣлаетъ и бѣдность равносильною богатству“ (fr. 24). Послѣднее не представляетъ собою и чего нибудь особенно желательнаго: во-первыхъ, оно соединено со многими бѣдствіями: „заговорами, завистью, ненавистью“..., отъ которыхъ бѣдныя совершенно свободны (fr. 40), а во-вторыхъ,

¹⁾ „Эта основная мысль, по словамъ Виндельбанда, проводится во всѣхъ этическихъ изреченіяхъ Демокрита“ (см. его „Исторію древней философіи, стр. 142. Переводъ подъ редакціей Проф. Введенскаго. (СПБ. 1893 г.).

самая жизнь человѣческая такъ непрочно и кратковременна, что „нѣтъ надобности много заботиться даже и о небольшихъ приобрѣтеніяхъ“ (fr. 41); тѣмъ болѣе что то, что намъ необходимо по природѣ, добывается нами легко, безъ особеннаго труда и усилія, а „что требуетъ труда и усилія, что тяготитъ жизнь, то не для тѣла нужно, а для удовлетворенія превратныхъ пожеланій“ (fr. 22). Особенно неразумна жадность къ добыванію богатства (fr. 68). Умѣренность, необходимая для сохраненія радостнаго, спокойнаго состоянія духа, должна простирается на все: не нужно ее забывать ни въ исполненіи частныхъ дѣлъ, ни дѣлъ общественныхъ (fr. 92). Излишнее же и неумѣренное стремленіе къ чему-нибудь „дѣлаетъ душу слѣпою ко всему другому“ (fr. 82) и болѣе „свойственно ребенку, а не мужчинѣ“ (fr. 83). Особенно же нужна умѣренность въ удовольствіяхъ: невоздержность въ удовольствіяхъ вредитъ здоровью (fr. 46)... и тотъ, кто „переходитъ за мѣру, у того самое пріятное становится самымъ непріятнымъ“ (fr. 37), между тѣмъ какъ „благоразумное пользованіе удовольствіями увеличиваетъ значеніе и пріятность ихъ“ (fr. 35)... Это требованіе мѣры во всемъ простирается у Демокрита даже на такіа дѣйствія, какъ употребленіе пищи: онъ запрещаетъ слишкомъ поспѣшную ѣду, потому что, говоритъ онъ, „это ховѣдес и прилично болѣе животному, нежели человѣку“ (fr. 244). Въ этихъ правилахъ Демокрита отразилась общая всѣмъ грекамъ эстетическая точка зрѣнія, которая играла въ ихъ міровоззрѣніи, сравнительно, очень большую роль: греки во всемъ руководились чувствомъ мѣры и требовали, чтобы пластичность, гармонія были замѣтны уже во внѣшнемъ видѣ человѣка. Требованіе это простиралось и на нравственную область.

Но одной умѣренности въ жизни еще далеко недостаточно для достиженія высшаго блага: для этого требуется отъ человѣка еще—жизнь, по возможности, согласная съ требованіями нравственности, ибо въ зависимости отъ исполненія послѣднихъ, въ особенности, и находится личное счастье каждаго. Здѣсь выразилась вся возможная для эвдемонизма высота нравственнаго ученія и здѣсь же Демокритъ высказалъ нѣсколько такихъ нравственныхъ сентенцій, до сознанія которыхъ не

могли возвыситься даже нѣкоторые и изъ послѣдующихъ представителей философской мысли. Но тутъ же мы можемъ видѣть и всю шаткость этическихъ идей въ атомизмѣ и невозможность полнаго согласованія эвдемонистическаго принципа, хотя и облагороженнаго, съ возвышенными требованіями нравственности.

Согласно основному характеру своей этики, полагавшей счастье человѣка во внутренней настроенности, и сообразуясь съ тѣмъ возвышеннымъ положеніемъ, что благородство человѣка можетъ быть только въ душевной красотѣ его (fr. 127—128), Демокритъ и въ добродѣтели, какъ средствѣ достигнуть истинное счастье, придаетъ полную цѣнность внутренней сторонѣ. Недостаточно быть добродѣтельнымъ только по внѣшней дѣятельности: нужно, чтобы внѣшніе поступки человѣка были въ полной гармоніи съ его внутреннимъ расположеніемъ. Должно стремиться къ тому, чтобы не только „не дѣлать несправедливости, но и не желать дѣлать“ (fr. 109), а потому и истинно добродѣтельнымъ можетъ быть названъ только тотъ человѣкъ, который будетъ таковымъ не по дѣйствіямъ только, но и по намѣреніямъ (fr. 171), какъ, съ другой стороны, „врагъ есть не только тотъ, кто наноситъ обиду, но и тотъ, кто намѣревается нанести ее“ (fr. 110). Къ добродѣтели же должно стремиться не изъ страха предъ внѣшними наказаніями или изъ-за какихъ нибудь выгодъ, а единственно по внутреннему расположенію къ ней и „по отвращенію“ ко злу (fr. 107), „по доброй волѣ“ (fr. 135 и 160) или „по долгу“ (fr. 117). Соотвѣтственно этому, и при нарушеніи нравственныхъ требованій, должно „стыдиться прежде всего“ и „болѣе всего самаго себя“, нежели другихъ (fr. 98, 100, 101). Вотъ почему „поступающій несправедливо несчастнѣе терпящаго несправедливость“ (fr. 224). Добродѣтель же, вынуждаемая только закономъ или страхомъ, не есть истинная добродѣтель уже по тому одному, что „закономъ удерживаемый отъ нехорошихъ поступковъ считаетъ себя въ правѣ грѣшить тайно“ (fr. 135); нечего, конечно, уже говорить о достоинствѣ добродѣтели тѣхъ людей, которые добродѣтельны только на словахъ, а не на дѣлѣ: добродѣтель таковыхъ людей только „фальшивая“ и ка-

жуемая (fr. 106; также 103. 105...). Напротивъ, истинная добродѣтель свидѣлствуетъ о себѣ и справедливостью (fr. 107. 108...), и благодѣянiями (fr. 155—160), и помощію въ несчастiяхъ (fr. 167), и стойкостью въ своихъ нравственныхъ убѣжденiяхъ (fr. 242). Въ ней человѣкъ находитъ и осуществленіе высшей цѣли своего бытія—веселое и спокойное состояніе своей души: кто истинно добродѣтеленъ, тотъ „и наяву и во снѣ радостенъ, здоровъ и безпечаленъ“ (fr. 118) и нѣтъ болѣе и выше удовольствiя, какъ то, которое „получается отъ созерцанiя добрыхъ людей“ (fr. 17).

Достиженію личнаго счастья, очевидно, способствуетъ также и мирная, благоустроенная государственная жизнь. Поэтому, нѣсколько отрывковъ Демокрита специально посвящены и ей; въ нихъ философъ довольно пространно говоритъ о законахъ, о правителяхъ, объ обязанностяхъ гражданъ и пр. (fr. 189. 191—193. 196. 197. 199. 200. 203—205. 211—215). Законамъ нужно повиноваться, равно какъ и избранному народомъ правителю (fr. 189). Законы, собственно говоря, не стѣсняли бы нисколько и свободы гражданъ, если бы „люди не склонны были наносить обиды одинъ другому“ (fr. 196); напротивъ, цѣль законовъ совершенно другая—облагодѣтельствованіе жизни человѣческой (fr. 147). Правителемъ, по Демокриту, долженъ быть выбираемъ „превосходнѣйшій“ (fr. 191) и „мудрѣйшій“ (fr. 189) изъ гражданъ, такой, у котораго бы „въ благопріятное время“ имѣлось „слово разсудительное, противъ враговъ—смѣлость, къ подчиненнымъ—доброжелательность“ (fr. 246). Главная же обязанность гражданъ состоитъ въ томъ, чтобы „государство хорошо управлялось“... потому что „государство, хорошо управляемое, есть величайшее учрежденіе общественное: въ немъ все заключается. Со спасеніемъ его все спасается и съ погибелью его все погибаетъ“ (fr. 212); а потому, для благополучiя цѣлаго государства общественныя нужды и интересы должны быть предпочитаемы личнымъ; и „кто изъ гражданъ оставляетъ въ пренебреженіи дѣла общественныя, на голову того ложится безчестіе, хотя бы онъ не былъ ни воромъ, ни разбойникомъ“ (fr. 213). Стоя на почвѣ демократiи, Демокритъ, съ другой стороны, былъ горячимъ проповѣдникомъ

націонализма, космополитизмъ же допускалъ только для мудреца (fr. 225). Результатомъ гармонической, согласной и дружной работы всѣхъ элементовъ государственнаго организма, въ особенности, вмѣстѣ съ развитіемъ общественной благотворительности, получается, по изображенію Демокрита, такая идеальная картина общественной жизни: въ такомъ государствѣ, по словамъ философа, „люди не одиноки и не разобщены другъ съ другомъ,—тамъ есть надежда на взаимную помощь,—тамъ граждане находятся въ единомысліи,—тамъ возможны такіа блага, которыхъ никто не можетъ и исчислить“ (fr. 215).

Изъ числа человѣческихъ ассоціацій и личныхъ отношеній греки особенно большое значеніе придавали дружбѣ; съ такимъ же уваженіемъ относился къ ней и Демокритъ, считая ее однимъ изъ необходимѣйшихъ условій человѣческаго счастья; онъ даже говорилъ, что „тому не стоитъ жить, кто не имѣетъ ни одного благорасположеннаго къ нему друга“ (fr. 162).

Въ сравненіи съ возвышенными взглядами Демокрита на истинную добродѣтель, государственную жизнь, дружбу..., нѣкоторымъ непріятнымъ диссонансомъ звучатъ рѣчи его о бракѣ и дѣтороженіи и нѣсколько страннымъ кажется взглядъ этого философа на женщинъ.

Бракъ и дѣтороженіе Демокритъ отвергалъ, такъ какъ видѣлъ въ нихъ препятствія къ достиженію высшей цѣли жизни: съ ними, по его мнѣнію, связано „много скорбей“ и „великихъ опасностей“, а счастье получается при этомъ слишкомъ мало, да и то „незначительно и слабо“ (fr. 185). Поэтому-то онъ совѣтовалъ лучше брать чужихъ дѣтей на воспитаніе, ибо, въ этомъ случаѣ, каждый можетъ дѣлать выборъ по своему желанію, между тѣмъ какъ тому человѣку, „кто самъ рождаетъ дѣтей, предстоитъ много опасностей: ибо необходимо имѣть дѣло съ такимъ ребенкомъ, какой уродился“ (fr. 188).

Очень невысоко смотрѣлъ Демокритъ на женщинъ и считалъ ихъ существами гораздо низшими, въ сравненіи съ мужчинами (fr. 175—177. 179—181...); такой взглядъ тѣмъ болѣе кажется страннымъ и удивительнымъ, что греки вообще на женщинъ смотрѣли съ уваженіемъ.

Возможность достиженія высшей цѣли бытія, чрезъ правиль-

ное пользованіе сейчасъ указанными средствами, дана чело-
вѣку, по мнѣнію Демокрита, въ его разумности (φρόνησις);
поэтому и всѣ отступленія отъ правильныхъ средствъ для до-
стиженія цѣли, всѣ ошибки въ опредѣленіи самой цѣли жиз-
ни, должны быть объясняемы изъ неразвитости этой познава-
тельной способности. Эта мысль развита Демокритомъ во мно-
гихъ изъ его отрывковъ: указавши на значеніе „благоразумія“
или „мудрости“ въ достиженіи счастья (fr. 58. 77. 79. 80.
136. 231...), онъ настойчиво заявляетъ, что „во все злое, вред-
ное и бесполезное люди впадаютъ по слѣпотѣ и невѣдѣнію“
(fr. 13), что „причиной грѣха“ служитъ незнаніе лучшаго“
(fr. 116), что даже „изъ добраго часто у людей неразумныхъ
получается злое“ (fr. 11), что живутъ они, „не наслаждаясь
жизнью“ (fr. 51) и т. п.

Въ виду всего этого становятся понятными—во 1) то ува-
женіе, какое питалъ Демокритъ къ старости, преимущество
которой предъ другими возрастами человѣческой жизни заклю-
чается въ томъ, что она „дѣлаетъ благоразуміемъ“ (fr. 216;
см. также fr. 218...); во 2)-то значеніе, какое придавалъ Де-
мокритъ развитію ума и вообще воспитанію умственному и
нравственному. „Наука, говорилъ онъ, преобразуетъ чело-
вѣка, а преобразуя, сообщаетъ ему иную природу“ (fr. 133), въ раз-
витіи ума нужно заботиться не о „многознаніи“, но о „всесто-
роннемъ образованіи“ (fr. 141), потому что отъ „стремленія
знать все“ можетъ получиться „невѣжество во всемъ“ (fr. 142).
Въ своихъ заботахъ о нравственномъ воспитаніи Демокритъ
исходилъ изъ того положенія, что „добрыми бываютъ люди
больше отъ упражненія въ добрѣ, нежели отъ природы“
(fr. 115); поэтому онъ совѣтовалъ дѣтей приучать къ благотво-
рительности (fr. 71) и остерегаться въ воспитаніи больше
всего „легкомыслія“ (fr. 134); учить дѣтей добродѣтели нужно
болѣе примѣромъ, чѣмъ наставленіями, потому что, какъ гово-
рилъ Демокритъ, „цѣломудріе отца есть наилучшее настав-
леніе для дѣтей“ (fr. 72).

Таково, въ краткихъ чертахъ, этическое ученіе Демокрита.
Принявъ за руководящую мысль то положеніе, что „счастье чело-
вѣка вполне зависитъ отъ состоянія его духа“, Демокритъ не

только избѣжалъ того крайняго извращенія нравственныхъ понятій, къ какому обыкновенно приводитъ атомистическое міросозерцаніе, но и создалъ возвышенную, хотя и съ оттѣнкомъ эвдемонизма, нравственную систему, достоинство которой заключается главнымъ образомъ, во 1) въ попыткѣ обосновать нравственность на внутреннихъ началахъ, во 2) въ приблизительномъ опредѣленіи человѣческаго счастья и въ 3) въ допущеніи понятія о добродѣтели. Этическую систему Демокрита Köstlin называетъ „первымъ и благороднѣйшимъ типомъ индивидуальнаго эвдемонизма“ ¹⁾.

Н. Лыткинъ.

¹⁾ Köstlin K. Geschichte der Ethik Darstellung der Philosophischen Moral ect., p. 199. Tübingen. 1887.

ИЗБРАННЫЕ ТРАКТАТЫ ПЛОТИНА.

(Переводъ съ греческаго языка подъ редакціей профессора
Г. В. Малеванскаго).

(Продолженіе *).

9. Поэтому, для того, чтобы уразумѣть, что такое есть умъ, слѣдуетъ прежде всего всмотрѣться въ душу, особенно же въ ту часть ея, которая наиболѣе причастна божественному, а для этого въ свою очередь нужно отдѣлить мысленно отъ человѣка, т. е., себя самого, отъ своего я прежде всего—тѣло, потомъ пластическую или организующую часть души (πλάττουσα ψυχή), затѣмъ ощущающую, наконецъ страстныя желанія, гнѣвъ и все то нечистое, что влечетъ ее внизъ къ землѣ. Что остается въ душѣ за вычетомъ всего этого, то мы и называемъ образомъ ума—образомъ, который есть какъ бы сіяніе ума подобно тому, какъ около громады солнечнаго шара истекающій изъ него свѣтъ образуетъ свѣтовую окружность. Однако, нельзя сказать, что свѣтъ, исходящій отъ солнца, весь размѣщается вокругъ него и находится въ себѣ самомъ: лишь нѣкоторая часть свѣта окружаетъ солнце, изъ котораго истекаетъ, между тѣмъ какъ весь остальной свѣтъ распространяясь далѣе и далѣе, доходитъ даже къ намъ на землю. Между тѣмъ, не говоря уже объ этомъ отдаленномъ свѣтѣ, даже тотъ свѣтъ, который окружаетъ солнце, мы представляемъ себѣ какъ находящійся въ чемъ-то другомъ, чтобы между солнцемъ и нами не оказалось пустаго пространства, не занятого никакимъ тѣломъ. Душа тоже есть какъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 9.

бы свѣтъ, который, истекая изъ ума, держится вблизи его; но она, окружая его, ни въ чемъ другомъ не находится, да и мѣста никакого не занимаетъ, какъ и самъ умъ. Такимъ-то образомъ, между тѣмъ какъ свѣтъ солнца находится въ иномъ—въ воздухѣ, душа, достигшая того состоянія, которое выше было указано, настолько чиста (отъ всего посторонняго, низменнаго), что можетъ и сама себя въ себѣ же созерцать и всякая другая такая же душа можетъ ее чрезъ нее же созерцать. Познавши себя, душѣ необходимо прибѣгать къ размышленіямъ—чтобы послѣ себя познать: что такое и каковъ есть умъ; между тѣмъ какъ умъ знаетъ себя безъ всякаго размышленія, такъ какъ онъ всегда присутствуетъ въ себѣ, а намъ онъ бываетъ присущъ лишь тогда, когда наша душа обращена къ нему всецѣло, ибо наша жизнь не есть однородная, а развѣтвляющаяся на многіе виды жизни. Умъ, напротивъ, не нуждается ни въ какой другой жизни, да и ни въ чемъ другомъ; производя другія жизни, онъ ихъ не себѣ даетъ, а другимъ существамъ; не имѣя нужды ни въ чемъ, такъ какъ все прочее ниже его, онъ, понятно, и не даетъ себѣ ничего такого, тѣмъ болѣе что самъ обладаетъ всѣмъ; вмѣсто того, чтобы обладать только первыми образами истинно-сущаго (какъ душа), умъ имѣетъ въ себѣ само истинно-сущее, даже болѣе—самъ онъ есть все истинно-сущее.

Кто не можетъ этою первою высшею частію души сразу подняться въ область чистой мысли, тотъ пусть начнетъ работать способностію разсудочною и отъ мнѣнія поднимается до ума; кому и это трудно, или неудобно, тому можетъ оказать услугу и ощущающая способность, насколько она воспринимаетъ чувственныя формы вещей, которыя какъ ни грубы, но все же суть формы. Кому угодно, тотъ можетъ низойти еще дальше—до силы рождательной или организующей и ея произведеній и отсюда—отъ этихъ самыхъ послѣднихъ формъ бытія постепенно подниматься до формъ послѣднихъ на противоположномъ концѣ, т. е., до формъ самыхъ высшихъ—первыхъ. Но довольно объ этомъ.

10. Если формы, или идеи ума не суть формы тварныя, (потому что иначе тѣ формы—о которыхъ сейчасъ была рѣчь,

не были бы послѣдними, каковы онѣ на самомъ дѣлѣ), если онѣ напротивъ суть творческія и по истинѣ первыя, то одно изъ двухъ,—или эти творческія идеи составляютъ одно и то же съ творческимъ началомъ (т. е., съ умомъ), или нѣтъ, и въ такомъ разѣ требуется иной высшій принципъ, а тогда само собою возникаетъ вопросъ,—этотъ высшій принципъ не нуждается ли въ свою очередь самъ въ принципѣ еще высшемъ? Конечно, нѣтъ, потому что послѣднюю инстанцію, которая предполагаетъ еще высшій принципъ, составляетъ умъ. Что же, этотъ самый высшій принципъ (первоединный) неужели самого себя не созерцаетъ (какъ умъ)? Да,—не созерцаетъ, такъ какъ не нуждается ни въ какомъ созерцаніи. Впрочемъ, объ этомъ рѣчь у насъ будетъ послѣ, теперь же возвратимся къ вопросу объ умѣ, имѣющему огромную важность. Повторяемъ, что уму, какъ уму, необходимо созерцать себя, или точнѣе, что онъ всегда и непрерывно обладаетъ самосозерцаніемъ, которое говоритъ ему, что онъ содержитъ въ себѣ множественность и различіе, что ему необходимо быть созерцающимъ и именно созерцать иное, отъ себя отличное, что наконецъ созерцаніе оставляетъ его природу и сущность. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь созерцаніе предполагаетъ нѣчто другое, что созерцается, а безъ этого другого никакое созерцаніе не можетъ состояться. Итакъ, для того чтобы состоялось созерцаніе, нужно больше чѣмъ одно, именно требуется, чтобы созерцаніе соединялось съ созерцаемымъ и чтобы это послѣднее представляло множественность, потому что безъ этого созерцающее, если оно также есть простое и единичное, не имѣя предмета, на который бы простирало свое дѣйствіе, должно неизбѣжно оставаться недѣятельнымъ, въ своемъ единствѣ замкнутымъ и отъ всего отрѣшеннымъ. Гдѣ есть дѣятельность, тамъ долженъ быть переходъ отъ одного къ другому, а въ противномъ случаѣ дѣятельность развѣ будетъ производить что нибудь и развѣ можетъ имѣть какое либо направленіе или цѣль? Поэтому, для принципа дѣйствующаго необходимо одно изъ двухъ, или направлять свое дѣйствіе на что либо другое, чѣмъ онъ самъ, или въ самомъ себѣ содержать множественность, чтобы было для него возможно дѣйствіе на самого себя, въ противномъ

случаѣ, если онъ не будетъ на что либо дѣйствовать, онъ будетъ оставаться въ покоѣ, а при абсолютномъ покоѣ даже мысль не можетъ мыслить. Это значить, что и умъ, какъ мыслящій принципъ, въ актѣ мышленія представляетъ двойство: находится ли мыслимое внѣ ума и есть нѣчто иное, чѣмъ онъ, или же оно тождественно съ нимъ, все равно мышленіе предполагаетъ и содержитъ въ себѣ различіе наравнѣ съ тождествомъ; каждая вещь, мыслимая умомъ, должна быть и тождественна съ нимъ и отлична отъ него, а кромѣ того и сама въ себѣ содержитъ какъ тождество, такъ и различіе, въ противномъ же случаѣ, т. е., если мыслимое не будетъ представлять различія или разнообразія, какъ и что онъ можетъ мыслить? Если мыслимымъ предметомъ будетъ напримеръ. хоть логосъ (λόγος σπέρματικός, т. е., жизненный организующій принципъ), то онъ есть уже многое, и можетъ быть, позванъ или какъ логосъ глаза, состоящаго изъ многихъ частей, или какъ логосъ растенія, дающаго цвѣты; но когда предметъ абсолютно простъ и единиченъ, то объ немъ невозможно никакое понятие, ибо какъ можно понять его и что можно сказать о немъ? Если онъ требуетъ прежде всего признанія его недѣлимости (т. е., отрицанія въ немъ дѣлимости), то это значить, что познаніе его предполагаетъ познаніе того, что онъ не есть, и что его единичность предполагаетъ множество. Если онъ скажетъ „Я—это“, разумѣя подъ „это“ нѣчто другое отъ себя отличное, то это будетъ явная ложь, какъ отрицаніе себя, а если разумѣя свою акциденцію, или свойство, то это будетъ уже множество; а если скажетъ: „есмь—есмь“, или „я—я“, то выйдетъ вотъ что: или каждая часть въ этихъ двухъ парахъ есть единичная, простая, почему тоже можетъ сказать о себѣ: „я—я“, или каждая пара есть составная; въ томъ и другомъ случаѣ все равно выходитъ множество и различіе, число и разнообразіе. Итакъ, равно необходимо какъ то, чтобы мыслящій субъектъ содержалъ въ себѣ различіе, такъ и то, чтобы мыслимый объектъ открывалъ мышленію свое разнообразіе, въ противномъ же случаѣ возможно было бы не мышленіе мыслимаго, а развѣ только простое прикосновеніе (субъекта къ объекту)—какъ бы нѣкое неосмысленное и невыразимое осязаніе,

которое предполагало бы, что ума тутъ еще нѣтъ, что тутъ есть лишь нѣчто предшествующее уму—осязующее, но не мыслящее. Слѣдовательно, прежде всего самъ умъ не долженъ быть абсолютно—простымъ тѣмъ болѣе, что ему предлежитъ прежде всего самого себя мыслить, а для этого ему необходимо раздвоить себя даже въ томъ случаѣ, если бы его мышленіе самого себя было совершенно безмолвнымъ. Существо абсолютно—простому, конечно, нѣтъ никакой надобности много думать о себѣ, ибо что новаго оно можетъ узнать посредствомъ мышленія, когда и безъ мышленія оно есть для себя то, что есть? Притомъ же отдаваться мышленію ради познанія значить желать познанія, искать его и находить, что совсѣмъ не свойственно существу, которое не содержитъ въ себѣ никакого различія,—ему свойственно лишь всецѣло въ себѣ самомъ пребывать, такъ какъ ему нечего въ себѣ искать чего либо отличнаго отъ себя. Поэтому и наоборотъ, существо, которое раскрываетъ себя въ мышленіи, должно содержать въ себѣ множественность.

11. Умъ содержитъ въ себѣ множественность прежде всего потому, что самымъ первоначальнымъ предметомъ его мышленія служитъ начало и существо высочайшее. Умъ хочетъ мыслить и мыслить это верховное начало, какъ абсолютно—простое, но сама эта мысль его начинается собою рядъ другихъ мыслей, полагаетъ въ немъ начало дальнѣйшей множественности. Въ моментъ устремленія къ первоначалу умъ не есть еще актуальный, а только потенціальный, похожій на зрѣніе готовое увидѣть, но еще не видящее, въ самомъ же актѣ созерцанія онъ наполняется созерцаемымъ и отъ этого становится многимъ. У него было прежде лишь неопредѣленное стремленіе къ иному, а теперь у него есть уже и нѣкоторая идея этого иного, обладаніе которою дѣлаетъ его многимъ; отъ созерцанія Первоединого въ умѣ остается какъ бы нѣкоторый отпечатокъ, и вотъ почему Первоединый всегда присущъ уму. Вотъ какимъ образомъ умъ, происшедшій отъ Первоединого, въ созерцаніи и познаніи его становится многимъ и актуальнымъ, похожимъ на актуальное, т. е., видящее зрѣніе, ибо умъ тогда только есть по истинѣ умъ, когда онъ обладаетъ своимъ

предметомъ и обладаетъ, какъ умъ, а до этого онъ есть лишь неопредѣленное стремленіе, похоже на зрѣніе безъ опредѣленныхъ впечатлѣній; только устремляясь къ первоединому и воспринимая его своею мыслию, умъ становится умомъ поистинѣ. А такъ какъ умъ всегда имѣетъ въ себѣ образъ Первоединого, то онъ есть всегда такой умъ, въ которомъ существо и мышленіе нераздѣльны, другими словами, есть существо всегда мыслящее, а безъ этого или прежде этого, не возможны ни мышленіе, такъ какъ для него нѣтъ предмета, ни умъ, такъ какъ онъ еще не мыслить.

То, что прежде или выше самого ума—верховное начало всего существующаго не входитъ существомъ своимъ въ то, что отъ него происходитъ; лишь то, изъ чего (ἐξ οὗ), т. е., элементы входятъ въ составъ вещей, начало же отъ котораго (ἀφ' οὗ) онъ происходитъ, не инертно, или не имманентно вещамъ. Отъ кого происходятъ всѣ вещи, тотъ не похожъ ни на одну изъ нихъ и отличенъ отъ каждой въ отдѣльности и отъ всей ихъ совокупности; онъ—прежде всѣхъ вещей, слѣдовательно, прежде самаго ума, поелику въ умѣ именно прежде всего и содержатся всѣ вещи; послѣ него уже (слѣдуетъ умъ, а далѣе) идетъ цѣлый рядъ и порядокъ вещей, и такъ какъ онъ прежде этого ряда, то онъ не есть что либо изъ этого ряда. Поэтому не слѣдуетъ его—Первоединого называть ни умомъ, ни даже благомъ, если подъ благомъ разумѣется какое либо изъ находящихся въ составѣ существующаго; можно называть его благомъ лишь подъ тѣмъ условіемъ, если подъ благомъ разумѣть то, что стоитъ прежде и превышаетъ всего существующаго. Такъ какъ даже умъ тогда только и есть умъ, когда содержитъ въ себѣ множественность, такъ какъ мышленіе также множественно, хотя умъ находилъ его въ себѣ самомъ, то ясно, что верховное начало, какъ абсолютно—первое и простое стоитъ превышаетъ самого ума; если бы оно мыслило, то оно не было бы прежде и выше ума, а было бы умомъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ не было абсолютно-простымъ или единымъ, а многимъ, какъ и умъ.

12. Но почему же, возразятъ, нельзя усвоить всего этого Первоединому? Пусть себѣ его энергія будетъ множественною,

лишь бы его субстанція оставалась единою и простою; вѣдь, множественность энергій не дѣлаетъ еще сложнымъ тотъ принципъ, который ихъ производитъ. На это отвѣтимъ вотъ что: или въ Первоединомъ его энергій отличны отъ его субстанціи, тогда онъ въ нихъ, значитъ, переходитъ изъ простой потенціальности въ актуальность,—въ такомъ разѣ, конечно, онъ не будетъ многимъ, но зато онъ становится совершеннымъ лишь послѣ перехода изъ потенціальности въ актуальность; или въ немъ субстанція и энергія тождественны, въ такомъ разѣ такъ какъ энергія множественна, то и субстанція его должна-бы быть въ такой же степени множественна. Мы охотно соглашаемся признать множественность въ умѣ, какъ и то, что онъ самого себя мыслить, но зато ни какъ не можемъ допустить множественности въ верховномъ началѣ всего: прежде множества должно существовать единство, отъ котораго только и можемъ получить бытіе множество, подобно тому, какъ единица предшествуетъ всякому числу. Намъ возразятъ, пожалуй, что это требованіе существенно только для чиселъ, такъ какъ числа всѣ составныя (состоящія изъ единицъ), но какая необходимость, чтобъ и въ мірѣ истинно-сущаго прежде всего существовало единое, изъ котораго бы происходило многое? Необходимо это, отвѣчаемъ, потому, что безъ единого всѣ вещи были бы разрознены и разсѣяны и предоставленны въ своихъ комбинаціяхъ чистому случаю представляли бы собою полный хаосъ. Но, скажутъ, вѣдь и умъ есть простой. И однако изъ него исходятъ многія энергіи. Но говорящіе такимъ образомъ тѣмъ самымъ допускаютъ, что многимъ энергіямъ предшествуетъ нѣчто простое. Кромѣ того, если эти энергіи будутъ приняты за перманентныя, то это будетъ равносильно признанію ихъ за субстанціи, а субстанціи, имѣющія определенное бытіе, должны же отличаться отъ того начала, изъ котораго происходятъ, такъ какъ начало, по смыслу предположенія, остается единымъ и простымъ, и лишь то, что отъ него происходитъ и стоитъ въ зависимости, представляетъ въ себѣ множественность. Если эти энергіи обязаны своимъ существованіемъ не постоянному, а однократному дѣйствію первоначала, то и въ такомъ разѣ все равно онъ представляютъ въ себѣ множест-

венность, и будь онѣ даже первыми его энергіями, все равно онѣ составляютъ нѣчто вторичное, между тѣмъ какъ первенство принадлежитъ первоначалу, которое имъ предшествуетъ и пребываетъ въ самомъ себѣ, удѣляя, или какъ бы уступая всю совокупность энергій тому (существо, т. е., Уму), которое занимаетъ второе мѣсто. Иное бытіе представляютъ собою энергіи, и совсѣмъ иное верховное начало, которое даетъ всѣмъ имъ бытіе, само при этомъ не переходя ни въ какую энергію, такъ какъ въ противномъ случаѣ умъ не былъ бы первою энергіею. Нельзя, вѣдь, представлять себѣ дѣло такъ, что Первоединый сперва пожелалъ произвести умъ, а потомъ произвелъ, такъ что это желаніе стояло въ срединѣ между родившимъ и рожденнымъ,—нельзя потому, что Первоединый ничего не желаетъ; если бы онъ чего либо желалъ, то не былъ бы всесовершеннымъ, потому что желанія его показывали-бы, что онъ не обладаетъ тѣмъ, чего желаетъ; а такъ какъ нельзя допустить, что бы въ немъ чего либо не доставало, то не мыслимо также, что-бы что либо составляло предметъ его желанія и стремленія. А изъ этого слѣдуетъ, что если и происходитъ отъ него другая сущность, то при этомъ онъ пребываетъ въ самомъ себѣ неизмѣнно въ абсолютномъ покоѣ или тождествѣ. Допустить противное, т. е., что Первоединый самъ при этомъ долженъ былъ придти въ движеніе, значило бы прежде перваго движенія предполагать другое движеніе, прежде первой мысли—другую такую-же мысль, или, что то же, полагать, что первый актъ Первоединого (т. е., умъ) есть не совершенный актъ, или актуальная энергія, а есть лишь простое, не осуществленное стремленіе. Но какая надобность Первоединому къ чему-то устремляться и какъ бы чего-то искать, когда гораздо сообразнѣе съ разумомъ допустить, что этотъ его первый актъ или первая энергія истекаетъ изъ него такимъ-же образомъ, какъ свѣтъ истекаетъ изъ солнца. Въ такомъ разѣ мы можемъ представлять себѣ эту первую энергію, какъ свѣтъ, обнимающій весь ноуменальный сверхчувственный міръ, самую вершину котораго занимаетъ и надъ нимъ царствуетъ самъ онъ, Первоединый, не отдѣляясь однако отъ того свѣта, который изъ него истекаетъ; или, можемъ допустить, что выше этого свѣта (т. е.,

ума и всего міра ноуменовъ) есть еще другой самый первый свѣтъ, который освѣщаетъ весь ноуменальный міръ, самъ оставаясь неподвижнымъ и неизмѣннымъ. Этотъ сюда исходящій отъ перваго свѣтъ, хотя не отдѣляется отъ него, но все же отъ него отличенъ. Однако не настолько, чтобы не быть субстанціальнымъ и быть слѣпымъ или не зрячимъ; во свѣтъ своемъ онъ содержитъ и видитъ прѣжде всего самаго себя, почему и представляетъ собою первое обладающее знаніемъ существо (тὸ πρῶτον γινώσκον). Что же касается Первоединого, то онъ, будучи выше ума, стоитъ и превышаетъ знанія; не нуждающійся ни въ чемъ, онъ не нуждается и въ знаніи. Познаніе составляетъ принадлежность уже второго начала, потому что оно представляетъ собою одно опредѣленное нѣчто изъ числа многихъ другихъ опредѣленностей, между тѣмъ какъ Первоединый не содержитъ въ себѣ никакой опредѣленности. Все опредѣленное, хотя бы оно было и единое, все же не есть единое въ абсолютномъ смыслѣ слова, такъ какъ это послѣднее предшествуетъ всякому опредѣленному единству (тὸ αὐτὸ πρὸ τοῦ τι).

13. Изъ этого слѣдуетъ, что верховное начало есть, собственно говоря, неизреченное, невыразимое, такъ какъ какое бы наименованіе мы ни дали ему, это наименованіе будетъ означать всегда нѣчто одно опредѣленное изъ числа многого подобнаго. Такъ какъ верховное начало стоитъ превышаетъ всего, выше даже ума высочайшаго, и представляетъ собою абсолютно-истинную основу всего существующаго, то оно не есть какой либо изъ видовъ послѣдняго, а потому и всякое наименованіе, взятое отсюда, не приложимо къ нему, такъ какъ выражаетъ всегда не то, что оно есть, а то, что оно не есть. Не смотря на это, мы все таки пытаемся разсуждать и говорить о немъ, какъ можемъ, и въ недоумѣніи между прочимъ спрашиваемъ: да неужели жъ верховное существо не чувствуетъ, не сознаетъ себя, не вѣдаетъ себя? А между тѣмъ утверждать о немъ это значитъ идти въ противоположную отъ него сторону; представлять его познаваемымъ и познающимъ значитъ дѣлать его многимъ, и кромѣ того допускать, что оно нуждается въ мышленіи и познаніи. Вѣдь, если мышленіе дано совмѣстно съ

нимъ (т. е., мышленіе Ума), то ему самому излишне отдавать-ся мышленію. Мышленіе, вообще говоря, имѣетъ мѣсто,—когда многое сходится въ одномъ тождественномъ субъектѣ и объединяется сознаніемъ послѣдняго въ одно цѣлое, какъ это бываетъ, когда субъектъ мыслить самого себя; это есть мышленіе въ строгомъ и высшемъ смыслѣ слова, такъ какъ тутъ оно находится въ себѣ же каждый изъ элементовъ, а не ищетъ его (гдѣ либо внѣ себя); поэтому, и наоборотъ, если мышленіе простирается на то, что внѣ его находится, то оно есть нуждающееся въ этомъ внѣшнемъ и, значитъ, есть несовершенное. Какъ-бы то ни было впрочемъ, но верховное существо, какъ абсолютно-простое и самосущее ни въ чемъ не нуждается, мѣжду тѣмъ какъ второе за нимъ по степени совершенства существо (Умъ) не есть уже въ такой степени самодовлѣющее, чтобъ не нуждаться прежде всего въ самомъ себѣ, т. е., въ мышленіи и познаніи себя. Поэтому-то умъ можетъ стать самодовлѣющимъ и совершеннымъ не иначе, какъ если, такъ сказать, найдетъ себя во всей цѣлости, т. е., приведетъ въ сознаніе все свое содержаніе—пребывая однако при этомъ въ самомъ себѣ, т. е., будучи обращенъ своею мыслию всегда къ самому себѣ, а это предполагаетъ уже въ немъ множественность, такъ какъ сознаніе (*συναίσθησις*) по самой этимологіи слова есть знаніе многого (*πολλοῦ τινος αἰσθησις*). Итакъ, если первое мышленіе (въ мірѣ) есть вслѣдствіе того, что въ немъ умъ обращается на самаго себя, то ясно, что умъ содержитъ въ себѣ множественность. Въ самомъ дѣлѣ, если умъ найдетъ свою мыслию и скажетъ только „есмы сущее“, то и этимъ скажетъ истину о себѣ, потому что сущее есть многое. Если бы онъ, указывая на вѣчто совершенно-простое, сказалъ: „есмы это сущее“, тогда, конечно, онъ этимъ не выразилъ-бы ни себя самаго, ни сущаго; но такъ какъ онъ мыслить сущее по истинѣ, то не можетъ говорить о немъ, какъ мы говоримъ напр. о камнѣ, но разумѣетъ и мыслить многое подъ однимъ словомъ „сущее“, потому что если подъ этимъ понятіемъ разумѣется не тѣнь сущаго, или не образъ первообразнаго сущаго, который, собственно говоря, не есть сущее, но мыслится то, что есть сущее поистинѣ, первообразное сущее, то это сущее есть многое.

Что-же, —развѣ каждый изъ элементовъ этого многаго не можетъ и не долженъ быть обнять мыслию? Конечно, каждый изъ нихъ самъ по себѣ въ отдѣльности отъ другихъ мы не можемъ представить и мыслить, но все таки бытіе, принадлежащее каждому изъ нихъ, мы должны признать многихъ, потому что какой бы изъ нихъ мы ни взяли и назвали, каждый обладаетъ бытіемъ. Поэтому, и наоборотъ, существу абсолютно-простѣйшему не можетъ быть усвоено мышленіе самого себя, какъ не можетъ быть рѣчи о томъ, занимаетъ ли оно гдѣ нибудь какое нибудь мѣсто;—оно само не мыслить и нами не можетъ быть познано посредствомъ мышленія.

14. Однако, какъ-же это мы все таки говоримъ о немъ?—Говорить-то говоримъ, но именно только о немъ и такъ и иначе говоримъ, не будучи въ состояніи выразить его самаго, такъ какъ не обладаемъ знаніемъ его, не имѣемъ яснаго понятія о немъ. Но развѣ можно говорить о немъ, не имѣя яснаго о немъ понятія? Можно—потому что если верховное существо не можетъ быть нами познано, то это еще не значить, что оно для насъ совсѣмъ недоступно. Мы можемъ возвыситься и приблизиться къ нему своею мыслию по крайней мѣрѣ настолько, чтобъ говорить о немъ нѣчто, не выражая его самого, чтобъ больше отрицать въ немъ то, что оно не есть, чѣмъ утверждать то, что оно есть; такъ какъ у насъ нѣтъ словъ, способныхъ выразить его, то мы по неволѣ употребляемъ слова, обозначающія вещи иного низшаго порядка. Мы можемъ иногда пріобщаться къ нему, хотя не способны выразить его, подобно тому какъ люди въ состояніи энтузіазма, или вдохновенія чувствуютъ въ себѣ присутствіе чего-то высшаго, но не способны бывать дать себѣ отчетъ; они обыкновенно и другимъ говорятъ, что ими нѣчто высшее движетъ, значить имѣютъ сознаніе или чувство этого высшаго движущаго въ отличіе отъ себя, хотя и не могутъ выразить его. И всѣ мы стоимъ въ такомъ-же отношеніи къ верховному существу: когда мы всецѣло устремляемся къ нему чистою мыслию ума, то чувствуемъ, что оно есть внутреннѣйшая основа самаго ума, начало сущностей и всего истинно—сущаго, что оно выше, лучше, совершеннѣе всего сущаго;—выше чувства, выше разума, выше ума. что

оно есть виновникъ всего этого, не будучи самъ ничѣмъ изъ всего этого.

15. Однако, какъ же оно все это производить, имѣя ли въ себѣ все это, или не имѣя? Если не имѣя, то какъ онъ можетъ произвести то, чего въ немъ самомъ нѣтъ? А если производить, имѣя въ себѣ все это, тогда оно не есть простое. И наоборотъ, если оно производить, не имѣя въ себѣ ничего этого, тогда какъ отъ него одинаго можетъ произойти многое? Повидимому, отъ него могло произойти только такое же единое. Какъ, въ самомъ дѣлѣ, отъ абсолютно—одинаго можетъ произойти что либо иное, отъ него отличное? Приблизительно такъ, отвѣтимъ мы, какъ отъ одного источника свѣта происходитъ цѣлая свѣтовая сфера. Но какъ и почему отъ одинаго происходитъ многое?—Да потому, что существо, происходящее отъ одинаго, не можетъ быть даже равнымъ ему, не то что болѣе совершеннымъ, ибо что можетъ быть выше и совершеннѣе Первоединого? Итакъ, происшедшее отъ него существо должно быть менѣе его совершеннымъ, т. е., въ отличіе отъ одинаго прежде всего должно быть многимъ. Но въ то же время происшедшій (Умъ) отъ одинаго сохраняетъ естественное къ нему стремленіе и потому есть многоединный (Ἐν—πολλά). Въ самомъ дѣлѣ, на Единомъ только утверждается бытіе всего не-одинаго, только благодаря ему каждое не-единое есть то, что есть, ибо все не-единое, хоть бы оно было многосложное, не есть еще само по себѣ сущее; каждая вещь нами мыслится и называется какъ опредѣленная сущность лишь въ предположеніи присущаго ей единства и тождества. А то начало, въ которомъ совсѣмъ отсутствуетъ множественность, не есть единое только по участию въ единомъ, а есть само единство—чистое, абсолютное, такъ какъ оно имѣетъ свое единство не отъ иного начала, а напротивъ само есть самое первое начало, отъ котораго заимствуютъ единство всѣ остальные вещи въ различной степени, смотря по тому, ближе ли онѣ къ нему стоятъ, или дальше. Такъ какъ ближайшее къ Первоединому бытіе съ одной стороны тождественно съ нимъ (по единству), а съ другой стоятъ ниже его и отлично отъ него (по множеству), то содержащееся въ этомъ бытіи множество должно

представлять собою одно совокупное цѣлое всѣхъ сущностей, обладающихъ единствомъ, потому что это множество содержится въ одномъ и томъ же началѣ, такъ что части его существуютъ всѣ вмѣстѣ и не могутъ другъ отъ друга отдѣляться, при чемъ каждая изъ нихъ, происходя отъ этого начала, насколько обладаетъ бытіемъ и жизнію, въ свою очередь также есть много—единое, но конечно не есть единое—все (ἐν παντι); единое—все, т. е., всю цѣлосовокупность сущаго представляетъ собою содержащее всѣхъ ихъ въ себѣ великое начало, происшедшее отъ того начала еще высшаго, которое по истинѣ и по самому существу своему есть единое. Итакъ, отъ этого единого Первоначала вслѣдствіе его преобильной полноты происходитъ все сущее, и такъ какъ это все участвуетъ въ его единствѣ, то оно есть единое всецѣлое—универсъ. Если спросимъ, какія именно вещи произошли отъ Первоединого, то придется отвѣтить,—всѣ тѣ, которыя имѣютъ въ немъ свое начало. Но въ какомъ смыслѣ Первоединый есть начало ихъ,—въ томъ ли, что онъ обусловливаетъ и сохраняетъ единство каждой изъ нихъ, или въ томъ, что и бытіе даетъ имъ, и въ такомъ разѣ какъ даетъ бытіе,—такъ ли, что въ себѣ предварительно ихъ содержитъ? Мы сказали уже, что въ такомъ разѣ Онъ самъ былъ бы многимъ. Однакожъ, Онъ и въ самомъ дѣлѣ содержитъ въ себѣ ихъ бытіе, но только въ неразличимомъ, слитномъ видѣ; разумосообразное различіе (σπεχέρητο τῷ λόγῳ) и раздѣленіе этого смежнаго бытія производитъ уже второй принципъ, такъ какъ онъ есть актуальная энергія (Перваго), тогда какъ первый есть основа или потенція всѣхъ вещей (δύναμις πάντων). Однако, эту потенцію слѣдуетъ представлять себѣ не по аналогіи съ потенциальностію матеріи, сущность которой состоитъ въ пассивной воспримчивости, а по прямой противоположности съ нею, т. е., какъ потенцію творческую. Итакъ, какъ Первоединый производитъ то, чего въ себѣ не содержитъ, не будучи при этомъ предоставленъ чистому случаю, но и не обращаясь къ размышленію, что и какъ ему произвести? Мы уже сказали, что бытіе, происходящее отъ Первоединого, есть иное отличное отъ него, слѣдовательно не абсолютно-единое, слѣдовательно двой-

ственное и множественное и что оно содержитъ въ себѣ тождество, различіе, свойство и другія опредѣленія; что оно не есть абсолютно—единое, это можно считать уже доказаннымъ, но что оно, происходя отъ Первоединого, представляетъ въ себѣ множество, въ этомъ можно еще сомнѣваться, и намъ предстоитъ показать, что множественность въ немъ необходима и существенна.

16. Можно считать доказаннымъ, что отъ Первоединого должно происходить другое бытіе, такъ какъ онъ есть сила всемогущая, могущество неисчерпаемое; доказательствомъ этому можетъ служить то, что даже вещи, стоящія на низшей ступени бытія, всѣ обладаютъ еще производительными силами. Теперь пока вотъ что поставимъ на видъ,—что процессъ происхожденія вещей идетъ не по восходящей, а по нисходящей линіи (*οὐ πρὸς τὸ ἄνω, ἀλλὰ πρὸς τὸ κατώ*), такъ что чѣмъ дальше онъ идетъ, тѣмъ больше выступаетъ множественность, между тѣмъ какъ начало на каждой ступени всегда обладаетъ большею простотою, чѣмъ то, что отъ него происходитъ. Поэтому, творцомъ чувственного міра не можетъ быть самъ чувственный міръ, а только умъ и міръ ноуменальный, равнымъ образомъ виновникомъ ума и ноуменальнаго міра не можетъ быть ни умъ, ни ноуменальный міръ, а начало еще болѣе простое, чѣмъ тотъ и другой. Многое происходитъ не изъ многого, а изъ того, что не есть многое, а потому если бы то бытіе, отъ котораго происходитъ умъ, само было многимъ, тогда оно не было бы первымъ началомъ, и пришлось бы идти еще выше—до начала по истинѣ единого, которое бы исключало изъ себя всякую множественность и было въ самой высшей степени простымъ, т. е., абсолютно простымъ. Но какимъ образомъ умъ множественный, всеобъемлющій можетъ произойти отъ этого абсолютно-простаго начала, которое само, очевидно, не есть умъ? Если это начало не есть умъ, то какъ оно можетъ произвести умъ? Или иначе, какъ и почему умъ, происходя отъ Блага, имѣетъ образъ его и есть благій? Что собственно означаетъ это свойство ума, есть ли оно въ немъ существенно всегда тождественное и неизмѣнное и каково его отношеніе къ самому Благу? И мы обыкновенно желаемъ и добиваемся тожде-

ственности, т. е., неизмѣнности или непрерывности въ обладаніи благами, а больше и прежде всего въ обладаніи тѣмъ, что составляетъ истинное и самое высшее благо, съ которымъ мы никогда не желали бы разлучаться; напротивъ, что не благо, того мы не держимся такъ крѣпко, въ благо же мы готовы вложить всю свою жизнь, т. е., жить съ нимъ или въ немъ постоянно и неизмѣнно. Если допустить, что и умъ живетъ такою жизнью во благѣ и притомъ всегда одинаково, т. е., непрерывно и неизмѣнно, то это значитъ, что онъ не ищетъ ничего внѣ себя, такъ какъ самъ себя довлѣетъ,—довлѣетъ же потому, что не только все сущее въ себѣ содержитъ, но и составляетъ одно съ нимъ; вотъ почему жизнь его есть самая блаженная,—самая полная, совершенная, ясная, такъ какъ въ немъ все есть душа, все есть мысль, и ничего нѣтъ лишеннаго души и мысли. А это значитъ, что умъ довлѣетъ себѣ и довлѣя ничего не желаетъ, потому что обладаетъ всѣмъ тѣмъ, чего желалъ-бы, если бы не имѣлъ; онъ во всей полнотѣ обладаетъ тѣмъ благомъ, которые составляютъ жизнь и умъ, и все прочее съ ними соединенное. Теперь же, если это, т. е., жизнь и умъ составляютъ благо въ абсолютномъ смыслѣ слова, тогда конечно нѣтъ надъ ними ничего высшаго. А такъ какъ необходимо допустить бытіе абсолютнаго блага, то мысль и жизнь ума настолько есть его благо, насколько онъ постоянно ими обращенъ и какъ бы погруженъ въ абсолютное благо въ свое начало, отъ котораго и бытіе имѣетъ. Итакъ благо высочайшее, абсолютное выше самой жизни, выше самаго ума, и вотъ почему къ нему всегда обращена жизнь ума, какъ образъ того, отъ котораго истекаетъ всякая жизнь, къ нему же постоянно устремлена и мысль ума, какъ образъ того абсолютно-сущаго, природа котораго для насъ непостижима.

17. Что можетъ быть лучше и совершеннѣе этой жизни, полной премудрости, не подверженной ни ошибкамъ, ни колебаніямъ? Что можетъ быть выше ума, который объемлетъ и содержитъ въ себѣ все? Что можетъ быть выше жизни всеобъемлющей, и ума всеобъемлющаго? Если мы на это отвѣтимъ только, выше стоитъ только то начало, которое ихъ производитъ, если даже покажемъ, какъ оно производитъ, и затѣмъ скажемъ, что выше этого уже ничего быть не можетъ, то отъ этого наше

исслѣдованіе ни на шагъ не подвинется впередъ. Пытаясь подняться мыслию еще выше, мы должны поставить на видъ, что это начало (жизни и ума) есть самодовлѣющее въ абсолютномъ смыслѣ слова, т. е., самодовлѣющее независимо отъ всего, безъ всего существующаго (τὸ αὐταρκεῖς ἐκ πάντων ἔξω), между тѣмъ какъ въ области этого послѣдняго ничто не довлѣетъ само себѣ, такъ какъ тутъ каждое сущее только участвуетъ въ Немъ, какъ абсолютно-единомъ, но ни одно не есть само единое. Какъ же должно быть мыслимо то верховное начало, въ которомъ все участвуетъ, отъ котораго даже умъ получаетъ бытіе и затѣмъ самъ становится началомъ всего сущаго? Если это верховное начало даетъ бытіе самому уму и всему прочему притомъ такъ, что все это множество сущаго, благодаря его присутствію, обладаетъ самодовлѣющею самобытностію, если оно есть творческая причина всякой субстанціальности и самобытности, то ясно, что само оно не есть даже субстанція, или самобытность, но выше и субстанціи, и самобытности (ἐκεῖνο αὐτό οὐκ ὂν οὐσία, ἀλλ' ἐπέκεινα ταύτης καὶ ἐπέκεινα αὐταρκειας).

Что же, не довольно ли этого, не слѣдуетъ ли остановиться на этомъ? Или душа еще и еще мучается родовыми болями ¹⁾? Въ такомъ разѣ, чтобъ освободиться отъ нихъ и родить нѣчто еще лучшее, пусть она всецѣло устремится къ нему же—этому первоначалу, а мы съ своей стороны попытаемся заговорить ея боли, если найдемъ какое нибудь успокаивающее заклинаніе. Такимъ заклинаніемъ или заговоромъ пусть послужитъ повтореніе того, что уже сказано, ибо развѣ можно сказать тутъ еще что нибудь больше? Когда духъ нашъ воспаряетъ выше всего того истиннаго, которое онъ можетъ еще обнять своею мыслию, то онъ теряетъ способность не только словесно выражать, но даже мыслить то, что стоитъ еще выше всего этого. Чтобъ выразить понятіе какого бы то ни было предмета, мышленіе обыкновенно движется отъ одного элемен-

¹⁾ Выраженіе это заимствовано изъ описанія Сократовой Майевтики въ Теэтетѣ 150—151. По смыслу этого описанія, душѣ трудно дается и болями сопровождается рожденіе истинныхъ мыслей; Майевтѣ же своею діалектикою облегчаетъ это рожденіе и успокаиваетъ эти боли на подобіе повитухи, старающейся при родахъ достигнуть того же разными заклинаніями, заговорами.

та его къ другому, пока не переберетъ и не соединитъ ихъ всѣхъ въ одно; но развѣ возможенъ и умѣстенъ такой процессъ, когда дано нѣчто абсолютно-простое? Тутъ приходится довольствоваться и тѣмъ, если произойдетъ хоть нѣкоторое мысленное соприкосновеніе между мыслію и мыслимымъ (συνερχόμενα), которое однако бываетъ такъ мимолетно, что пока оно есть, нѣтъ ни времени, ни возможности что либо объ немъ подумать и сказать; лишь потомъ можно о немъ вспоминать и думать. Но въ самый моментъ такого соприкосновенія душа, внезапно озаренная свѣтомъ, вѣруетъ, что узрѣла его, что этотъ свѣтъ исходитъ отъ него, и что въ немъ Онъ самъ блеснулъ ей (Первоединный). Да и должна душа вѣровать, что онъ въ этотъ моментъ озаряетъ ее, какъ и изъ другихъ боговъ кто либо иногда освѣщаетъ хижину того, кто его призываетъ ¹⁾, должна вѣровать потому, что сама она во тьмѣ остается, если онъ ея не озаряетъ. Душа остается безъ свѣта, когда лишена присутствія Божія, когда же Богъ озаряетъ ее, она достигаетъ того, чего ищетъ. Истинная цѣль существованія души въ томъ и состоятъ, чтобъ быть въ общеніи съ этимъ свѣтомъ, созерцать этотъ свѣтъ чрезъ него самаго, а не чрезъ какой либо посторонній свѣтъ; подобно тому какъ солнце мы видимъ посредствомъ его собственного свѣта, такъ и Божество душа можетъ и должна созерцать только посредствомъ того свѣта, которымъ оно ее озаряетъ. Но какъ этого достигнуть? Отложи все (ἀφάρα πάντα) ²⁾.

Профессоръ Г. В. Малеванскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Разумѣть ли Плотинъ подъ θεός ἄλλος. Аэиу, имѣя въ виду стихъ Одисс. 19, 33, или Деметру, имѣя въ виду гимнъ въ честь ея ст. 279, это безразлично; — важно тутъ вообще раздѣляемое и самимъ Плотинномъ вѣрованіе, что божество является въ свѣтъ людямъ того достойнымъ.

²⁾ Выраженіе это заимствовано, можно думать, изъ ритуала элевзинскихъ мистерій. См. Эннеада I-я кн. 6, 7, а также Энн. VI, 9, гл. 10 и 11-я. Кстати замѣтить, что если Плотинъ считаетъ возможнымъ для человѣческой души живое прямое общеніе съ Божествомъ и очень часто говорить о такомъ общеніи, то говорить на основаніи собственного личнаго опыта. Однако, по скромности, онъ даже при жизни никому въ этомъ не признавался, кромѣ одного единственно-самаго лучшаго ученика и самаго близкаго друга Порфирія. См. его *vita Plot.* с. 23: τέλος γάρ αὐτῷ καὶ σκοπὸς ἦν τὸ ἐνωθῆναι καὶ πελασαι τῷ ἐπὶ πάντι θεῷ, ἐτοχε δὲ τετραχίς που ὅτε συνήμην αὐτῷ τοῦ σκοποῦ τούτου ἐνεργεῖα ἀρρήτῃ...

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ,

ИЗДАВАЕМЫЙ

ПРИ

ХАРЬКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ.



Т. II.—Ч. II.

ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія.

1898.

ОГЛАВЛЕНІЕ

СТАТЕЙ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКОГО ЖУРНАЛА

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

— — — — — ❁ Т. II. Ч. II. ❁ — — — — —

ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ.

Законы мышленія съ психологической точки зрѣнія.—*С. Кулюкина* (стр. 1—27, 103—132, 325—340, 387—408, 423—444, 720—732) ¹⁾.

Избранные трактаты Плотина.—Профессора *Г. В. Мамванскаго* (стр. 28—42, 63—84, 175—198, 282—298) ²⁾.

Философія Эдуарда Гартмана.—Профессора Кіевской Духовной Академіи *П. Линицкаго* (стр. 43—62, 85—102) ³⁾.

Мысли Л. А. Сенеки о смерти и безсмертіи.—Свящ. *Н. Побдинскаго* (стр. 133—152, 409—422).

Гносеологическія и метафизическія предпосылки истины бытія Божія.—*П. Тихомирова* (стр. 153—174, 247—281, 699—719).

Психологическія основанія религіи.—*М. Вержболовича* (стр. 199—220).

Брамины въ Индіи.—*Іеродіакона Діонисія* (стр. 221—246).

Проблема свободы воли въ философіи Канта.—*И. А—зова* (стр. 299—324).

Какъ и зачѣмъ Европейцы „дѣлають Буддизмъ?“.—Профессора богословія, *Прот. Т. Буткевича* (стр. 341—368).

¹⁾ См. въ 1-й части страницы 241—264, 285—319, 327—343, 396—422.

²⁾ См. въ 1-й части страницы 320—326, 344—374, 450—466.

³⁾ См. въ 1-й части страницы 423—439, 467—494.

ЗАКОНЫ МЫШЛЕНІЯ СЪ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРѢНІЯ.

(Продолженіе *).

Что такое мышленіе и его законы?

ГЛАВА I.

По общему, можно сказать, общечеловѣческому ¹⁾ пониманію, мышленіе представляет собою одну изъ человѣческихъ дѣятельностей; и, какъ таковое, оно предполагаетъ всегда дѣятельнаго субъекта, съ одной стороны, и нѣчто такое, надъ чѣмъ этотъ субъектъ такъ или иначе дѣйствуетъ. Но какъ въ философскихъ опредѣленіяхъ должна быть строго избѣгаема всякая предвзятость, хотя бы и съ претензіями на общее признание, то и слѣдуетъ, не довѣряя на время общему признанію, начать съ анализа тѣхъ фактовъ, которые лежатъ въ основаніи мышленія, чтобы придти къ его опредѣленію, какъ къ достовѣрному выводу.

Какъ бы кто различно ни понималъ мышленіе, но всѣ согласны въ томъ, что въ предѣлахъ извѣстныхъ намъ условій человѣческаго существованія, нѣтъ мышленія безъ такъ или иначе устроенной нервной системы. Мозгъ и нервы признаются органомъ мышленія. Но общее согласіе не идетъ дальше признанія этого положенія, какъ общаго факта, удостовѣряемаго

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 10.

¹⁾ По крайней мѣрѣ настолько—общечеловѣческому, насколько позволяетъ судить о томъ филологія. Понятіе мышленія выражается всегда такими словами, которые принадлежатъ къ разряду „глаголовъ“, т. е., обозначеній дѣятельности (въ общемъ смыслѣ); и мышленіе относится всегда къ числу дѣятельностей только *человѣческихъ*; всѣяя рѣчи о мышленіи животныхъ, растений и неодушевленныхъ предметовъ—всегда метафоричны, и такими онѣ и сознаются со стороны тѣхъ, кто ихъ употребляетъ.

объективно. Т. е., привыкли видѣть, что мышленіе обнаруживается вонѣ тѣмъ или другимъ рядомъ объективно-наблюдаемыхъ дѣйствій, и, не находя этихъ дѣйствій въ томъ случаѣ, когда нѣтъ мозга и нервовъ, заключаютъ, что мозгъ и нервы есть органъ мысли. Однако съ признаніемъ этого положенія необходимыя ограниченія, которыя именно и поведутъ къ уясненію понятія о мышленіи. И прежде всего, не вездѣ, гдѣ есть нервная система, есть и мышленіе. Дѣло въ томъ, что принадлежность нервной системы представляетъ собою многочисленную вереницу, въ которой одинъ и тотъ же фактъ представляется въ разныхъ степеняхъ. Тотъ случай, когда нервы представляютъ собою обширную систему съ раздѣленіемъ по спеціальностямъ въ органахъ и съ концентраціей въ большихъ вмѣстилищахъ мозга, находится на вершинѣ этой вереницы или лѣстницы. Спускаясь все больше и больше отъ этого факта внизъ, мы будемъ встрѣчать все меньше и меньше специализированія нервовъ по органамъ и также меньше и меньше мозговой концентраціи, пока не дойдемъ до такихъ предѣловъ органической жизни, гдѣ нѣтъ никакой системы нервовъ и никакихъ мозговыхъ скопленій: вмѣсто нервовъ и мозга тамъ служить сама органическая ткань во всемъ объемѣ и въ каждой отдѣльной части даннаго существа. На этихъ предѣлахъ органическая жизнь имѣетъ ту замѣчательную особенность, что всякое внѣшнее раздраженіе вызываетъ за собою непосредственно разъ или другой рефлексъ, по минованіи котораго отъ даннаго раздраженія не остается *никакого слѣда* въ психической жизни существа; со другой стороны, всякое мѣстное раздраженіе (не направленное, конечно, въ такомъ объемѣ, чтобы уничтожить или захватить всего даннаго индивидуума) ограничивается однимъ только мѣстнымъ же рефлексомъ, не становясь ни въ какомъ смыслѣ и объемѣ достояніемъ всего организма. Таковы „всѣ мелкія животныя, движущіяся съ помощью рѣсничекъ, у которыхъ независимость многихъ раздраженій и отвѣтныхъ имъ движеній, происходящихъ одновременно, слишкомъ ясна“; таковы такъ называемые зоофиты, „у которыхъ умѣренное мѣстное раздраженіе производитъ мѣстное же сокращеніе, не оказывающее влі-

анія на весь организмъ, какъ цѣлое“¹⁾. О мышленіи у такихъ организмовъ не можетъ быть, конечно, и рѣчи. Но тотъ же характеръ раздѣльности отвѣтныхъ рефлексовъ на мѣстные раздраженія переходитъ и на тѣ звенья органической лѣстницы, гдѣ уже началась нервная система. „У тѣхъ изъ лучистыхъ, которыхъ называютъ морскими звѣздочками, каждый изъ нѣсколькихъ сходныхъ между собою отдѣловъ, составляющихъ ихъ тѣло, связанъ съ узловымъ центромъ, который, какъ кажется, служитъ для функцій только одного своего собственнаго отдѣла и находится въ очень малой зависимости отъ остальныхъ, съ которыми сообщенія его очень слабы. Результатомъ такого устройства является то обстоятельство, что всѣ тѣ элементарныя психическія перемѣны, какія только обнаруживаются организмомъ, имѣютъ мѣсто одновременно въ различныхъ частяхъ его тѣла, такъ что каждая часть отвѣчаетъ отдѣльно на получаемыя ею впечатлѣнія. Этимъ объясняется тотъ фактъ, что лучи морской звѣзды, будучи отдѣлены другъ отъ друга, продолжаютъ, въ теченіи очень долгаго времени, исполнять всѣ свои обыкновенныя отправленія“²⁾. Очевидно никто не скажетъ, чтобы было мышленіе и у такихъ организмовъ. Но и поднимаясь еще выше по органической лѣстницѣ, не скоро можно встрѣтить такіе факты, которые безспорно будутъ отнесены къ мышленію. Спенсеръ, со словъ Карпентера, рассказываетъ о вивисекціяхъ надъ такъ называемымъ богомолкомъ (*Mantis religiosa* изъ разряда членистыхъ), при чемъ сообщаетъ, что раздѣленные другъ отъ друга части этого животнаго продолжаютъ одинаково, какъ и до раздѣленія, исполнять тѣ рефлективныя движенія, которыми животное отвѣчало на нихъ до вивисекціи³⁾. Очевидно, нервная организація этого животнаго еще не приобрѣла концентраціи, чтобы всѣ движенія сводились къ одному центру и стояли въ зависимости только отъ него. Наконецъ, даже и у такихъ животныхъ, ко-

1) Факты взяты у Спенсера—Основанія Психологіи, пер. съ 2-го англ. изд.; СПб., 1876; т. II, стр. 112—113.

2) Основанія Психологіи—Спенсера. Спенсеръ, въ свою очередь, пользуется фактами изъ рукъ такого солиднаго изслѣдователя, какъ—Карпентеръ („Сравнительная физиологія“).

3) Основанія Психологіи—Спенсера.

торыя обладаютъ этой концентраціей, психическія явленія сводятся почти безъ остатка къ однимъ рефлексивнымъ отвѣтамъ на внѣшнія раздраженія. Возьмите любого изъ высшихъ четвероногихъ и даже четверорукихъ: вся психическая ихъ жизнь разлагается почти безъ остатка на рефлексы. Дрессировка животныхъ, столь изумляющая иногда наблюдателя по достигнутымъ результатамъ, на самомъ дѣлѣ наиболѣе ярко показываетъ, какой невысокой степени достигла психическая жизнь у прославленныхъ за свой умъ животныхъ. Вся дрессировка основывается на рефлексѣ принудительнаго страха, или вообще какого бы то ни было принужденія, миханически ассоціированнаго съ требуемымъ внѣшнимъ движеніемъ: животное бѣгутъ или вообще ставятъ въ ту или иную необходимость и въ то же время заставляютъ такъ или иначе исполнять требуемое. Интересный примѣръ въ этомъ отношеніи сообщаетъ проф. Максъ Мюллеръ въ своей „Наука о мысли“. Наблюденію подвергалась щука,—животное, у котораго достиженіе сообразительности должно бы, повидимому, вызывать тѣмъ болѣе удивленія, чѣмъ менѣе принято возлагать въ этомъ отношеніи надеждъ на классъ рыбъ. „Щука, пожиравшая всѣхъ маленькихъ рыбокъ, находилась въ акваріумѣ; вмѣстѣ съ тѣмъ, сообщаетъ проф. Максъ Мюллеръ со словъ проф. Мебіуса, она была отдѣлена отъ нихъ стеклянной перегородкой, такъ что всякій разъ, когда она пробовала бросаться на нихъ, она ударялась своими жабрами о стекло и по временамъ такъ сильно, что она подолгу оставалась неподвижной, какъ бы околѣвшей. Она однако, приходила въ себя и возобновляла свои нападенія, хотя все рѣже и рѣже, и, наконецъ, мѣсяца чрезъ три, окончательно ихъ оставила. Послѣ того, какъ она оставалась въ своемъ одиночномъ заключеніи въ теченіи 6 мѣсяцевъ, стеклянная перегородка была вынута изъ акваріума, такъ что щука могла снова свободно прогуливаться среди другихъ рыбъ. Она дѣйствительно стала плавать въ сторону ихъ, но никогда не прикасалась ни къ одной изъ нихъ и всегда останавливалась на почтительномъ разстояніи какого—нибудь дюйма и довольствовалась тѣмъ, что пожирала тѣ остатки пищи, которыя были бросаемы въ акваріумъ,—она

оказалась такъ хорошо выдрессирована, что не бросалась на другихъ рыбъ, которыя она знала въ качествѣ сожителей въ одномъ и томъ же бассейнѣ. Тѣмъ не менѣе, какъ только новая рыбка была бросаема въ акваріумъ, щука ни въ какомъ случаѣ не оберегала ее и безжалостно пожирала ее. Продѣлавъ это разъ сорокъ, и все это время не трогая своихъ товарищей по заключенію, она была удалена изъ акваріума вслѣдствіе своего громаднаго роста“. „Сообразительность этой щуки, передаетъ проф. Мюллеръ заключеніе проф. Мебіуса, не была однако основана на сужденіи: она исключительно заключалась въ установленіи воли въ извѣстномъ направленіи, вслѣдствіе однороднаго повторенія чувственныхъ впечатлѣній“¹⁾. Заключеніе проф. Мебіуса въ высшей степени точно и соотвѣтствуетъ вполне всѣмъ и каждому извѣстнымъ фактамъ изъ дрессировки животныхъ. Правда, попугаи научаются говорить безъ побоевъ: но зато-жъ и ихъ рѣчи стали (и не напрасно—по глубоко вѣрному непосредственному пониманію человѣка) синонимомъ безсмыслія. Что касается природнаго ума животныхъ въ ихъ естественномъ состояніи, напр., фактовъ постройки гнѣздъ наиболѣе сложной архитектуры (бобры, нѣкоторыя изъ птицъ), то и здѣсь мы имѣемъ дѣло въ сущности съ одними рефлексамъ. Дѣло въ томъ, что въ постройки гнѣздъ животныхъ руководитъ прежде всего материнскій инстинктъ (въ общемъ, конечно, смыслъ слова, а не въ приложеніи только къ самкѣ), т. е., безотчетное половое влеченіе и любовь къ дѣтямъ. Въ свою очередь, этотъ инстинктъ въ своемъ приложеніи къ дѣлу опредѣляется не чѣмъ инымъ, какъ только собственными *рефлективными* ощущеніями. Т. е., бобръ не спитъ и не отдыхаетъ на водѣ, и не принимаетъ пищи, плавая; для этихъ отправленій ему нужно теплое, сухое, мягкое, защищенное отъ враговъ мѣсто; также только такое мѣсто служить для него пристанищемъ и въ исполненіи всѣхъ фазисовъ дѣторожденія. Всѣ эти ощущенія со свойственною рефлексамъ безотчетностію и понудительностію побуждаютъ бобра въ извѣстный періодъ позаботиться о гнѣздѣ для своего по-

¹⁾ Макс-Мюллеръ „Наука о мысли“ пер. съ англ. Чуйко, СПб. 1892 г., стр. 8—9.

томства и удивить насъ своею архитектурою. Правда, рефлексивныя ощущенія бобра приобрьтались, можетъ быть, не сразу. Очень правдоподобно, что на усовершенствованіе какъ его самого, такъ и его построекъ, ушло не мало времени, пока изъ поколѣнія въ поколѣніе выросли извѣстные навыки. Чрезъ этотъ-то элементъ навыка побужденія животнаго теряютъ свой непосредственно-видный характеръ единичныхъ рефлексовъ и становятся похожими на размышленіе понятіями, чѣмъ и соблазняются всѣ защитники ума животныхъ, какъ аналогичнаго—де съ умомъ человѣческимъ,—въ виду чего и мы, говоря выше о разложеніи всей психической жизни животныхъ на рефлексъ, ограничили это утвержденіе прибавкой „почти безъ остатка“. „Остатокъ“ мы имѣемъ въ виду лишь тотъ, что у высшихъ животныхъ, благодаря сильно развитой нервной и мозговой системѣ, получается возможность удержанія слѣдовъ отъ рефлексовъ, которые, накапливаясь, дѣлаютъ болѣе легкимъ выраженіе его въ одномъ и томъ же дѣйствіи въ послѣдующія времена. Но и только. До размышленія здѣсь далеко еще. И доказательство тому всякій можетъ видѣть ежедневно. Всякій инстинктъ и всякая дрессировка, какъ бы ни были поразительны по „разумности“ результатовъ, никогда не выходятъ *изъ одного и того же круга* дѣйствій и движеній: механичность полная. Заставьте животное произвести новую задачу, и ничего не выйдетъ, покуда опять не начнете дрессировать, т. е., усиливать и накапливать рефлексъ въ новомъ направленіи. Не то же ли самое представляетъ и машина: она прекрасно производитъ дѣйствіе, которое заставили получаться изъ сочетанія подобранныхъ движеній и силъ; но перемѣните требованіе на одну ноту, и ничего не выйдетъ, если вы предварительно не перемѣните настолько же сочетанія всѣхъ дѣйствій и силъ въ машинѣ. Правда, животное обладаетъ приспособляемостью, и рассказываютъ про одного паука, который воспользовался для своей ткани предложенной ему наблюдавшимъ его ученымъ хлопчатобумажной ватой. Но, во-первыхъ, вѣдь, животное же потому и не машина, что можетъ приспособляться; а, во-вторыхъ, все таки это приспособленіе не выходитъ за предѣлы рефлексивнаго удовлетворенія своему инстинкту. Паукъ,

положимъ ткань изъ хлопчатой бумаги; но вопросъ—зналъ ли онъ, что это—хлопчатая бумага (вообще тѣло постороннее), а не его выдѣленіе? И все вѣроятіе за то, что онъ не различалъ и не различилъ хлопка отъ своего выдѣленія и продолжалъ ткать его, какъ свою ткань, и, наконецъ, ткань паука не вышла отъ того иная ни по узору, ни по замыслу: то и другое осталось и остается неизмѣнно прежнее. Такимъ образомъ, и высокая нервная организація, сама по себѣ, не даетъ права заключать къ присутствію мышленія, хотя и несомнѣнно, что психическая жизнь въ общемъ тѣмъ выше и развитѣе, чѣмъ совершеннѣе нервная и мозговая организація. Гдѣ же и когда найдется мышленіе? Изъ вышеобъясненныхъ примѣровъ различной организаціи нервной системы мы вправѣ, прежде всего, заключить о томъ, что психическая жизнь только тогда становится возможной въ индивидуально-цѣлостной формѣ, когда нервная организація представляетъ собою *одну цѣльную систему*, т. е., когда отдѣльныя ея части не работаютъ внѣ связи съ общимъ цѣлымъ ¹⁾. Черезъ такое устройство получается возможность накопленія слѣдовъ отъ впечатлѣній: этотъ-то *запасъ* впечатлѣній, составляя необходимое условіе для цѣльно-индивидуальной психической жизни вообще, составляетъ и первое условіе для возможности мышленія, ибо уже при наличности такого запаса является даже возможность сближать инстинкты животныхъ съ умомъ человѣка ²⁾. Но это—только количественная, такъ сказать, возможность мышленія: не всюду оно есть, гдѣ есть эта возможность. Есть другое, качественное условіе, необходимое для того, чтобы въ средѣ психической жизни могло быть признано мышленіе: это условіе составляетъ вмѣстѣ и одно изъ существеннѣйшихъ свойствъ мышленія. Состоитъ оно въ томъ, что мышленіе всегда оперируетъ только надъ *воспроизведенными* душевными состояніями, называть ли такіа состоянія представленіями, понятіями или даже

¹⁾ Сравни „Очерки психологій, основанной на опытѣ“ Г. Геддинга, Москва, 1892 г., стр. 60—61.

²⁾ Любопытный примѣръ такого сближенія представляютъ сочиненія Ромэнса, горячаго послѣдователя Дарвина. (Его сочиненія „Умъ животныхъ“ и „Развитіе мысли у животныхъ“). Статья о Ромэнсѣ—въ Вопр. филос. и психол. за 1893 г. ноябрь.

идеями (въ общемъ смыслѣ, какъ употребляетъ это слово англійская школа ассоціативистской психологіи). Эта мысль требуетъ подробнаго уясненія, чтобы могли оправдаться всѣ ея послѣдствія. Прежде всего, ее можно считать общепризнаннымъ положеніемъ и философіи и психологіи, такъ какъ ее признаютъ мыслители самыхъ, повидимому, различныхъ направлений. Такъ, вполне отчетливо ставитъ ее Гегель. Онъ различаетъ чувственное сознаніе отъ мышленія. „Истинное различіе чувственнаго сознанія и мышленія состоитъ въ томъ, что опредѣленіе перваго есть единичность, и, такъ какъ всякій единичный предметъ, или говоря отвлеченно, всякій предметъ, взятый, какъ атомъ, въ то же время находится въ соотношеніи съ другими предматами, то въ чувственномъ сознаніи предметы внѣшни другъ другу, именно стоятъ другъ къ другу въ отношеніи совмѣстности или преемственности“ ¹⁾, и только мышленіе, по Гегелю, работаетъ надъ всеобщимъ, независимымъ отъ чувственнаго созерцанія. Ту же мысль—о различіи мыслящаго субъекта отъ своихъ чувственныхъ состояній—дѣлаетъ исходнымъ пунктомъ своей философіи Монтъ-де-Биранъ, французскій мыслитель первой половины настоящаго столѣтія, положившій въ основу своихъ гносеологическихъ и психологическихъ взглядовъ ученіе объ активномъ усилии, какъ первичномъ источникѣ самосознанія ²⁾. Наконецъ, одна система психологіи, самыхъ послѣднихъ лѣтъ, такъ сказать, современная и претендующая быть основанной только на опытѣ, также различаетъ въ элементахъ познанія двѣ главныхъ группы: чувственное воспріятіе и мышленіе, при чемъ характеристической чертой мышленія также выставляетъ работу его надъ тѣмъ, что уже *воспроизводится* такъ или иначе, какъ испытанное раньше ³⁾. И, дѣйствительно, небольшая доля самонаблюденія скоро убѣдитъ cadaго, что именно характерной особенностью мышленія сравнительно съ другими психическими состояніями является работа его надъ воспроизведенными актами душевной жизни, а не надъ непосредственно-переживаемыми.

¹⁾ Логика, стр. 31.

²⁾ „Совр. сост. фил. въ Германіи и Франціи“ А. И. Введенскаго, стр. 141.

³⁾ „Очерки психологіи, основанной на опытѣ“ Гефдингга стр. 114—115.

Въ случаяхъ научнаго мышленія это—очередно: когда я рассуждаю о сущности электричества или вычисляю опредѣленіе неизвѣстнаго въ уравненіи второй степени, то я очевидно располагаю тѣми отмѣтками моего сознанія, которыя я раньше когда-либо сдѣлалъ себѣ, изучая чрезъ непосредственное наблюденіе разныя явленія электричества или случаи на рѣшенія уравненій второй степени; такимъ образомъ, я могу мыслить объ электричествѣ въ своемъ кабинетѣ, не видя предъ собою ни одного электрическаго явленія. Но не менѣе виденъ тотъ же характеръ мышленія и въ фактахъ съ болѣе практическимъ, обыденнымъ значеніемъ. Когда я держу въ рукѣ яблоко; или—иду по лѣсу; или—нахожусь въ состояніи гнѣва—то во всѣхъ этихъ случаяхъ, покуда мое сознаніе ограничено только этими ощущеніями, я не имѣю мышленія; и наоборотъ, какъ только я сталъ мыслить объ этихъ ощущеніяхъ, они перестали уже быть *переживаемыми* состояніями, и сдѣлались только *воспроизведенными*. Если даже я начну, напримѣръ, размышлять о прогулкѣ по лѣсу и получаемыхъ отсюда ощущеніяхъ и въ *то же время* буду продолжать самую прогулку, то и тогда самыя ощущенія прогулки и мышленія о нихъ остаются попрежнему различными фактами, такъ что самое предположеніе *объ одновременности* ихъ психологически неосуществимо: эти факты могутъ быть вмѣстѣ въ предѣлахъ одной и той же единицы времени (напримѣръ часа, дня и т. п.), но въ одинъ и тотъ же моментъ они несовмѣстимы. Или я слышу лѣсной ароматъ, вижу деревья, осязаю мягкую почву и т. д., и не размышляю объ этихъ ощущеніяхъ; или я начинаю объ нихъ размышлять, но тогда сами они становятся въ тѣни сознанія, и тѣмъ интенсивнѣе размышленіе, тѣмъ они становятся все болѣе и болѣе машинальными, такъ сказать, и несознательными. Это коренное различіе мышленія отъ всѣхъ остальныхъ психическихъ состояній давно подмѣчено и общимъ здравымъ смысломъ человѣка и перешло, поэтому, и въ рѣчь, такъ что выраженія: „образумься“, „одумайся“ и тому подобныя употребляются тогда, когда желаютъ, чтобы непосредственное переживаніе человѣкомъ извѣстнаго душевнаго состоянія смѣнилось лишь однимъ воспроизведеніемъ этого состоянія, или, что

—то же, мышленіемъ о немъ. Итакъ, мышленіе бываетъ только при состояніяхъ воспроизведенныхъ. Мы будемъ называть такія состоянія *представленіями*, такъ какъ другія названія для нихъ (понятія, идеи) легко подводятся подъ это имя: какъ бы кто различно ни понималъ понятія или идеи, но всякій допускаетъ въ основѣ (за отбросомъ частныхъ особенностей пониманія), что и понятіе, и идея суть *известнаго рода* представленія. Итакъ, прежде всего, что такое представленіе, какъ матеріалъ мышленія? На этотъ вопросъ, какъ и на всякій другой вопросъ психологіи, даются весьма разнообразныя отвѣты, смотря по различію общихъ принциповъ, лежащихъ въ основаніи міросозерцанія каждаго мыслителя. Но нѣтъ нужды перебирать все разнообразіе этихъ опредѣленій и пониманій, такъ какъ самый вопросъ о представленіи для насъ имѣетъ интересъ лишь съ той стороны, съ какой оно имѣетъ связь съ мышленіемъ. Въ этомъ же отношеніи мы имѣемъ предпочтительный случай остановиться на взглядѣ современной психологіи, и при томъ въ такой выработкѣ, которая, по-видимому, обѣщаетъ наиболѣе солидности въ основаніяхъ и выводахъ, какъ единственно опытныхъ. Мы имѣемъ въ виду „Очерки психологіи, основанной на опытѣ“ проф. Г. Гефдингга. По взгляду этого профессора, представленіе ничѣмъ не отличается отъ ощущенія, кромѣ своей повторности: изъ того только, что ощущеніе *повторяется*, и возникаетъ представленіе „повторное ощущеніе, говоритъ проф. Гефдингъ, пріобрѣтаетъ оттого (отъ повторенія) собственный признакъ, выдѣляется своеобразнымъ характеромъ изъ числа другихъ ощущеній, которыя измѣряются, такъ сказать, не сами собой, а другъ другомъ“ ¹⁾. Правда, проф. Гефдингъ различаетъ „связанныя“ и „свободныя“ представленія: подъ первыми онъ разумѣетъ повторенное ощущеніе, вызванное въ сознаніи такимъ же, сейчасъ и переживаемымъ ощущеніемъ, подъ вторымъ—ощущенія не по прямому тождеству съ сейчасъ переживаемымъ ощущеніемъ, а по косвенному родству уже съ вызваннымъ къ повторенію ощущеніемъ ²⁾. Но и „свободныя“ предста-

¹⁾ Очерки псих.—стр. 139.

²⁾ Тамъ же, стр. 140—143.

вненія, по Гефдингу, не отличаются отъ ощущеній, кромѣ своей повторности, и поэтому, датскій профессоръ не дѣлаетъ никакой разницы между представленіями и ощущеніями въ ихъ отношеніи къ сознанію, и даже къ самосознанію: „въ единствѣ, говоритъ онъ, охватывающемъ и связывающемъ различныя ощущенія и представленія и дѣлающимъ возможнымъ ихъ взаимодействіе, заключается зачатокъ понятія объ я“¹⁾. Нечего и говорить, что съ такимъ взглядомъ неизбежно связывается много другихъ положеній, которыя приводятъ, въ концѣ концовъ, къ извращенію и того начала, на которомъ думалъ основаться датскій профессоръ, т. е., опыта. Ибо если ощущеніе и представленіе по существу одно и то же, а ощущенія есть у каждой даже самой низшей органической особи²⁾, то и у всякой органической твари есть и представленія; если же, съ другой стороны даже „понятіе объ я“ зачинается въ единствѣ представленій и ощущеній, какое обусловливается, въ свою очередь, единствомъ тѣла, то и самосознанія нельзя искать *только* въ человѣкѣ: оно есть общее достояніе органической жизни; а какъ эта послѣдняя приводится къ процессамъ фізіологическимъ и химическимъ, то исчезаетъ всякое различіе между сознательнымъ и безсознательнымъ, между матеріей и духомъ. Sapienti sat! Таковъ невольный, грустный выводъ, получающійся изъ „психологіи, основанной на опытѣ“ проф. Гефдинга! Да и не одному Гефдингу приходится натакиваться на этотъ роковой вопросъ о природѣ ощущенія и представленія. Если, въ самомъ дѣлѣ, нѣтъ между этими актами разницы, кромѣ повторности представленій, то какое основаніе можно привести противъ того, что представленія есть у каждой органической особи, какъ бы ограничена и низка по развитію она ни была? Какое и въ чемъ различіе человѣка отъ всякой такой особи? Не одно ли только то, что у человѣка ощущенія разнообразны по органамъ, число ихъ больше, и система чувства тѣснѣе и дѣлстѣе систематизированы? Т. е., если какой-нибудь амебѣ или монерѣ дано 1, то человѣку 100—и только? Къ такому выводу и при-

1) „Очер. псих., осн. на опытѣ“ Гефдинга—стр. 154.

2) Тамъ же стр. 109.

ходить, напримѣръ, Вундтъ, который, боясь „положить между человѣкомъ и животнымъ болѣе глубокую пропасть, чѣмъ какая устанавливается по фактамъ наблюденія и аналогіи тѣлесной организаціи“, видитъ различіе между душой животныхъ и человѣка только *въ степени* ихъ развитія, а не въ ихъ существѣ ¹⁾. И, естественно, коль скоро нѣтъ ни какой разницы между сознаніемъ животного и сознаніемъ человѣка, кромѣ количественной—по числу представленій. Въ свою очередь, только такая разница и можетъ быть, если нѣтъ разницы между ощущеніемъ и представленіемъ. Всѣ организмы имѣютъ ощущенія и представленія: поэтому гдѣ больше представленій, тамъ и сознаніе развитѣе, и наоборотъ. Такъ буквально и высказывается Вундтъ въ своихъ чтеніяхъ о душѣ человѣка и животныхъ ²⁾. И не та ли же неразграниченность ощущенія и представленія приводитъ въ концѣ концовъ къ механической точкѣ зрѣнія ассоціативистовъ,—совершенно справедливой и неуязвимой *до тѣхъ поръ*, пока не раздѣлены существенно ощущеніе и представленіе? Если представленія, въ самомъ дѣлѣ, суть тѣ же ощущенія, то, естественно, они и возбуждаются такъ же, какъ воспринимались ощущенія, т. е., по законамъ ассоціаціи—и больше ничего. Важность того же вопроса о различіи ощущенія и представленія видна и съ другихъ сторонъ, съ которыхъ приходится возвращаться все къ нему же. Такъ, если сознаніе съ своими представленіями ничего не имѣетъ больше, какъ тѣ же ощущенія, то гдѣ же свобода личности? Ощущенія опредѣляются органами чувствъ, нервной системой и воздѣйствіемъ внѣшнихъ предметовъ; всѣ эти агенты связаны условіями взаимодействія, и поэтому для свободы не остается ни малѣйшаго мѣста. Или, далѣе, *все человеческое познаніе* чѣмъ будетъ отличаться отъ узнаванія бабочкою медоносныхъ цвѣтовъ по ихъ цвѣту и составу? Ничѣмъ, кромѣ только нѣскольکو большей *сложности* въ сигналахъ, которые, однако, дѣлаетъ и та же бабочка! Такъ бук-

¹⁾ Vorlesungen über die Menschen und Thierseele—Von W. Wundt, Leipzig, 1863 г. т. I, стр. 318.

²⁾ Тамъ же, стр. 322.

зально и пишутъ ученые мужи, пользующіеся широкою славой основателей фізіологической психологіи¹⁾: ибо какая еще и можетъ быть психологія, если нѣтъ ничего, кромѣ ощущенія¹⁾. Но всѣ такіе выводы разлетаются въ прахъ, и для мышленія получается перспектива по-истинѣ согласная съ опытомъ (какъ объективныхъ фактовъ, такъ и, что главнѣе всего, свидѣтельства самосознанія), если признать существенную разницу между ощущеніемъ и представленіемъ. Разница эта состоитъ не въ томъ только, что ощущеніе живѣе по силѣ и яркости, а представленіе слабѣе, и что ощущенія получаютъ свое возбужденіе непосредственно отъ внѣшняго міра, а представленія вызываются уже посредствомъ ощущеній и т. д., въ чемъ ставила эту разницу психологія школы Бенеке и Гербарта (нѣмецкихъ ассоціативистовъ)²⁾, и что повторялось и повторяется затѣмъ на тысячу ладовъ въ разныхъ учебникахъ и руководствахъ психологіи³⁾, но въ томъ существенномъ свойствѣ представленія, что *оно есть всегда актъ нашего самосознанія*, тогда какъ ощущеніе, какъ только ощущеніе, *никогда не можетъ быть и не бываетъ актомъ самосознанія* и составляетъ лишь элементъ сознанія. Представленіе немислимо безъ личнаго самосознательнаго „я“, и всюду, гдѣ есть представленіе, есть и „я“; но не у всѣхъ тѣхъ, кто можетъ имѣть ощущенія, есть и „я“. Короче: *представленіе есть дѣло и признакъ духа, ощущеніе есть проявленіе и признакъ органической жизни*. Такой взглядъ на представленіе и ощущеніе можетъ показаться съ перваго раза мало вѣроятнымъ. Не о томъ-ли говорили и говорятъ до сихъ поръ, что ощущеніе—сознательно, что въ ощущеніи, какъ бы оно ни было примитивно, видно уже присутствіе иного начала, чѣмъ одна матерія и молекулярныя измѣненія ея въ нервныхъ токахъ? Не къ этому-ли приходили всѣ защитники спиритуализма, считая этотъ пунктъ чуть не единственной и наисильнѣйшей опорой противъ крайняго матеріа-

¹⁾ Wundt—Vorl. über Menschen und Thierseele, т. I, стр. 458.

²⁾ См. напр., Lehrbuch d. Psychologie von E. Beneke, Berlin, 1861 г. 3-е изд. стр. 81.

³⁾ См. напр., Пособіе къ изученію психологіи свящ. А. Галаревскаго; Москва, 1888 г. изд. 3-е, стр. 65—66.

лизма? Не съ этого ли, напр., начинается свои въ высшей степени привлекательныя разсужденія Мэнъ-де-Биранъ? „Фактъ есть ничто, если онъ неизвѣстенъ, т. е., если нѣтъ индивидуальнаго и пребывающаго субъекта, который бы его зналъ“—говоритъ этотъ философъ, и поэтому рѣшительно отвергаетъ предположеніе о томъ, чтобы все духовное развитіе могло выйти изъ одного первоначальнаго ощущенія безъ самосознанія. Тѣмъ не менѣе, по нашему мнѣнію, должны быть совершенно раздѣлены ощущеніе и представленіе, и до тѣхъ поръ ни психологія, ни философія—не будутъ имѣть твердаго подъ собою основанія и исходнаго пункта, пока не будетъ сдѣлано это раздѣленіе. Основанія къ такому раздѣленію могутъ быть приведены слѣдующія: во-первыхъ, представленіе не есть повторенное ощущеніе, ибо *ни одно ощущеніе никогда не повторяется и никогда не можетъ повториться*. Опытъ говоритъ совершенно противоположное тому, что хочетъ утверждать послѣднее слово психологіи проф. Гейдинга, основанной будто-бы только на опытѣ. По всѣмъ доступнымъ намъ наблюденіямъ и въ сферѣ великаго, и въ сферѣ малаго, нѣтъ нигдѣ въ опытѣ повторенія, да его и не можетъ быть и а priori, ибо *единство* мірозданія предполагаетъ необходимо сослужебность всѣхъ его частей по отношенію къ *цѣлому*, а цѣлое потому только и называется цѣлымъ, что части его не составляютъ *повторенія одного и того же, но, будучи разными по отношенію другъ къ другу*, одинаково охвачены въ объемѣ цѣлаго. Нѣтъ двухъ капель воды, повторяющихъ одна другую, ибо въ одной можетъ оказаться больше, чѣмъ въ другой, микроскопическихъ животныхъ и разныхъ неорганическихъ растворовъ. Нѣтъ двухъ инфузорій, повторяющихъ одна другую, ибо, если бы даже онѣ были одинаковы по числу всѣхъ составныхъ частицъ, то тогда одна была-бы или раньше другой, или изъ другого мѣста, или при другихъ условіяхъ родившеюся,—а это все различія, не оставляющія мѣста для повторенія. Повтореніе, чтобы быть повтореніемъ, требуетъ тождества *двухъ* повторяемыхъ; но тождество *двухъ* есть противорѣчивое, невозможное понятіе, ибо, при полной даже одинаковости во всемъ, *два* уже потому одному не тождество, что они именно *два*: они различаются,

какъ одинъ и другой, и, значить, они не тожество. Тожество совмѣстимо только съ единствомъ, и по этому тожество возможно только тамъ, гдѣ нѣтъ количества и всѣхъ, связанныхъ съ нимъ опредѣленій внѣшности. Тожество приложимо, поэтому, только къ силѣ нематеріальной, пребывающей внѣ зависимости отъ всего приходящаго къ ней, не связанной и не поставленной въ сравненіе ни съ чѣмъ изъ всего, что человѣкъ видитъ, знаетъ, испытываетъ, мыслить, воображаетъ, есть только одно слово, одна реальность, къ которой могутъ быть приложимы требуемыя тожество и опредѣленіе: это личное, самосознательное, свободное „я“ или духъ. Духъ тожественъ самъ съ собою, но потому онъ и не повторяется и не повторяемъ: „я“ всегда одинъ, и двухъ „я“, именно такихъ-то *опредѣленныхъ* „я“, нѣтъ и не можетъ быть; такъ не сознаютъ и не думаютъ даже и сумасшедшіе ¹⁾). Итакъ, нѣтъ повторенія въ опытѣ и не можетъ его и быть. Отсюда, не повторяются и не могутъ повторяться и ощущенія. Все послѣдовательно мѣняется, по ученію опытныхъ наукъ: мѣняется и человѣческое тѣло съ его нервами и мозгомъ, мѣняются и внѣшніе предметы. Значить, ни когда не можетъ повториться совершенно тожественное состояніе одного и того же внѣшняго предмета, одинаково—дѣйствующее на одинъ и тотъ же нервъ и мозгъ человѣка: всѣ эти агенты въ каждый моментъ мѣняются, и сейчасъ они далеко уже не то, чѣмъ были до-сейчасъ. *Всякое* ощущеніе, поэтому, *ново и неповторяемо—своеобразно*: видимая сейчасъ мною бѣлизна бумаги есть такое ощущеніе, которое я сейчасъ только и имѣю; всякая другая бѣлая бумага будетъ давать для меня уже новое ощущеніе бѣлизны, своеобразное и неповторяемое ни назадъ, ни впередъ.

¹⁾ И самъ Гегдинъ (стр. 159) вѣрно передаетъ смыслъ явленія въ жизни умалченныхъ такъ называемаго „раздвоенія личности“: это—неточное выраженіе; не раздвоеніе личности, а сознаніе себя заново при новомъ кругѣ внѣшнихъ впечатлѣній, настроеній, дѣйствій; это—постоянное передвижаніе, такъ сказать, центра съ поставленіемъ его въ кругъ каждой новой группы душевныхъ состояній, между тѣмъ какъ у здороваго, наоборотъ, не центръ передвигается за группами состояній, а сами эти группы ложатся и располагаются въ порядкѣ всею осязая одного и того же центра. Такимъ образомъ, въ каждый данный моментъ, центръ-то или собственно „я“ бываетъ едино, какъ и у здороваго.

Мысль эта въ сущности не новая: она предполагается очень ясно еще ученіемъ Канта о томъ, что сознаніе есть не что иное, какъ *синтезъ*. „Произвольность нашего мышленія, говоритъ этотъ философъ, требуетъ, чтобы это разнообразіе матеріала (содержащагося въ чувственномъ возрѣніи) было сначала извѣстнымъ образомъ пройдено, воспринято и связано для того, чтобы отсюда образовать затѣмъ познаніе“ ¹⁾. Совершенно ясно ставить ту же мысль и опытная психологія Гефдингга, который говоритъ, что „въ самой сущности сознанія есть пассивная и активная стороны: первая соотвѣтствуетъ *разнообразію* элементовъ, вторая—единству и связи во всемъ содержаніи сознанія“ ²⁾. Но ни у Канта, ни у Гефдингга мысль о неповторяемости ощущеній не оттънена съ полной, необходимой силой: оттого оба говорятъ только о „разнообразіи“ чувственного матеріала сознанія, и дальше оба предполагаютъ, что это разнообразіе смѣняется по отдѣльнымъ формамъ и обобщается все выше и выше, въ чемъ и состоитъ дѣятельность всего нашего познанія; но ни тотъ, ни другой съ твердостью не поставили мысль о *реальномъ началѣ этой синтезирующей дѣятельности сознанія*, а Гефдингъ такъ и прямо заявляетъ, что единство сознанія „само по себѣ совершенно формально“ ³⁾, и поэтому толкуетъ о „разложеніи формальнаго единства сознанія“ съ такой же легкостью, съ какой верѣдко и психіатрія говоритъ о „раздѣленіи“, „раздвоеніи“, „распаденіи“ нашего „я“, заранѣе молчаливо предпославъ уже себѣ мысль о томъ, что *все* это „я“ исчерпывается однимъ лишь *сложеніемъ* (синтезомъ) элементовъ сознанія ⁴⁾. Это-то „сложеніе“ (синтезъ), ставшее общимъ мѣстомъ всякой психологіи и должно быть отвергнуто: оно - то и приводитъ къ неразрѣшимымъ трудностямъ и противорѣчіямъ. Что касается Гефдингга, то онъ и самъ вполне сознаетъ эту трудность: „это основное свойство жизни сознанія (т. е., сложе-

¹⁾ Kritik. d. reinen Vernunft, Riga, 1781 г. стр. 77.

²⁾ Очерки психологіи, стр. 55.

³⁾ Тамъ же, стр. 157.

⁴⁾ Сравни „Очерки психологіи“ Гефдингга, стр. 157—160 и „Курсъ психіатріи“ Корсакова, стр. 120—121.

ніе) и дѣлаетъ очень труднымъ, говоритъ онъ, объясненіе ея начала“ ¹⁾. Не „труднымъ“, а совершенно невозможнымъ, ибо и самъ Гефдингъ дальше говоритъ: Перваго ощущенія нельзя связать ни съ какимъ другимъ элементомъ духа; какъ же можетъ въ такомъ случаѣ существовать синтезъ и сознаніе?“ ²⁾ Гефдингъ не даетъ *никакого* отвѣта на столь ясно поставленный имъ же самимъ вопросъ; да и нельзя его дать, не развязавшись съ этой предвзятой мыслью о томъ, что вся душевная жизнь исчерпывается лишь сложеніемъ (синтезомъ) элементовъ сознанія; а развязаться—тогда нужно заговорить совсѣмъ другимъ языкомъ, чѣмъ какимъ говоритъ Гефдингъ. И какъ, въ самомъ дѣлѣ, *могутъ* быть слагаемы „ощущенія въ воспріятія, воспріятія въ понятія и т. д.“ ³⁾, если *начало* этой цѣпи неспособно къ сложенію, ибо его элементы, т. е., ощущенія, всѣ новы и разны по отношенію другъ къ другу, такъ какъ ни одно изъ нихъ не повторяется и не можетъ повторяться? Гдѣ, когда и какъ я буду складывать или складывалъ *ощущенія* бѣлаго мѣла, бѣлой бумаги, бѣлаго человѣка? Нигдѣ, никогда и никакъ. Ни одинъ человѣкъ никогда, насколько позволяетъ судить наблюденіе надъ самимъ собой и, по аналогіи, надъ другими, не станетъ думать о бѣломъ мѣлѣ, имѣя ощущеніе бѣлаго человѣка или бѣлой бумаги. Да если бы и *подумалъ* кто, то это думаніе не есть ощущеніе, а это послѣднее все-таки оставалось бы опять *однимъ* въ моментъ его переживанія. Но „сложенія“ не бываетъ никогда и въ такомъ направленіи, чтобы *ощущеніе* отъ бѣлой бумаги сегодня я складывалъ съ *ощущеніемъ* отъ той же бумаги вчера и т. д., ибо *ощущеніе* я имѣю только сейчасъ, сегодня, а что имѣлъ вчера, то уже сегодня не ощущеніе, а нѣчто другое; значить, и въ этомъ случаѣ нѣтъ сложенія *ощущеній*: ощущеніе всегда одно и ново. Ближе и лучше, чѣмъ Кантъ или Гефдингъ, подошелъ къ мысли о неповторяемости ощущеній Гегель. Характерной чертой чувственного сознанія этотъ философъ и ставитъ именно „единичность“, оставляя преиму-

¹⁾ Очеркъ психологіи, стр. 55.

²⁾ Тамъ же, стр. 55—56.

³⁾ Тамъ же, стр. 55.

щество быть всеобщимъ и выражать его лишь за мыслью¹⁾. Но Гегель, такъ сказать, испортилъ свою мысль нѣкоторою половинчатостью: именно, представленіе онъ отдѣлялъ отъ мысли и, считая за всеобщее только мысль, представленіе онъ опять надѣлялъ чертами „единичности и раздѣльности“²⁾, какъ и ощущеніе: такимъ образомъ, представленію нечѣмъ различиться отъ ощущенія,—тѣмъ болѣе, что и въ другую сторону—къ мысли—представленіе не имѣетъ такихъ рѣзкихъ границъ, какъ хочетъ сдѣлать это Гегель, ибо никакая мысль не достигаетъ полной всеобщности, но всегда имѣетъ свое значеніе лишь при опорѣ на другія мысли; такимъ образомъ, и мысли являются также „единичными и раздѣльными“,—только, конечно, степень этой раздѣльности и единичности послѣдовательно уменьшается съ развитіемъ человѣческаго мышленія. Тѣмъ не менѣе, Гегель, по нашему мнѣнію, единственный философъ, который наиболѣе близко и вѣрно подходитъ къ рѣшенію вопроса о томъ, что представляетъ собою матеріалъ мышленія. „Такъ какъ рѣчь есть произведеніе мысли, то нѣтъ слова, которое не выражало бы всеобщаго, говоритъ Гегель. „То, что я подразумѣваю, принадлежитъ исключительно мнѣ; но я не могу его передать, потому что рѣчь выражаетъ одно всеобщее“³⁾. Нельзя лучше выразить, какъ этими словами Гегеля, той мысли, что мышленіе не имѣетъ никакого дѣла съ ощущеніями, такъ какъ всякое ощущеніе *ново и своеобразно*, и потому не допускаетъ *никакого* сравненія съ другими ощущеніями; такимъ образомъ, если мышленіе не представляетъ собою хаоса набросанныхъ другъ на друга несравнимыхъ предметовъ, то этимъ оно обязано вовсе не тому, что ощущенія слагаются въ воспріятія, а эти послѣднія—въ понятія и т. д. и что, такимъ образомъ, сущность сознанія и мышленія состоитъ будто-бы только въ синтезѣ. Но на полученіи этого отрицательнаго результата мы и останавливаемся въ согласіи съ Гегелемъ. Онъ продолжаетъ дальше свою мысль такъ, что мышленіе есть само всеобщее и поэтому оно и не пред-

1) Логика, стр. 31.

2) Тамъ же, стр. 32.

3) Тамъ же, стр. 33

ставляетъ хаоса единичныхъ и раздѣльныхъ предметовъ; мы же думаемъ, что цѣльность и единство мышленія основывается только на томъ, что въ мышленіи проявляется цѣлое и единое самосознательное наше „я“. Къ этой мысли мы и подойдемъ ближе чрезъ разсмотрѣніе второго основанія къ полному раздѣленію представленія отъ ощущенія. Состоитъ это основаніе въ томъ, что представленіе и по самому содержанію своему совсѣмъ не то, что ощущеніе.—Что мысль эта противорѣчитъ, всей „опытной“ психологіи, это видно сразу: „опытная“ психологія (напримѣръ, того же Гефдингга) не видитъ въ представленіи ничего, кромѣ повтореннаго ощущенія ¹⁾. Но не совсѣмъ отрѣшается отъ сближенія представленія съ ощущеніемъ и философія такого типа, который обычно не называютъ опытнымъ: мы разумѣемъ Гегеля. Совершенно вѣрно опредѣливъ чувственное сознаніе, какъ отмѣченное единичностью и раздѣльностью его предметовъ, этотъ философъ все-таки замѣчаетъ, что „представленіе имѣетъ своимъ содержаніемъ тотъ же чувственный матеріалъ“, какъ и ощущеніе ²⁾, съ тою лишь разницею, что этотъ матеріалъ въ представленіи „я усвоилъ себѣ, признаю своимъ“. Мысль была бы совершенно вѣрная, если бы первую половину ея о тождествѣ „матеріала“ ощущенія и представленія ослабить до метафорическаго лишь выраженія. Именно, легко видѣть, что о *тождествѣ* ощущенія съ представленіемъ по матеріалу не можетъ быть и рѣчи, ибо едва-ли не половина нашихъ представленій не имѣетъ себѣ адекватныхъ ощущеній. Всѣ представленія о прошломъ, о будущемъ, о возможномъ, о должномъ, представленія фантастическія, представленія научнаго и религіознаго творчества—не имѣютъ себѣ прямыхъ адекватныхъ ощущеній. Изъ какого ощущенія я получу представленіе о Кирѣ, царѣ Персидскомъ, когда я буду изучать по книгамъ исторію Персовъ? Какое ощущеніе даетъ мнѣ „матеріалъ“ для представленія о будущемъ воздушномъ поѣздѣ, который, по гаданіямъ Жюль Верна или Камилла Фламмаріона, замѣнитъ собою въ XX столѣтіи современные паровозы и пароходы? Очевидно, такіа представленія полу-

¹⁾ Очерки психологіи—Гефдингга стр. 138—139.

²⁾ Логика, стр. 31.

чаются вовсе не какъ оттиски съ извѣстныхъ *ощущеній*, и притомъ съ сохраненіемъ будто-бы полного тождества по содержанію, подобно тому, какъ печать съ полнымъ сходствомъ выводитъ свой узоръ на сургучѣ. Таковы же, очевидно, и остальные роды представленій изъ упомянутыхъ выше, т. е., о возможномъ, должномъ, представленія фантастичныя или научнаго и религіознаго творчества. Или уже всѣ подобныя представленія не называть представленіями, а подъ это послѣднее названіе подвести лишь тѣ душевныя явленія, которыя имѣютъ для себя коррелятъ въ опредѣленномъ ощущеніи? Т. е., представленіями будутъ называться только, напримѣръ, представленія о яблокѣ, столѣ, собакѣ, водѣ, о кислотѣ, сладкомъ, громкомъ, красномъ и т. д.? Но легко видѣть, что и въ этомъ послѣднемъ случаѣ представленіе оказывается далеко не тождественнымъ по содержанію съ ощущеніемъ. Прежде всего, представленіе о всякомъ конкретномъ предметѣ, какъ напр., столъ, яблоко, собака, вода и т. д., не можетъ быть отождествляемо по содержанію съ ощущеніемъ потому, что ощущеніе всегда опредѣляется чѣмъ-либо однимъ—зрительными-ли впечатлѣніями, или осязательными или другими какими-либо: нѣтъ ощущенія стола, яблока, а есть ощущеніе твердости, кислоты и т. д. Всякій же конкретный предметъ представляетъ собою, съ точки зрѣнія нашего чувства, нѣсколько ощущеній или, вѣрнѣе, сліянiе ихъ въ такую единую форму, что изъ нея мы получаемъ много разныхъ впечатлѣній; поэтому, и въ представленіи о предметѣ нѣтъ ни одного какого либо опредѣленнаго ощущенія. Съ точки зрѣнія ощущенія *всякое представленіе* о цѣльномъ конкретномъ предметѣ *бессодержательно*, что легко провѣрить каждому, взявъ извѣстное слово, означающее конкретный предметъ, и спросивъ себя, что онъ представляетъ подъ этимъ словомъ. Тотчасъ будетъ видно, что слово вызываетъ къ представленію далеко не все то, что ощущалось бы при наличности самаго предмета, и сознаніе въ этомъ случаѣ перебѣгаетъ отъ одного представленія къ другому, не имѣя, *безъ специальной особой надобности данной минуты*, никакого опредѣленнаго содержанія, отвѣчающаго ощущенію. Когда я говорю

„лошадь“, то, при усилии установить то, что я представляю съ этимъ словомъ, я замѣчаю, что сначала является, напр., представленіе о чемъ-то живомъ—движущемся, затѣмъ о фигурѣ въ отдѣльныхъ ея частяхъ (извѣстная шея, четыре ноги и т. д.), затѣмъ объ извѣстномъ покровѣ (шерсть) и т. д., и т. д. „Опытная“ психологія сама признаетъ этотъ фактъ, считая, что „общія и типическія представленія существуютъ въ томъ смыслѣ, что мы въ состояніи сосредоточивать вниманіе на извѣстныхъ элементахъ индивидуальнаго представленія“¹⁾; филологія также давно знаетъ этотъ фактъ и потому учитъ, что первоначально слова составлялись по одному какому-либо, наиболѣе сильно поразившему человѣка, впечатлѣнію, причемъ слово—выразитель этого впечатлѣнія съ теченіемъ времени теряло эту первоначальную опредѣленность своего смысла и стало, наконецъ, простымъ условнымъ символомъ для обозначеннаго предмета²⁾. Съ представленіями качествъ, въ родѣ—кислаго, сладкаго, громкаго, краснаго и т. д., дѣло—не менѣе затруднительно. Какъ представленіе, напр., кислаго можетъ быть тождественно по содержанію съ ощущеніемъ? И что означаетъ это тожество содержанія? При *ощущеніи* кислаго я нахожусь въ извѣстномъ состояніи, испытываю его и такъ или иначе своимъ сознаніемъ, иногда и въ дѣйствіяхъ, отвѣчаю на него; но всякому очевидно, что ничего подобнаго нѣтъ при *представленіи* кислаго. А между тѣмъ, представленіе кислаго есть, и мы свободно пользуемся имъ. Чѣмъ же мы пользуемся? Никогда этого вопроса—о значеніи представленій—не разъяснить, если смотрѣть на представленія какъ на нѣчто тождественное по содержанію съ ощущеніемъ. Интересно, что и Гефдингъ, настойчиво выставляя мысль о тождествѣ представленія съ ощущеніемъ по содержанію, въ концѣ концовъ вынужденъ сознаться въ полной трудности вопроса о смыслѣ представленій и ихъ появленія вновь на арену сознанія внѣ соотвѣтственныхъ имъ ощущеній. „Съ чисто фізіологической точки зрѣнія, говоритъ онъ, тутъ нѣтъ собственно никакой трудности, такъ какъ само собой разумѣется, что можетъ воз-

¹⁾ Очерки психологіи—Гефдинга, стр. 192.

²⁾ „Наука о мысли“—М. Мюллера стр. 351.

никнуть такой же мозговой процессъ, какой возникалъ и прежде, и что онъ идетъ тѣмъ легче, чѣмъ чаще повторялся и чѣмъ больше заучивался. Можно себѣ представить, что соотвѣтственные молекулы мозга при повтореніи располагаются такимъ образомъ, что съ большей легкостью выводятся изъ состоянія равновѣсія. Напротивъ, *мы не можемъ уяснить себѣ, что бы могла означать потенциальная энергія въ духѣ*¹⁾. Это-то явленіе духа онъ хочетъ вымѣривать и высчитывать по шаблону физиологіи или даже просто химіи! Оттого-то наиболѣе проникательные и непредвзятые ея адепты, въ родѣ Гефдингга, откровенно и вынуждены сознаться въ полнѣйшемъ безсиліи объяснить что либо, какъ только перейдешь предѣлъ физиологическаго. Единственно, что, по нашему мнѣнію, можетъ пролить свѣтъ на смыслъ и природу представленія, это отношеніе его къ самосознательному личному нашему „я“, или къ духу человѣка. Отношеніе это состоитъ въ томъ что, представленіе немислимо безъ самосознанія человѣкомъ своего личнаго „я“ и безъ противоположенія этому „я“ того или другого предмета. Или иначе: представленіе есть актъ нашего самосознательнаго личнаго „я“, противопологающаго себѣ внѣшнее бытіе съ той или другою опредѣленной его стороны. Съ этой стороны мы рѣзко противопологаемъ ощущеніе представленію. Ощущеніе, по нашему мнѣнію, никогда не бываетъ и не можетъ быть *самосознательнымъ*. Что оно не бываетъ самосознательнымъ, это, при нѣкоторомъ навыкѣ къ самонаблюденію, легко провѣряется при каждомъ данномъ ощущеніи. Если я вижу предъ собою бѣлую бумагу, на которой пишу, то я только тогда сознаю это ощущеніе (бѣлаго цвѣта бумаги), когда останавливаю на немъ свое вниманіе, и сознавая себя, какъ лице видящее, и бѣлую бумагу—какъ видимую мною, сознаю одно притивопоставленнымъ другому въ опредѣленномъ видѣ и объемѣ сего послѣдняго. Отсюда, какъ только я оставляю мысль о себѣ, какъ именно объ испытывающемъ данное ощущеніе, для меня нѣтъ и *опредѣленнаго образа* ощущаемаго, хотя ощущеніе и продолжается. Когда я сижу, напримѣръ, на мягкомъ креслѣ

¹⁾ Очерки психологіи—Гефдингга стр. 161.

со спинкой и подлокотниками, и занять какой-либо посторонней мыслью, я рѣшительно не вхожу въ сознаніе объ ощущеніяхъ, доставляемыхъ мнѣ стуломъ; напротивъ, эти ощущенія для меня сдѣлаются признанными, если я остановлю на нихъ свое вниманіе, т. е., противопоставлю себя, какъ субъекта, имъ, какъ извѣстному воздѣйствію на меня внѣшняго бытія. Но остановка вниманія на ощущеніи уже легко показываетъ, что самое ощущеніе, какъ фактъ вліанія внѣшняго міра на мое тѣло, становится уже въ этотъ моментъ для меня *прошлымъ*: т. е., я не потому сознаю ощущеніе, что испытываю его, но потому, что вспоминаю себя бывшимъ въ томъ или иномъ ощущеніи. Каждое ощущеніе въ моментъ его собственно ощущаемости—*безсознательно*. При ощущеніяхъ, переходящихъ обычный средній уровень силы въ ту или другую сторону, это подтверждается всѣми извѣстными опытами. Сильная боль заставляетъ человѣка забывать себя и становится въ своихъ дѣйствіяхъ чисто рефлексивнымъ; отсюда, такое сознаніе перешло и въ языкъ: „не помнить себя отъ боли“, „выйти изъ себя отъ гнѣва“, „забыться въ упоеніи удовольствіемъ“—всѣ эти выраженія вѣрно рисуютъ психологическій фактъ безсознательности ощущенія, какъ только ощущенія. Ощущенія, уходящія отъ средняго уровня силы въ сторону уменьшенія, также уходятъ изъ предѣловъ сознательности: это уже составляетъ давнишнее общее мѣсто психологіи ¹⁾. Но и обычные, средней силы, ощущенія—безсознательны, и *сознательными они дѣлаются только чрезъ актъ представленія*. Такимъ образомъ, при каждомъ ощущеніи остается какъ-бы постоянный перерывъ въ сознаніи: тянется ощущеніе, и оно безсознательно; направляется на него вниманіе, „я“ начинаю сознавать себя и ощущаемое свое состояніе—и въ этотъ моментъ я уже имѣю *представленіе* объ ощущеніи и предметѣ, его вызывающемъ, самое же ощущеніе на этотъ моментъ остается какъ бы въ тѣни сознанія, или за порогомъ его, какъ принято говорить въ психологіи; но представленіе мое, если вѣтъ нужды и особой цѣли удерживать его, отходитъ, такъ

¹⁾ Очерки психологіи—Гегдинга, стр. 80—97.

сказать, опять въ сторону, и ощущение опять *безраздѣльно* и, слѣдовательно, *безъ сознательности*, продолжаетъ испытываться организмомъ. Если же опять переиѣна въ силѣ или какое-либо другое дѣйствіе (контраста и т. п.—какъ указывается съ такими подробностями въ опытной психологіи Гефдингга¹⁾) снова привлекаетъ къ себѣ вниманіе субъекта, опять оно дѣлается сознаннымъ, т. е., становится уже *представленіемъ* съ всегда присущею представленію раздѣльностью субъекта и объекта, и какъ таковое, оно уже рассматривается, какъ прошлое, воспоминаемое. Фактъ этотъ, какъ подтверждаемый и наблюденіями, и самонаблюденіемъ, знаетъ и опытная психологія. Самъ Гефдингъ признаетъ важное значеніе *воспоминанія* въ ощущеніяхъ²⁾, но еще выразительнѣе приводимое имъ показаніе Рише, который говоритъ даже, что боль, напр., безъ воспоминанія и безъ распространенія не была бы болью³⁾. Правда, Гефдингъ предупреждаетъ читателя своимъ заявленіемъ, что, „значить, она (боль) не такой простой природы, какъ чувственное ощущение; вѣроятно, она должна преодолѣть больше сопротивленія въ центральныхъ нервныхъ центрахъ“⁴⁾. Но натаянность этого объясненія видна сразу: вѣдь, боль же есть не что иное, какъ то же чувственное ощущение! И дѣло не въ преодолѣніи сопротивленія въ нервныхъ центрахъ! Это все само по себѣ; а дѣло въ томъ, что безъ моего личнаго „я“, которое *противопоставляетъ* себѣ получаемое ощущение съ производящимъ его предметомъ, и, такимъ образомъ, только *вспоминаетъ* или, другими словами, *представляетъ* себѣ свое ощущение, это послѣднее и не существуетъ, какъ таковое, т. е., *не создается*. Т. е., самосознаніе нельзя найти въ одномъ лишь синтезѣ ощущений: для этого нужно личное „я“ или духъ человѣка; съ другой стороны, наше „я“, будучи чѣмъ-то отдѣльнымъ отъ нашихъ ощущений, образуетъ свои представленія *только по поводу ощущений*, такъ что центръ тяжести въ представленіи лежитъ уже, очевидно, не въ соотвѣтственномъ ему ощуще-

1) Очерки психологіи—стр. 121—129.

2) Тамъ же, стр. 108.

3) Тамъ же, стр. 256.

4) Тамъ же, стр. 257.

ніи, а въ личномъ самосознаніи человѣка. Такое различіе представленія отъ ощущенія дѣлаетъ, между прочимъ, возможнымъ объясненіе внутренней жизни животныхъ сравнительно съ человѣкомъ, что въ свою очередь, обратно должно давать благоприятный шансъ въ пользу выставленной мысли. Въ вопросѣ о душѣ и способностяхъ животныхъ можно встрѣтить двѣ противоположныхъ крайности. Или животныхъ считаютъ автоматами, лишенными всякаго сознанія, или возводятъ ихъ ужъ на степень разумности, уступающей человѣку только количественно, но не по существу самыхъ свойствъ. Правда, первый взглядъ нынѣ уже больше представляется, какъ анахроническіе остатки прежнихъ міровоззрѣній, и современные ученые другъ за другомъ ревнуютъ въ подборѣ доказательствъ разумности животныхъ. Намъ кажется, что между этими крайностями открывается средній путь чрезъ различіе именно ощущенія отъ представленія. Животныя имѣютъ только ощущенія, человѣкъ отъ нихъ (жив.) отличается способностью представленій. Ощущеніе—не связано съ самосознаніемъ, и этого послѣдняго нѣтъ у животныхъ; представленіе есть актъ самосознанія личнаго „я“ и безъ этого послѣдняго не можетъ быть. Ощущенія—общіе человѣку съ животными, у животнаго нѣтъ представленій. Разумныя, повидимому, дѣйствія животныхъ въ достаточной мѣрѣ объясняются ощущеніями и ассоціаціей ихъ слѣдовъ; ни одинъ естествоиспытатель не привелъ и не можетъ привести ни одного факта въ доказательство присутствія у животныхъ представленій, т. е., актовъ самосознанія, въ которыхъ своему „я“ противопоставленъ опредѣленно взятый внѣшній предметъ или его свойство. У животныхъ есть акты и чувствовательные, и волевые; но нѣтъ познанія, которое, какъ таковое, возможно только при обладаніи представленіями. Въ тѣхъ же фактахъ, въ которыхъ животное, повидимому, обнаруживаетъ пріобрѣтенное знаніе окружающихъ предметовъ, дѣйствуетъ одна простая ассоціація впечатлѣній. Вотъ почему во всѣхъ случаяхъ такого знанія всегда неизмѣнно видна одна черта: животное проявляетъ свое знаніе, всегда непосредственно вызванное какими-либо внѣшними поводами; не будь этихъ поводовъ, и животное не знаетъ того, что оно знаетъ. Жи-

вотное не восходитъ выше того состоянія, въ которомъ человѣкъ находится, *всецѣло отдавшись* какому-либо ощущенію или чувствованію или дѣйствію; при чемъ для должной оцѣнки этой аналогіи всегда нужно помнить, что человѣкъ никогда долго не остается въ состояніи безраздѣльнаго ощущенія или чувствованія или дѣйствія. Правда, это „недолго“ имѣетъ разную продолжительность у разныхъ людей: чѣмъ человѣкъ зрѣлѣе по развитію, тѣмъ онъ больше и больше привыкаетъ всегда „помнить себя“ и „не забываться“; и, наоборотъ, дѣти, люди слабо развитые, женщины—отличаются непосредственностью. Но никогда человѣкъ, ни даже дитя (съ момента пробужденія самосознанія), не бываетъ всецѣло и во всемъ непосредственнымъ; животные же всегда и во всемъ таково. Такимъ образомъ, главное условіе сознательной жизни *не въ повтореніи* ощущеній, какъ думаетъ Гефдингъ ¹⁾, и мышленіе имѣетъ не только *рѣзкую* границу съ ощущеніями, какъ чистой непосредственностью, что особенно настойчиво отрицаетъ Гефдингъ ²⁾, но и прямо не имѣетъ никакого дѣла съ ощущеніями; его нѣтъ тамъ, гдѣ одни только ощущенія: такова и есть жизнь животныхъ. И замѣчательно, что даже и тѣ философы, которые не хотятъ быть объявленными за метафизиковъ или идеалистовъ, вникая глубже въ сущность и особенности мышленія, невольно приходятъ къ тому же результату, т. е., что человеческое мышленіе имѣетъ существенной особенностью—*посредственное* отношеніе къ своимъ духовнымъ состояніямъ, къ какой бы сферѣ они не относились,—или, иначе, какъ выражались мы раньше, мышленіе знаетъ только представленія, какъ акты противопоставленія нашего личнаго „я“ чему-либо изъ внѣшняго бытія. Такъ Вундтъ говоритъ, что „все, что дѣлается предметомъ нашего опыта, находится въ понятіяхъ и ихъ связи“ ³⁾, и считаетъ мышленіе чрезъ понятія единственной формы, подъ которой возможно познаніе не только внѣшняго міра, но и внутренняго, т. е. *всѣхъ духовныхъ состояній*

¹⁾ Очерки психологіи—стр. 138.

²⁾ Очерки психологіи—стр. 132: „нельзя провести рѣзкой границы между чувственнымъ ощущеніемъ и мышленіемъ“—говоритъ Гефдингъ. Ср. стр. 109.

³⁾ Wundt—Logik, т. I, стр. 80—81.

человѣка. И, между тѣмъ, тотъ же Вундтъ въ своихъ „чтеніяхъ о душѣ человѣка и животныхъ“ обнюхиваніе бабочкой цвѣт-ковъ и перелетъ ея съ цвѣтка на цвѣтокъ, пока не найдется подходящій по ея вкусу, приравниваетъ къ *умозаключеніямъ* человѣка, при чемъ то и другое различается—де только одною сложностью и количествомъ ¹⁾! Какъ будто *ощущеніе* обоня-нія есть понятіе! Таково уже свойство самого человѣческаго мышленія (о чемъ будетъ рѣчь ниже), что *никакая* послѣдо-вательность и ассоціація для него не обязательна, кромѣ одной послѣдовательности—собственного рѣшенія и стремленія лич-наго духа къ поставленной цѣли, хотя бы эта цѣль была въ формѣ глубокаго затаеннаго лишь стремленія! Разность явно или скрытно поставленныхъ цѣлей—вотъ гдѣ причина человѣ-ческихъ разногласій и споровъ объ однихъ и тѣхъ же пови-димому вещахъ; въ свою очередь, разность цѣлей обусловли-вается индивидуальными разностями личностей. Такимъ обра-зомъ, откуда ни зайти во взглядѣ на мышленіе, неизбѣжно приходимъ къ одному и тому же основному факту—къ лич-ному, самосознательному „я“! И этого-то факта и, кажется, одного только этого, никогда не найти ни философіи, ни пси-хологіи, ни фізіологіи, и никакой эмпирической наукѣ: ибо, ища своего „я“, человѣкъ ищетъ самаго себя, того же са-мого „я“ и поѣтому, естественно, чѣмъ дальше онъ будетъ уходить въ поискахъ, тѣмъ дальше онъ будетъ отъ искомаго.

С. Кулюкинъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Wundt—Vorles. über Mensch. und Thier. т. I, стр. 458.

ИЗБРАННЫЕ ТРАКТАТЫ ПЛОТИНА.

(Переводъ съ греческаго языка подъ редакціей профессора
Г. В. Малеванскаго).

(Продолженіе *).

К Н И Г А 4-я.

Какимъ образомъ отъ Перваго начала происходить то, что послѣ него, и о Первоединомъ (πῶς ἀπὸ τοῦ πρῶτου τὸ μετὰ τὸ πρῶτον καὶ περὶ τοῦ ἐνός).

Превыше всего стоитъ верховное начало—единое, первое, абсолютное. Отъ него происходитъ второе начало—умъ, начало едино—многое.

1. Все, что слѣдуетъ послѣ перваго начала, происходитъ отъ него или непосредственно или посредственно и представляетъ собою различные порядки бытія, такъ что второй порядокъ имѣетъ свое начало въ первомъ, третій во второмъ. Въ самомъ дѣлѣ, необходимо допустить, что прежде и выше всего существующаго существуетъ начало, которое отлично отъ всего прочаго, которое, всегда пребывая въ самомъ себѣ, въ то же время присуще всему, не смѣшиваясь ни съ чѣмъ, которое есть единство, совершенное, абсолютное, а не такое относительное единство, какое принадлежитъ сущему, какъ его атрибутъ, которое выше самаго бытія и сущности, и котораго поэтому и умъ нашъ не можетъ объять и слово не способно выразить. Если бы это существо не было совершенно простымъ, чуждымъ всякаго соединенія и смѣшенія, если бы не было единымъ въ истинномъ абсолютномъ смыслѣ слова, тогда оно и началомъ не было бы, между тѣмъ какъ при своей абсолютной

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 11.

простотѣ, оно есть абсолютно-самобытное, самодовлѣющее, а по отношенію ко всему первое. Напротивъ, то, что не есть первое, всегда нуждается въ томъ, что ему предшествуетъ, какъ равно и то, что не есть простое, а сложное, нуждается въ томъ простомъ, изъ котораго оно могло бы составиться. И такъ, первое начало всего только одно и оно по существу своему есть единое. Если допустить рядомъ съ нимъ другое такое-же начало, тогда все равно онѣ составляли бы одно и то же единое начало, такъ какъ тутъ рѣчь идетъ, вѣдь, не о двухъ дѣлахъ, и не объ одномъ изъ нихъ, какъ о первомъ тѣлѣ; всякое тѣло есть сложное, и вдобавокъ всякое происходитъ во времени, слѣдовательно, никакимъ образомъ не можетъ быть началомъ; началомъ можетъ быть лишь то, что само не есть происшедшее, или происходящее. Истинное начало всего есть первое или верховное именно потому, что оно есть безтѣлесное и абсолютно—единое, простое.

Поэтому, и напротивъ, что слѣдуетъ послѣ этого перваго единаго, то уже не есть абсолютно—единое и простое, а есть едино—многое. Откуда происходитъ это едино—многое? Конечно, отъ Первоединаго, ибо допустить противное, т. е., что оно появляется невѣсть откуда—по чистому случаю, значило бы отрицать, что Первоединый есть начало всего. Но какъ и почему отъ Первоединаго происходитъ едино—многое? Это вотъ почему: такъ какъ Первоединый есть существо не только совершенное, но и совершеннѣйшее всѣхъ существъ, то и по силѣ своей онъ есть первый, то есть превосходить ею всѣ другія существа, которыя и въ этомъ отношеніи только болѣе или менѣе подобны ему. Но мы видимъ, что и здѣсь какъ только существо достигаетъ зрѣлости, или полноты силъ, оно не остается безплоднымъ при самомъ себѣ, но рождаетъ и производитъ нѣчто другое; и это наблюдается не только въ существахъ, одаренныхъ способностію сознательнаго волеопредѣленія, но и въ вещахъ лишенныхъ этой способности, наконецъ даже въ вещахъ бездушныхъ, которыя тоже часто распространяютъ дѣйствія своихъ силъ внѣ себя, какъ напр., огонь согреваетъ другія вещи, снѣгъ или ледъ охлаждаетъ, лекарственные травы и соки тоже оказываютъ такое или иное

дѣйствіе; въ этомъ случаѣ всѣ вещи какъ бы подражаютъ по мѣрѣ силъ своихъ Первому началу, какъ бы стремятся и въ себѣ проявить его вѣчность и благодѣтельность. А если такъ, то развѣ можно допустить, чтобы Первоединый, будучи совершеннѣйшимъ существомъ и вмѣстѣ первымъ или высочайшимъ благомъ, оставался заключеннымъ въ самомъ себѣ, какъ будто или зависть мѣшаетъ ему допустить чему либо другому участіе въ своемъ бытіи, или онъ безсиленъ произвести, — онъ-то сила и мощь всего прочаго? Да и какъ онъ былъ бы въ такомъ разѣ первымъ началомъ? Итакъ, необходимо допустить съ одной стороны, что онъ нѣчто отъ себя рождаетъ, а съ другой, что если кромѣ его есть нѣчто другое, то оно происходитъ необходимо только отъ него. Само собою понятно такъ же, что бытіе, слѣдующее непосредственно послѣ Перваго, должно быть послѣ него самое совершенное какъ потому, что оно уже производитъ все остальное существующее, такъ и потому, что, происходя непосредственно отъ перваго и занимая второе мѣсто, оно должно превосходить все остальное, занимающее низшія ступени бытія.

2. Если бы первымъ творческимъ началомъ былъ умъ, тогда существо имъ произведенное было бы ниже его, хотя въ то же время и похожее на него болѣе, чѣмъ все остальное; а такъ какъ это начало выше ума, то произвести оно должно было только умъ, а не что либо другое. Но почему Первое начало само не есть умъ? Да потому, что энергія, или актуальность ума состоятъ въ мышленіи, а мышленіе состоятъ въ созерцаніи мыслимаго, ибо мышленіе получаетъ полноту и завершеніе лишь тогда, когда оно обращено на мыслимое, а безъ этого оно представляетъ собою простую неопредѣленную возможность подобно зрѣнію (не имѣющему на что смотрѣть); становится оно опредѣленнымъ и актуальнымъ лишь въ актѣ созерцанія мыслимаго. Вотъ почему говорится, что отъ неопредѣленной двойцы и Единаго произошли всѣ идеи и числа, т. е., умъ. Умъ такимъ образомъ есть бытіе не простое и единое, а множественное, есть синтезъ, хотя конечно поуменальный синтезъ, такъ какъ онъ созерцаетъ многое. Онъ кромѣ того

и самъ есть ноумень, но такой, который мыслить, и, значить, представляеть въ себѣ двойство.

Кромѣ ума есть и другой ноумень (Первоединый); спрашивается, какъ отъ него происходитъ умъ? Этотъ другой (точнѣе, первый) ноумень всегда пребываетъ въ самомъ себѣ, ибо не нуждается ни въ чемъ другомъ, какъ нуждается тотъ ноумень, который созерцаеть и мыслить (мыслящій, вѣдь, нуждается въ другомъ, т. е., въ мыслимомъ); но пребывая въ самомъ себѣ, онъ отъ этого вовсе не безсознателенъ или безсодержателенъ, такъ какъ все въ его власти, все въ немъ и съ нимъ, а въ томъ числѣ и жизнь, и самосознаніе, и ясное раздѣльное разумѣніе себя, которое тоже пожалуй есть мышленіе, но мышленіе, находящееся въ вѣчномъ покоѣ и совсѣмъ отличное отъ мышленія ума. Поэтому, онъ пребываетъ въ самомъ себѣ неизмѣнно даже тогда, когда производитъ другое бытіе; производитъ же онъ другое именно потому, что самъ при этомъ остается, такъ сказать, еще больше тѣмъ, что онъ есть. А такъ какъ онъ остается ноуменомъ, вообще мыслимымъ, то произойти отъ него можетъ не иное что, какъ мышленіе и только мышленіе, и тогда это мышленіе, существуя и мысля то начало, отъ котораго произошло (другаго предмета для себя оно и не можетъ имѣть) становится вмѣстѣ и мыслящимъ умомъ, и мыслимымъ ноуменомъ; но этотъ второй ноумень отличается отъ перваго и есть лишь копія, образъ его.

Но какимъ образомъ первый ноумень производитъ эту новую энергію (мышленіе), самъ пребывая въ себѣ? Тутъ нужно отличать энергію сущности отъ энергіи, которая истекаетъ изъ сущности. Энергія сущности не отличается отъ той сущности, которой она принадлежитъ, она есть всегда сама эта сущность, но энергія, истекающая изъ сущности, отличается отъ нея, какъ отъ своей причины. Каждая вещь обладаетъ тою или другою энергіею, какъ напр. въ огнѣ иное представляетъ собою та теплота, которая составляетъ его сущность и иное та, которая распространяется отъ него во всѣ стороны; эту вторую энергію рождаетъ первая именно потому, что она составляетъ саму субстанцію огня и что въ ней-то собственно огонь сохраняетъ свою природу, т. е., пребываетъ какъ огонь.

Тѣмъ болѣе такъ должно быть въ томъ случаѣ, который нами разсматривается. Между тѣмъ какъ первое начало пребываетъ неизмѣнно въ свойственномъ ему состояніи, изъ полноты его совершенствъ, отъ энергіи, составляющей его сущность, рождается другая энергія, которая, произойдя отъ столь великой силы—отъ силы, превосходящей всѣ силы вмѣстѣ, отъ силы всемогущей, сама обладаетъ бытіемъ и субстанціальностію. Первое начало, значить, выше самой субстанціи, или сущности; оно есть только потенція, т. е., всемогущая причина всего существующаго и уже рожденное имъ (второе начало) есть это все существующее. Такъ какъ собственно въ этомъ второмъ началѣ положено все сущее, то первое начало выше всего сущаго, выше самой сущности; оно, какъ первоединое, предшествуетъ всему сущему, и субстанціально отлично отъ всего сущаго; слѣдовательно, и по этой причинѣ оно выше какъ сущности, такъ и ума. Умъ-то самъ нераздѣльно соединенъ съ сущимъ, ибо истинно—сущее не есть же что либо мертвое, лишенное жизни и мысли, но такое, въ которомъ бытіе и умъ (точнѣе идея) нераздѣльны и составляютъ одно и то же. Ноумены—вѣдь не существуютъ прежде ума, который ихъ мыслить, подобно тому какъ чувствennыя вещи существуютъ прежде ощущенія, которое ихъ воспринимаетъ, но умъ самъ есть совокупность всѣхъ ноуменовъ, такъ какъ идеи ихъ онъ не отбинуду извнѣ воспринимаетъ, (а въ самомъ себѣ содержитъ). „Откуда, спрашивается, онъ могъ бы ихъ воспринять? Итакъ, умъ существуетъ совмѣстно со своими ноуменами,—онъ тождественъ и составляетъ одно съ ними, какъ и наоборотъ ноумены не существуютъ безъ своего субстрата (ума).

К Н И Г А 5-я.

О томъ, что ноумены не внѣ ума, и о благѣ (ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητὰ καὶ περὶ τ'ἀγαθοῦ).

Умъ абсолютный долженъ обладать и истинною абсолютною, а это возможно лишь въ предположеніи, что въ такомъ умѣ мысль и мыслимое тождественны. Выше даже такого ума стоитъ Первоединый—царь царей, богъ боговъ, высочайшій богъ. Онъ есть начало бытія и сущности всѣхъ вещей, а равно и мѣра ихъ. Онъ есть начало всѣхъ формъ, самъ не имѣя ни одной изъ нихъ. Онъ есть тотъ первый свѣтъ, созерцающій который умъ самъ есть второй свѣтъ истины. Онъ не связанъ

пространственно ни съ чѣмъ, не находятся нигдѣ, но въ то же время онъ вездѣ-сущъ, такъ какъ силою его объемлется все; онъ безконеченъ, но не въ пространственномъ смыслѣ, а въ смыслѣ могущества. Онъ есть высочайшее благо, какъ первоначало сущности и ума, жизнь и мудрости, и какъ то самое высшее, чего все желаетъ, къ чему все стремится,—высшее даже красоты. Изъ того, что его мы не можемъ видѣть, не слѣдуетъ, что онъ не существуетъ; только чистымъ умомъ можно возвыситься до созерцанія его.

1. Найдется ли ктонибудь, кто согласился бы допустить, что умъ истинный, умъ въ абсолютномъ смыслѣ слова подверженъ ошибкамъ и не способенъ всегда истинно мыслить истинно сущее? Быть этого не можетъ, ибо развѣ можетъ быть признанъ истиннымъ умомъ такой, который бываетъ не умнымъ? Итакъ, необходимо допустить, что умъ всегда обладаетъ знаніемъ, притомъ знаніемъ не гадательнымъ или только вѣроятнымъ, не двусмысленнымъ, не заимствованнымъ отъ кого либо другого и даже не такимъ, которое пріобрѣтается путемъ выводовъ и доказательствъ, ибо даже тотъ, кто не можетъ представить ума или знанія бездоказательнаго, не можетъ отрицать, что нѣчто для ума и непосредственно ясно и несомнѣнно; поэтому, болѣе сообразно съ разумомъ допустить, что умъ не нѣкоторое только, а все свое знаніе имѣетъ въ себѣ самомъ. Въ противномъ случаѣ, кто и какъ могъ бы отличить знаніе, присущее самому уму, отъ знанія, привходящаго къ нему отънуду? А кромѣ того, —и это самое главное, какимъ образомъ знаніе ума могло-бы быть для него самого достовѣрнымъ, истиннымъ, если бы оно не составляло его собственнаго внутренняго достоянія? Или, на чемъ утверждалась бы тогда увѣренность ума, что и въ дѣйствительности по истинѣ все обстоитъ такъ, какъ онъ все мыслить, знаетъ? Вѣдь и наши чувственные воспріятія внѣшнихъ вещей столь ясны, что сопровождаются всегда невольною вѣрою въ бытіе этихъ вещей; однакожъ это нисколько не мѣшаетъ сомнѣваться и думать, что въ ощущеніяхъ дана не природа самихъ вещей, а только модификаціи ощущающаго субъекта; и въ этомъ сомнѣніи рѣшающимъ судьбою можетъ быть уже не ощущеніе, а разумъ или разсудокъ. Но если согласиться даже, что наши ощущенія получаются отъ вещей дѣйствительно существующихъ, то и въ такомъ разѣ необходимо сознаться, что въ ощущеніи

всегда намъ данъ только образъ предмета, представленіе его, но не самъ предметъ, что ощущеніе никогда не воспринимаетъ самого предмета, такъ какъ онъ всегда остается внѣ его. Такое же сомнѣніе возникаетъ и относительно познанія ума, если допустить, что предметы его познанія, т. е., ноумены, находятся внѣ его, ибо спрашивается, какъ въ такомъ разѣ умъ прежде всего найдетъ, или встрѣтитъ свои ноумены? Вѣдь, очень возможно, что онъ не встрѣтитъ ихъ и тогда, значить, останется безъ познанія? Но если случай поблагопріятствуетъ даже ему встрѣтить ихъ, то что ручается, что познаніе его будетъ прочно, а не моментально (т. е., не будетъ ограничиваться лишь моментомъ встрѣчи)? Да и какъ произойдетъ познаніе (отъ этой встрѣчи)? Скажутъ, „очень просто—оно происходитъ благодаря соединенію мыслимаго съ мыслящимъ, т. е., съ умомъ; но тогда какъ слѣдуетъ представлять себѣ это соединеніе, ужъ не такъ ли, что ноумены оставляютъ въ умѣ свои отпечатки (τύποι) или отраженія? Если такъ, то это значить, что они отъ внѣ привходятъ и какъ бы вталкиваются въ умъ, а въ такомъ разѣ что ручается, что они будутъ оставаться въ немъ? Да и какой видъ, какую форму они могутъ имѣть? А самое главное,—если они предлежатъ уму, какъ нѣчто внѣ его находящееся, то мышленіе ума не то же ли самое будетъ, что и ощущеніе? Въ самомъ дѣлѣ, чѣмъ тогда мышленіе будетъ отличаться отъ ощущенія? Понятно само собою, что разница между тѣмъ и другимъ можетъ быть только количественная, т. е., та, что воспріятію одного изъ нихъ подпадаетъ нѣчто меньшее или тончайшее, а воспріятію другого—грубѣйшее. Потомъ, можетъ ли умъ въ такомъ разѣ быть увѣренъ и на чемъ можетъ основывать онъ свою увѣренность въ томъ, что воспринимаетъ каждый ноумень поистинѣ такъ, какъ онъ въ самомъ дѣлѣ есть? Наконецъ, какъ, на какомъ основаніи онъ могъ бы тогда признавать что либо за доброе, за справедливое, за прекрасное? Вѣдь, въ этомъ предположеніи правда, добро, красота есть для него нѣчто столь же внѣшнее и чуждое, какъ и все прочее; въ немъ самомъ нѣтъ для критической оцѣнки вещей никакихъ принциповъ или нормъ, въ непреложности которыхъ онъ былъ-бы внутрен-

но убѣжденъ. Нѣтъ, все это внѣ его; а это значить, что и истина внѣ его.

Если теперь спросимъ, каковы же сами-то ноумены, то придется отвѣтить, что они или лишены чувства, жизни и смысла, или не лишены и суть разумныя сущности. Если допустимъ послѣднее, т. е., что они суть разумныя сущности, то будемъ имѣть тутъ оба искомыя—и истину, и умъ, тотъ первый умъ, о которомъ у насъ идетъ рѣчь, и въ такомъ разѣ возникаетъ только вопросъ, какъ слѣдуетъ представлять себѣ отношеніе между умомъ, ноуменомъ и истиною? Суть ли эти три вещи одно и то же, и пребываютъ ли онѣ въ одномъ и томъ же (т. е., имѣютъ ли для себя одинъ и тотъ же субъектъ), или умъ и ноумень представляютъ двѣ вещи и притомъ различныя? А если ноумены лишены жизни и смысла, то что же они такое? Не суть же это въ самомъ дѣлѣ, только какія нибудь сужденія, или аксіомы, или просто словесныя фразы, которыя конечно всегда обозначаютъ такія или иныя вещи, но никогда не суть сами эти вещи, какъ на примѣръ, если взять предложеніе: „справедливость прекрасна“, то вѣдь не въ немъ, а внѣ его, какъ нѣчто совсѣмъ иное, существуетъ сама справедливость и сама красота. Потомъ, допустимъ ли, что ноумены, какъ на примѣръ справедливость, красота и др., суть совсѣмъ простыя сущности и существуютъ отдѣльно другъ отъ друга? Но въ такомъ разѣ они не будутъ составлять цѣлостнаго единства, не будутъ соединены въ одномъ субъектѣ, будутъ разобщены и разсѣяны, а тогда гдѣ, спрашивается, въ какихъ мѣстахъ они будутъ носиться, и какъ это умъ будетъ бѣгать за ними вдогонку, и ловить ихъ? Развѣ при такомъ положеніи дѣла самъ онъ можетъ быть перманентнымъ, а объектъ его познанія тождественнымъ? Да и какую форму будутъ имѣть эти ноумены? Ужъ не будутъ ли они какъ бы статуи изъ золота или другого вещества, сдѣланныя скульпторомъ, или образы, написанные живописцемъ? Но въ такомъ разѣ, понятно, умъ, долженствующій ихъ созерцать, ничѣмъ не будетъ отличаться отъ ощущенія. Далѣе,—что въ такомъ разѣ будетъ обосновывать различіе между ноуменами, почему одинъ изъ нихъ долженъ представлять изъ себя справедливость, другой что нибудь

другое? Наконецъ, и это самое главное, если допустить, что ноумены находятся внѣ ума, то вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо согласиться также, что умъ, созерцая ноумены, какъ внѣшнія вещи, не способенъ знать ихъ поистинѣ и относительно каждаго изъ нихъ можетъ обманываться и заблуждаться, потому что при такомъ положеніи дѣла истинная, подлинная сущность ноуменовъ должна оставаться внѣ ума, и умъ, не имѣя ихъ въ самомъ себѣ, поневолѣ долженъ довольствоваться лишь воспріятіемъ образовъ ихъ; ограничиваясь же только созерцаніемъ образовъ истинно-сущаго, онъ, понятно, всегда стоялъ бы столь же далеко отъ истины, сколь близко къ обману и заблужденію. Въ такомъ разѣ или онъ будетъ сознавать, что имѣетъ дѣло не съ истинными вещами, а лишь съ ихъ обманчивыми призраками, и это будетъ равносильно сознанію, что онъ не обладаетъ истинною, или вмѣсто такого сознанія будетъ мнить, что обладаетъ истиной, не имѣя ея, и это будетъ двойная ложь, показывающая, что онъ еще болѣе далекъ отъ истины. Вотъ почему на нашъ взглядъ, ощущеніе никомъ образомъ не можетъ достигнуть истиннаго знанія, оно можетъ дать только мнѣніе, такъ какъ представляетъ собою способность чисто-рецептивную, какъ это и само имя его (δωξα) показываетъ, способность, которая воспринимаетъ лишь внѣшнія вещи; предметъ, отъ котораго ощущеніе получаетъ то, чѣмъ можетъ владѣть, всегда находится внѣ его. Такимъ образомъ, если допустить, что истина, истинно-сущее находится гдѣ то внѣ ума, то это будетъ означать, что въ умѣ нѣтъ истины, а въ истинѣ нѣтъ ума, или что то же, что совсѣмъ и нѣтъ никакого ума, какъ нѣтъ и истины ни въ комъ, ни въ чемъ и нигдѣ.

2. Итакъ, мы должны отвергнуть предположеніе, что ноумены находятся внѣ ума, что уму доступны лишь образы ихъ, что истина—уму не присуща внутренно, такъ какъ принять это предположеніе значило бы признать невозможнымъ для ума познаніе ноуменовъ и отрицать какъ бытіе ноуменовъ, такъ и бытіе ума. Напротивъ, разъ необходимо согласиться, что уму должны быть присущи знаніе и истина, а ноуменамъ реальность, и что уму доступно познаніе самой сущности каждой вещи, а не то только познаніе качествъ, ко-

туры намъ дается только образъ или слѣдъ предмета, а не самый предметъ, какъ онъ есть въ себѣ, и въ которомъ нашъ субъектъ не сливается съ объектомъ, не составляетъ съ нимъ одно единое,—то вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо допустить, что всѣ ноумены (не внѣ, а) въ самомъ этомъ истинномъ умѣ содержатся, ибо при такомъ только условіи умъ будетъ обладать не просто знаніемъ, но истиннымъ знаніемъ, не будетъ подверженъ забвенію, не будетъ теряться въ поискахъ (познаваемого), такъ какъ истина будетъ содержаться въ немъ самомъ и онъ, вмѣщая въ себѣ всѣ ноуменальныя сущности, будетъ обладать всею полнотою жизни и мысли. Все это должно принадлежать блаженнѣйшему существу Ума, а безъ этого, спрашивается, въ чемъ бы заключалось его высокое достоинство, и на чемъ бы основывалось почитаніе его? Находясь же въ описанномъ положеніи, онъ не нуждается ни въ вѣрованіи, ни въ доказываніи, что мыслимыя имъ сущности такія-то и таковыя, будучи самъ совокупностію всѣхъ ихъ, и вотъ почему онъ всегда и всецѣло самому себѣ ясенъ (т. е., обладаетъ яснымъ и отчетливымъ самосознаніемъ): онъ созерцаетъ ясно и то, что стоитъ прежде его, т. е., Первоначало, такъ какъ самъ онъ отъ него происходитъ, и то, что послѣ него, такъ какъ оно изъ него и самъ онъ въ немъ, почему не другой кто, а самъ онъ есть достовѣрнѣйшій свидѣтель себѣ, что все (имъ мыслимое) тамъ, т. е., въ немъ находится и по истинѣ существуетъ. Такимъ образомъ выходитъ, что онъ есть сама истина, насколько подъ истиною слѣдуетъ разумѣть не ту, которая съ чѣмъ-то инымъ (т. е., съ своимъ предметомъ) согласуется, а ту, которая съ самой собою согласна, т. е., такую, въ которой каждое сущее признается таковымъ (утверждается, какъ существующее) не инымъ чѣмъ либо отъ него отличнымъ, но все то, что есть, само же и говоритъ, утверждаетъ, что оно такое именно есть. И кто могъ-бы, кто взялся бы оспаривать такую истину, откуда началъ бы и сталъ вести доказательство противъ нея? Вѣдь, какъ ни веди онъ такое доказательство, оно все равно должно возвратиться къ этому первоисходному положенію и лишь повидимому будетъ содержать въ себѣ нѣчто отъ него отличное, на самомъ же дѣлѣ будетъ всегда

предполагать его въ себѣ, и, значить, представлять собою *petitio principii*, ибо развѣ можно найти что либо еще болѣе истинное, чѣмъ сама истина?

3. Итакъ, умъ, ноуменальныя сущности, истина—все это, по нашему убѣжденію, составляетъ одно и то же существо, которое, очевидно, есть нѣкое великое божество, точнѣе, есть не такое, или иное опредѣленное божество, а вся цѣлосовокупность тѣхъ божественныхъ сущностей, въ которыхъ оно удостоиваетъ раскрывать бытіе свое. Но хотя это существо (Умъ) есть несомнѣнно божество, но все же оно есть только второе божество, которое открывается намъ прежде, чѣмъ мы удостоимся созерцать Бога перваго, который еще выше и возсѣдаетъ, утверждается, покоится (на этомъ второмъ), какъ бы на прекраснѣйшемъ тронѣ, или пьедесталѣ, ибо не подобаетъ ему высочайшему приближаться или открываться намъ ни посредствомъ чего либо бездушнаго, ни даже сразу посредствомъ души (міровой); нѣтъ,—онъ открываетъ свое приближеніе тѣмъ, что ему предшествуетъ какъ великому царю, самая высшая неизреченная красота (Умъ). Таково ужъ устройство вещей, что желающимъ приблизиться къ нему (высочайшему царю) на пути встрѣчаются прежде всего вещи или существа низшаго порядка, а потомъ, чѣмъ дальше,—тѣмъ все высшія и достойнѣйшія, подлѣ же и вокругъ самого царя—самыя высшія, царственныя, или по крайней мѣрѣ близкія къ его царской природѣ, и наконецъ лишь за этими появляется вдругъ самъ высочайшій царь и тогда его славословятъ и ему молятся издали всѣ тѣ, которымъ не удалось выдвинуться впередъ, довольствуясь близкимъ созерцаніемъ лишь предстоящихъ ему и окружающихъ его. Не смотря на то, что между этимъ царемъ и ближайшими его окружающими существуетъ глубокое различіе, онъ царствуетъ надъ ними не какъ надъ чуждыми себѣ: власть его всецѣло основывается на правдѣ и на самой природѣ и царство его есть истинное, потому что самъ онъ есть царь истины и по самому естеству есть Господь всего этого сонма, имъ рожденнаго—всего божественнаго чина. Онъ есть царь царя и царей (*βασιλεὺς βασιλέως καὶ βασιλέων*, т. е., царь надъ умомъ и его ноуменами), и потому справедливо

можетъ быть названъ отцемъ боговъ. Ему подражаетъ между прочимъ и Зевсъ (т. е., мировая душа), насколько онъ, не оставиваясь на созерцаніи своего отца (т. е., ума), старается возвыситься до праотца (т. е., Первоединого), какъ до чистой энергіи или основы своего и всякаго другого существа (ὁὶον ἐνέργειαν εἰς ὑπόστασιν οὐσίας).

4. Мы уже говорили, что намъ слѣдуетъ подняться мыслию до того начала, которое есть единое по истинѣ или абсолютно, а не въ томъ относительномъ смыслѣ, въ какомъ все другое, будучи многимъ, обладаетъ единствомъ лишь благодаря своему участию въ томъ истинно-единомъ, которое едино (само отъ себя, а) не по участию, какъ все прочее, которое есть сколько единое, столько же и многое. Мы показали также, что даже умъ и ноуменальный міръ, болѣе всего прочаго обладающіе единствомъ и болѣе всего остального близкіе къ самому Первоединому, все же не представляютъ собою единства чистаго, абсолютнога. Теперь же попытаемся, по мѣрѣ силъ, уяснить себѣ, что такое есть то начало, которое едино абсолютно и по существу, а не по участию въ другомъ. И такъ устремимъ свою мысль къ таковому единому и сосредоточимъ ее на немъ всецѣло, не прибавляя къ нему ничего посторонняго, и отъ него не отдаляясь ни къ чему другому, чтобы не впасть въ двойство; безъ этого же условія у насъ сейчасъ окажется двойца, въ которой каждая единица вовсе не есть то же, что самъ единый, но обѣ онѣ равно позднѣе его по своему бытію. Этотъ единый одинъ не можетъ входить въ составъ счета исчисляемыхъ вещей, будутъ ли это отвлеченныя единицы, или что либо другое; да онъ и вообще совсѣмъ не подлежитъ исчисленію, потому что онъ—то и есть мѣра для всего, между тѣмъ какъ для него нѣтъ и не можетъ быть никакой другой мѣры; онъ не можетъ быть вводимъ въ счетъ какихъ бы то ни было вещей, потому что ни одной изъ нихъ онъ не равенъ, допускать же противное значило бы признать, что онъ имѣетъ нѣчто общее съ тѣми вещами, вмѣстѣ съ которыми исчисляется, и вслѣдствіе этого стоитъ ниже этого общаго (и въ подчиненіи ему, какъ видъ роду), а между тѣмъ нѣтъ ничего такого, что стояло бы выше или прежде его. Къ первоединому не приложимо ни

число эссенціальное, или стоящее ниже этого число обозначающее простое количество,—ни число эссенціальное, т. е., такое, которое выражаетъ единство сущаго и мыслимаго (слѣдовательно, —выражаетъ вмѣстѣ и двойство), ни число простое, обозначающее количество совмѣстно съ другими родами (точнѣе, категоріями), или безъ нихъ, такъ какъ смыслъ всякаго такого числа въ томъ только и состоитъ, чтобъ выразить количество (т. е., множественность, а не единичность). Поелику же всякое такое число образуется по образцу чиселъ высшаго порядка (эссенціальныхъ) въ ихъ отношеніи къ первоначальному, то и оно косвенно бытіемъ своимъ связано съ тѣмъ же по истинѣ единымъ, который не раздѣляется и не истощается во множествѣ. Въ самомъ дѣлѣ, когда появляется двоица, то монада должна ей предшествовать, и эта монада не есть ни каждая изъ единицъ, составляющихъ двоицу, ни одна только которая нибудь изъ нихъ, ибо почему въ такомъ разѣ одна изъ единицъ была бы болѣе одной, чѣмъ другая? Если же такъ, если монада не тождественна ни съ одною или единицею, составляющихъ двоицу, то это значитъ, что она выше или прежде есть ихъ обоихъ, и такимъ образомъ она и пребываетъ въ себѣ самой (какъ начало для всякаго числа), и не пребываетъ (насколько ни одно число не обходится безъ нея). Однако, чѣмъ же, спрашивается, отличаются отъ нея единицы, составляющія двоицу? И потомъ, если двоица сама есть одна, то это ея единство такое ли самое есть, какъ и то, которымъ обладаетъ каждая изъ составляющихъ ее единицъ? Отвѣтъ на это будетъ такой: единицы (составляющія двоицу) суть единицы лишь по участию въ той первой единицѣ и вотъ чѣмъ отличаются отъ нея; потомъ сама двоица, насколько она одна (т. е., представляетъ одно число), тоже участвуетъ въ единствѣ, но не всегда одинаковымъ образомъ, ибо наприм., одинъ домъ есть совсѣмъ иное единство, чѣмъ одна армія; выходитъ, что двоица не тождественна съ первой единицею ни по своему бытію, или происхожденію (какъ отвлеченное число), ни по смыслу количественнаго обозначенія (какъ именованное число). Можно спросить еще: такъ какъ пятокъ представляетъ одну сумму единицъ, а десятокъ—другую, то единство пятка тождественно ли съ единствомъ

десятка или нѣтъ? На это отвѣчаемъ: если при сравненіи малаго корабля съ большимъ, одного города съ другимъ, одной арміи съ другою принимается въ соображеніе одинаковое единство (т. е., одна и та же единица мѣры), то оно и будетъ принадлежать и обоимъ этимъ числамъ, а если его не будетъ въ первомъ случаѣ, то не будетъ и во второмъ. Есть еще и другія затрудненія въ вопросѣ о числахъ,—но объ нихъ—въ другомъ мѣстѣ.

5. Возвратимся теперь къ высказанному нами выше положенію, что Первоединый пребываетъ въ своемъ тождественномъ, неизмѣнномъ существѣ, не смотря на то, что отъ него происходятъ другія существа. Происхожденіе чиселъ (какъ сейчасъ показано) изъясняется пребываніемъ въ тождествѣ первой единицы и дѣятельностію другого начала (математическаго мышленія), образующаго числа по образцу той единицы. Поэтому, слѣдуетъ думать, что тѣмъ болѣе пребываетъ въ своемъ чистомъ единствѣ то начало, которое предшествуетъ всему существующему, хотя тутъ не другой принципъ (какъ въ числахъ) производить существа по образу первоединого, но самъ Первоединый довлѣетъ себѣ, чтобъ произвести все сущее. Подобно тому какъ форма единства, служащая началомъ или корнемъ чиселъ, присуща всѣмъ имъ, но только въ различныхъ видахъ и оттѣнкахъ вслѣдствіе того, что они не одинаковымъ образомъ участвуютъ въ единствѣ, точно также существа, стоящія ниже Первоединого, всѣ имѣютъ отъ него то нѣчто, которое даетъ имъ форму или видъ. Потомъ,—какъ числа выражаютъ разныя количества лишь благодаря своему участию въ единицѣ, точно также всѣ существа своею субстанціальностію (точнѣе индивидуальностію) обязаны тому слѣду или образу первоединого, который онѣ въ себѣ носятъ, такъ что существовать для нихъ—(т. е., обладать каждому бытіемъ для себя лично) не что иное значить, какъ быть образомъ единаго. Быть можетъ, мы не далеки будемъ отъ истины, если скажемъ, что слово быть, существовать—*εἶναι*, дающее отъ себя другое слово *οὐσία*, обозначающее субстанцію, само происходитъ отъ слова одинъ *ἓν*. Въ самомъ дѣлѣ, сущее *ὄν* происходитъ непосредственно отъ Первоединого и стоитъ къ нему въ не-

посредственной близости, хотя не сливается съ нимъ, а напротивъ, обращаясь внутрь самого себя, тутъ-же какъ бы останавливается и становится субстанціею (бытіемъ для себя), которая есть достояніе всего существующаго. Поэтому, кто, закрѣпляя свою мысль изъ словъ, говоритъ о чемъ либо, что оно есть—*εἶναι*, тотъ этимъ словомъ выражаетъ прежде всего единство (т. е., единичное, индивидуальное бытіе предмета для себя, особо и независимо отъ всего прочаго) и тѣмъ самымъ показываетъ, что сущее *ὄν* происходитъ отъ еди-наго *ἐν* и выражаетъ въ себѣ его природу, насколько можетъ. Такъ какъ все обладающее бытіемъ и субстанціальностію, сохраняетъ въ себѣ, насколько къ тому способно, слѣды силы того начала, отъ котораго происходитъ, то мысль человѣческая, руководимая этимъ соображеніемъ и созерцаніемъ, чтобъ запечатлѣть черты его, создала такія слова: какъ, существовать *εἶναι*, сущность *οὐσία*, субстанція *ἐστία*, которыя всѣ имѣютъ въ виду выразить природу и существо всего происшедшаго отъ Первоединого, выразить посредствомъ тѣхъ усилій говорящаго, которыя онъ дѣлаетъ въ желаніи выдержать, насколько возможно, подраженіе процессу происхожденія сущаго.

Профессоръ Г. В. Малеванскій.

(Продолженіе будетъ).

ФИЛОСОФІЯ ЭДУАРДА ГАРТМАНА.

(Продолженіе *).

III.

Система Гартмана заключаетъ въ себѣ всѣ направленія философскія: и *идеализмъ* и *реализмъ*, *эмпиризмъ* и *раціонализмъ*. Философія въ ней объединяется съ естествознаніемъ, *метафизика* съ *наукой*. Тѣмъ не менѣ нельзя сказать, что это философія всеобъемлющая. Напримѣръ религію она не включаетъ какъ предметъ признанія и изъясненія, а напротивъ исключаетъ изъ себя, исключаетъ то, съ чѣмъ всегда настоящая философія была въ наиболѣе близкомъ родствѣ¹⁾. Фило-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 12.

¹⁾ Система Гартмана, какъ и философія Шопенгауера, въ сущности есть *атеистическая*. Хотя атеизмъ прежде всего есть отрицательное направленіе въ области религіозной, а не философской, ибо состоитъ въ отрицаніи извѣстнаго вѣроученія лицомъ принадлежащимъ къ обществу, которое это вѣроученіе (или систему вѣропредставленій) исповѣдуетъ, напр. Анаксагоръ для древнихъ грековъ былъ атеистъ, ибо отрицалъ божественность звѣздъ, но не для насъ. Однако можно различать отъ религіознаго атеизма, въ смыслѣ отрицанія извѣстныхъ религіозныхъ представленій, философскій атеизмъ, состоящій въ отрицаніи бытія ниснаго, стоящаго надъ человѣкомъ, начала, предъ которымъ человѣкъ признавалъ бы себя обязаннымъ преклоняться и благоговѣть, внутреннимъ конечно образомъ, выражая таковое настроеніе прежде всего въ самомъ мышленіи, а также въ чувствованіяхъ и стремленіяхъ, насколько послѣднія зависима отъ образа мышленія. Безсознательное Гартмана не можетъ служить такимъ началомъ, ибо, какъ Безсознательное, оно ниже, а не выше существа, одареннаго разумнымъ сознаніемъ. Съ этой точки зрѣнія, т. е., съ точки зрѣнія философа атеизма, всякая религія, слѣд. религія *вообще*, должна представляться не чѣмъ инымъ, какъ только сплошнымъ заблужденіемъ и суевѣріемъ, не заключающимъ въ

софію Гартмана можно назвать эклектической, или точнѣе—синкретической; это не единая въ строгомъ смыслѣ система, отличающаяся единствомъ духа, а скорѣе конгломератъ разныхъ системъ и направленій, ибо хотя она и выставляетъ въ качествѣ своего принципа такъ назыв. безсознательное, но начало это само по себѣ столь неопредѣленное, что подъ нимъ можно разумѣть самыя разнородныя вещи: и матерію, и духъ, и бытіе субъективное, и бытіе объективное. Лишь въ тѣхъ частяхъ своихъ философія Гартмана представляется наиболѣе характерною, которыя служатъ для нея необходимыми опорными пунктами, просто въ силу ея историческаго положенія, т. е., не свободно ею избранными, а предопредѣленными для нее самимъ положеніемъ ея и отношеніемъ къ другимъ системамъ. Такими основными, наиболѣе характеристическими, пунктами въ философіи Гартмана служатъ, съ одной стороны, *трансцендентальный идеализмъ* Канта, къ которому всякая философская система въ Германіи необходимо такъ или иначе примыкаетъ, а съ другой стороны,—*пессимизмъ* Шопенгауера, какъ непосредственный и ближайшій прецедентъ философскаго ученія Гартмана. За исключеніемъ этихъ составныхъ частей, система Гартмана представляетъ собою сборникъ разсужденій и естественно-научныхъ свѣдѣній, въ которыхъ содержится не мало интереснаго и для читателей къ философіи вполне равнодушныхъ, чѣмъ и объясняется довольно значительная популярность этой системы въ самой Германіи, и общеизвѣстность ея въ другихъ странахъ.

Эти общія замѣчанія о философіи Гартмана постараемся подтвердить болѣе подробнымъ критическимъ обзорѣніемъ этой философіи.

Гартманъ оспариваетъ извѣстное ученіе Канта о субъективности пространства и времени (то, что у Канта называется трансцендентальною идеальностію и феноменальною реальностію).

себѣ ничею истиннаго. Послѣдствіемъ такого философскаго атеизма является отчасти нѣкоторая низменность, тривиальность и грубость, чтобы не сказать,—цинизмъ въ самомъ тонѣ рѣчи и въ подборѣ представленій для выраженія отвлеченныхъ понятій (Струве называетъ философію Гартмана неразумнымъ и нечистымъ романомъ, см. его изложеніе этой философіи). Теперь нерѣдко охуждаютъ такъ назыв. приподвѣтый, нѣсколько напряженный, т. е., осмотрительный и воздержный тонъ рѣчи и предпочитаютъ грубую простоту.

Въ 10-й главѣ своей философіи Безсознательнаго Гартманъ излагаетъ цѣлый рядъ аргументовъ, долженствующихъ показать несостоятельность означеннаго ученія Канта. Гартманъ признаетъ вмѣстѣ съ Кантомъ, что представленіе пространства не происходитъ путемъ чувственного воспріятія, подобно опытнымъ представленіемъ, а привносится субъектомъ познающимъ въ область чувственныхъ воспріятій и присоединяется къ нимъ въ значеніи формы созерцанія. Но онъ не соглашается съ ученіемъ Канта въ томъ, что представленіе пространства, какъ происходящее изъ субъекта, только для него имѣетъ свое значеніе (значеніе формы чувственного созерцанія), а что внѣ нашего субъективнаго я, въ мірѣ лежащемъ по ту сторону нашего сознанія нѣтъ ничего такого, что ему соответствовало бы, и вслѣдствіе чего оно имѣло бы сколько субъективное, столько же и объективное значеніе, простирающееся за предѣлы субъективнаго сознанія. Гартманъ утверждаетъ, что пространство и время,—формы не только сознанія, но и бытія. Необходимо прежде всего признать бытіе внѣшняго міра, а это оказывается сомнительнымъ, если вмѣстѣ съ Кантомъ признать пространство и время только субъективными формами. Инстинктивная вѣра въ бытіе внѣшняго міра, независимаго отъ нашего я, оправдывается твердыми основаніями, заключающимися въ живости и яркости, которыми чувственные воспріятія отличаются отъ субъективныхъ представленій, въ независимости этихъ воспріятій отъ нашей воли, въ согласіи ихъ съ таковыми же воспріятіями у другихъ субъектовъ, бытіе которыхъ само по себѣ есть уже внѣшнее для нашего я, въ постоянствѣ законовъ природы, съ которыми чувственные воспріятія состоятъ въ связи и о которыхъ они свидѣтельствуютъ, наконецъ въ согласіи между собою воспріятій, происходящихъ отъ различныхъ чувствъ и независимо одно отъ другаго. Такъ какъ существуетъ внѣшній міръ, то, какъ необходимое средство къ познанію его, душа и созидаетъ пространственный его образъ, превращая качественныя различія ощущеній, на основаніи сопровождающихъ ихъ обстоятельствъ (такъ назыв. мѣстныхъ знаковъ Лѣтце) въ различіе экстенсивно количественныя, безъ котораго превращенія душа не могла бы вы-

ступить изъ себя, и отрѣшиться отъ себя,—что именно требуется для познанія внѣшняго міра. Итакъ представленіе пространства, будучи субъективнымъ по происхожденію, какъ произведеніе безсознательнаго творчества души (означенное преобразование ощущеній есть процессъ безсознательный, на что Кантъ, по замѣчанію Гартмана, не обратилъ должнаго вниманія, и что послужило для другихъ поводомъ отрицать субъективность представленія пространства, ибо для сознанія представленіе пространства просто дано, а не производится имъ), вмѣстѣ съ тѣмъ—*объективно*, по значенію своему; именно оно есть субъективный образъ объективныхъ отношеній. Представленія же времени душа наша не имѣетъ надобности построить, такъ какъ оно само собою дается продолженіемъ и смѣною впечатлѣній, т. е., физиологическимъ процессомъ раздраженія нервовъ; вѣдь процессъ этотъ, повторяясь въ непрерывномъ или же прерывистомъ ряду колебаній, этимъ самымъ уже даетъ, вмѣстѣ съ возникновеніемъ соотвѣствующихъ имъ длительныхъ или смѣняющихся ощущеній, и соотвѣтственное представленіе продолженія, послѣдовательности, т. е., созерцаніе времени.

Сильно занятый мыслью о построеніи философіи на основѣ естественно-научныхъ данныхъ, о включеніи таковыхъ въ область философіи и о соглашеніи, такимъ образомъ, философіи съ естествознаніемъ, Гартманъ трактуетъ поэтому и вопросы философскіе въ духѣ естествознанія, относясь къ вопросу чисто философскому такъ, какъ бы это былъ вопросъ о фактѣ, между тѣмъ какъ интересъ философіи всегда направленъ не на установленіе факта, а на опредѣленіе и изъясненіе значенія его. Для философіи недостаточно рѣшить вопросъ,—существуетъ ли пространство и внѣ нашего сознанія, какъ принадлежность внѣшняго міра, отдѣльнаго отъ нашего я, или же только въ нашемъ я, какъ форма чувственнаго созерцанія и представленія, есть ли пространство только форма познанія, или же вмѣстѣ съ тѣмъ и свойство бытія познаваемого? Гартманъ относится къ этому вопросу такъ, какъ бы это былъ вопросъ о фактѣ, а потому, изложивъ доказательства о бытіи пространства внѣ нашего я, онъ повидимому полагаетъ, что этимъ все

сдѣлано; по крайней мѣрѣ онъ считаетъ очевидно очень важнымъ дѣломъ—доказать это. Но почему же онъ не обратилъ вниманіе на то, что, хотя Кантъ, какъ справедливо замѣчаетъ онъ, вовсе не доказалъ своего положенія о небытіи пространства внѣ нашего сознанія, или нашего я, ибо это положеніе не что иное, какъ поспѣшный и неправильный выводъ изъ правильного положенія о субъективномъ происхожденіи представленія пространства, однако выводъ этотъ и теперь многими принимается какъ несомнѣнный, несмотря на доказательства повидимому вполне убѣдительныя въ пользу противнаго означенному выводу. Не показываетъ ли это одно, что сущность вопроса вовсе не заключается въ установленіи факта существованія или несуществованія пространства внѣ нашего я, а въ чемъ то иномъ. Въ чемъ же именно? Дѣло заключается въ томъ, чтобы опредѣлить *значеніе* столь важнаго и столь необходимаго въ нашемъ познаніи представленія пространства. Предположимъ, что пространство есть принадлежность внѣшняго міра свойство всего того, что существуетъ внѣ нашего я, но само я и все, что относится къ области нашего я, все субъективное непространственно. Въ такомъ случаѣ оказывается непонятнымъ, какъ возможно не только совмѣщеніе въ единомъ существѣ (въ человѣкѣ) пространственного съ непространственнымъ, но и взаимодействіе, причинная связь одного съ другимъ. Вѣдь единство существа мыслимо только при однородности элементовъ его составляющихъ, причинная связь и взаимодействіе возможны только между близко родственными, по своей природѣ, началами. Итакъ, находя связь и взаимодействіе между душою и тѣломъ, что мы должны думать объ ихъ существѣ? Если тѣло *въ самомъ себѣ*, каково оно есть независимо отъ нашего сознанія, должно признать пространственнымъ, то и душа, находясь въ тѣлѣ, не есть ли поѣтому пространственна, не состоитъ ли она изъ перемѣнъ и процессовъ пространственныхъ, т. е., изъ движеній? Это именно утверждаетъ матеріализмъ. Напротивъ, если мы должны признать, что сама душа и всѣ явленія, происходящія въ душѣ, непространственны, какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ самосознаніе, то не должны ли мы признать вмѣстѣ съ тѣмъ, что простран-

ственность есть только феноменъ нашего сознанія, форма представленія, и что поэтому внѣшнія вещи, по сущности своей, такъ же непространственны, а лишь представляются такими? Въ такомъ случаѣ въ соединеніи души съ тѣломъ не было бы ничего загадочнаго и непонятнаго, ибо при этомъ и тѣло мы должны признать явленіемъ нѣкоторой непространственной, простой или сложной сущности. Такое предположеніе о пространствѣ имѣетъ и нѣкоторыя иныя преимущества. Укажемъ хоть на одно важнѣйшее. При томъ предположеніи, что пространство существуетъ внѣ нашего мыслящаго и представляющаго я, вообще независимо отъ нашего сознанія, вопросъ—ограниченно ли пространство, или неограниченно, оказывается не разрѣшимымъ, но легко разрѣшается, если признать пространство субъективнымъ явленіемъ. То же самое примѣнимо и ко времени, почему вопросъ о пространствѣ всегда рассматривается въ связи съ вопросомъ о времени, и оба вопроса одинаково рѣшаются.

Итакъ согласимся съ тѣмъ, что пространство есть только феноменъ нашего сознанія, что оно *представленіе* нашего я, правда необходимое, произвольное представленіе, но все же представленіе, а не свойство, не принадлежность вещей представляемыхъ. Такимъ рѣшеніемъ вопроса о пространствѣ еще не все сдѣлано по этому вопросу, а только положено начало для дальнѣйшихъ выводовъ столь важныхъ, что отъ нихъ не менѣе зависитъ судьба вопроса, какъ и отъ изложенныхъ доселѣ элементовъ его.

Если пространство—необходимая форма познающаго сознанія, самыя же вещи непространственны, то уже нельзя сказать, что въ познаніи нашемъ выражается *бытіе* вещей, ибо вещи существуютъ иначе, не такъ, какъ являются нашему сознанію. Но тогда и самое утвержденіе, что вещи существуютъ внѣ насъ, ни на чемъ не основано, и слѣдовательно, оказывается недостовернымъ, сомнительнымъ. Дѣйствительно, если вещи сами въ себѣ непространственны, а являются нашему сознанію пространственными, то очевидно никакой не оказывается связи между являемостію вещей и ихъ бытіемъ, слѣдовательно то, какъ вещи являются, не можетъ служить основаніемъ для заключеній объ ихъ бытіи, даже для утвержденія са-

маго этого бытія. Мы вправѣ лишь утверждать, что въ нашемъ сознаніи даны разнообразныя явленія въ видѣ представленій, и что мы только и можемъ въ нашемъ познаніи имѣть дѣло съ нашими представленіями, а не съ вещами.

Обратимся теперь къ разсмотрѣнію представленій данныхъ въ нашемъ сознаніи. Важно прежде всего то, что имѣемъ ли мы дѣло съ такъ называемыми внѣшними вещами, или же съ внутренними своими состояніями, въ томъ и другомъ случаѣ даны намъ представленія, конечно представленія эти различны и даже противоположны по содержанію и значенію своему, но все же есть нѣчто общее во всѣхъ нихъ,—именно то, что они суть *представленія*; такимъ образомъ единство сознанія, какъ силы представляющей, понятно. Условіемъ этого единства служитъ то, что формою нашего сознанія всегда служитъ представленіе, къ чему бы это сознаніе ни относилось, на что бы ни было оно обращено и что бы ни служило для него предметомъ. Что касается содержанія представленій, то въ этомъ отношеніи выступаетъ важное различіе и требуетъ объясненія,—различіе, состоящее въ томъ, что одни представленія мы относимъ ко внѣшнему міру, объективирруемъ, другія же относимъ къ нашему я, видя въ нихъ выраженіе внутреннихъ его состояній. Отъ чего происходитъ это различіе? По Канту это различіе формальное и къ содержанію не относится, именно оно состоитъ въ томъ, что все полагаемое или созерцаемое въ формѣ пространства мы представляемъ какъ внѣшній объектъ, а то, что созерцается въ формѣ времени, представляется намъ какъ внутренняя перемѣна; даже когда перемѣну мы связываемъ съ представленіемъ внѣшняго объекта, т. е., относимъ къ таковому, то и въ этомъ случаѣ мы представляемъ ее какъ внутреннее состояніе этого самаго объекта. Содержаніемъ же всѣхъ представленій безразлично, по Канту, служатъ *ощущенія*,—состоянія или видоизмѣненія чувственности, т. е., ощущеніе преобразуется въ представленіе, относимое ко внѣшнему или ко внутреннему міру только чрезъ примѣненіе къ нему созерцательной формы пространства и времени. Но не произвольно же мы прилагаемъ ту или иную форму созерцанія къ ощущеніямъ. Положимъ, что сами по себѣ ощущенія безразличны,

однако важно то, что одни ощущенія сознаются, какъ происходящія отъ вѣдшей причины (вещь въ себѣ), а другія—какъ происходящія отъ причины внутренней. Допустимъ, что вѣдшая причина, такъ называемая вещь въ себѣ, непознаваема, но можно ли то же утверждать и о внутренней причинѣ? По Канту конечно и внутреннее наше существо также для насъ не познаваемо, какъ оно есть въ себѣ, ибо этому препятствуетъ то, что существо это представляется нашему сознанию въ формѣ времени. Если бы единственною формою нашего сознания было представленье, то это было бы такъ, ибо представленье есть явленіе и только, явленіе сознания, ему присущее и отъ него не отдѣлимое. Но рядомъ съ представленіями во внутреннемъ нашемъ опытѣ мы имѣемъ данныя иного рода,—именно *хотѣнія*, акты воли. Несомнѣнно, что воля составляетъ истинное наше существо. Время есть форма представленье; волю же мы сознаемъ не чрезъ представленье, а непосредственно, самое чрезъ себя; поэтому мы должны признать ее *въпространственной и въвременною сущностію*. Къ такому выводу о значеніи воли пришелъ, какъ извѣстно, въ связи съ ученіемъ Канта о пространствѣ и времени, *Шопенгауэръ*. Противоположность внутренняго и вѣдшаго сводится теперь къ противоположности *воли* и *представленья*.

Противоположность эта уже не то, что противоположность тѣла и души. Связь между душою и тѣломъ не понятна, если тѣло пространственно, а душа не пространственна. Напротивъ *представленье* и *воля*—однородны какъ виды бытія одинаково духовнаго въ своей сущности. Между представленьемъ и волею причинная связь допустима и понятна. Представленье, по Шопенгауэру, то же что объектъ. Итакъ, производя представленье, воля чрезъ нихъ и въ нихъ объективируется, воплощаетъ себя, является самой себѣ. Почему объекты распределяются по идеямъ, по родамъ и видамъ, этого конечно понять нельзя. Можно сказать лишь, что воля такъ хочетъ. Но и вообще діалектическій выводъ дѣйствительности изъ общихъ началъ не возможенъ. Опытъ такого вывода въ общихъ чертахъ мы находимъ уже у Канта. Но невозможность такого вывода въ особенности стала очевидною послѣ философіи Ге-

геля. Итакъ, вмѣсто всякихъ апріорныхъ построений, необходимо принимать во вниманіе показанія опыта и на нихъ основывать свои выводы. Въ духѣ этого принципа Шопенгауеръ главное положеніе своей философіи о волѣ, какъ вещи въ себѣ, основываетъ на свидѣтельствѣ внутренняго опыта и на данныхъ естествознанія. Еще въ большей степени Гартманъ стремится основать свою философію на данныхъ естествознанія. Для естествознанія не можетъ подлежать сомнѣнію бытіе вѣшняго міра, именно какъ вѣшняго, пребывающаго независимо и отдѣльно отъ нашего я. Вѣдь вѣшний міръ—предметъ естествознанія. Можетъ ли естествознание отрицать свой предметъ, т. е., себя? Такое отрицаніе, съ точки зрѣнія естественно-научной, всегда будетъ признаваться абсурдомъ. Поэтому Гартманъ, вѣрный духу естествознанія, утверждаетъ бытіе вѣшняго міра, независимое отъ нашего я, а вмѣстѣ съ тѣмъ и пространство для него уже не есть только субъективная форма представленія, но также и объективная форма бытія. Какъ же теперь совмѣстить съ этимъ основной принципъ философіи Гартмана, заключающійся въ томъ положеніи, что основныя формы бытія суть *представленіе и воля*? Что такое безсознательное Гартмана? Это—начало, основными проявленіями котораго служатъ воля и представленіе. Но вѣдь такой принципъ можетъ имѣть свой смыслъ только какъ необходимое послѣдствіе, какъ выводъ трансцендентальнаго идеализма Канта. Коль скоро же трансцендентальный идеализмъ совершенно отрицается, или рядомъ съ внутреннимъ бытіемъ субъекта признается вѣшнее независимое отъ субъекта бытіе, то уже нельзя признавать основными формами бытія лишь то, что относится къ области, субъективной, именно—представленіе и волю. Иначе выходитъ такъ, что и въ себѣ самомъ субъектъ находитъ представленіе и волю, какъ основныя формы своего бытія, и тѣ же самыя формы составляютъ также область бытія вѣшняго. Но въ такомъ случаѣ гдѣ же противоположность между бытіемъ вѣшнимъ и внутреннимъ? Что же именно раздѣляетъ одно бытіе отъ другаго и какой смыслъ имѣетъ стремленіе Гартмана доказать, что пространство не только какъ представленіе дано въ субъектѣ, но существуетъ и какъ ре-

альность внѣ субъекта? И въ субъектѣ, и внѣ субъекта существуютъ только воля и представленіе. Слѣд. какъ въ субъектѣ пространство есть представленіе, такъ и внѣ субъекта пространство тоже есть *представленіе* и только. Что дѣйствительно къ такому заключенію о пространствѣ приводитъ философія Гартмана, въ этомъ можно убѣдиться, если обратить вниманіе на то, какъ рѣшается у Гартмана вопросъ о матеріи, — что такое матерія.

То, что мы называемъ матеріею, веществомъ, на самомъ дѣлѣ есть система *силъ*, такъ что вещество, какъ отдѣльное и отличное нѣчто отъ силы, въ дѣйствительности не существуетъ. „Всѣ объясненія естествознанія, говоритъ Гартманъ, основываются на *силахъ*; вещество же или матерія праздно остается при этомъ лишь на заднемъ планѣ, какъ какое то привидѣніе, показывающееся только въ *темныхъ* мѣстахъ, куда еще не проникъ свѣтъ познанія. Чѣмъ дальше распространяетъ свой свѣтъ объясненіе явленій, тѣмъ болѣе отодвигается назадъ вещество, которое въ наивно-чувственномъ воззрѣніи занимаетъ все внѣшнее пространство воспріятія. Куда бы ни проникло естествовѣдѣніе, вездѣ оно можетъ употреблять для своихъ объясненій только силы; если же оно до сихъ поръ пользуется словами: вещество и матерія, то только какъ необходимыми суммарными знаками или формулами для обозначенія системъ атомныхъ силъ“ ¹⁾).

Естественно-научныя гипотезы не должны превышать существующую потребность въ объясненіи, но понятіе вещества не служить ни какой такой потребности и есть не что иное, какъ предразсудокъ, имѣющій свое основаніе въ непосредственномъ чувственномъ созерцаніи, отъ котораго столь трудно для насъ освободиться. Разумнаго основанія для вѣры въ бытіе вещества, какъ чего-то отличнаго отъ силы, неимѣется. Такимъ основаніемъ не можетъ служить понятіе субстанции, субстрата. Ибо подъ названіемъ субстрата разумѣется условіе самостоятельности, а почему нельзя мыслить силу самостоятельно существующею? „Субстратъ часто означаетъ то же, что субъектъ;

¹⁾ Филос. Безсознательнаго, перев. А. А. Козлова. Вып. 2-й стр. 98.

но вѣдь не стануть же утверждать, что мертвое вещество есть вѣчто болѣе субъективное, чѣмъ сила“. И въ смыслѣ причины, подъ названіемъ субстрата нельзя разумѣть вещество, ибо всякое дѣйствіе исходитъ отъ силы и есть проявленіе силы. „Далѣе утверждается, что сила должна необходимо имѣть объектъ, на который она дѣйствуетъ. Это безусловно вѣрно, но необходимо ли, чтобы этимъ объектомъ было нѣчто отличное отъ силы? Сила каждаго атома имѣетъ своимъ объектомъ другіе атомы. Такова естественно-научная гипотеза, подтверждаемая аналогіею духовныхъ силъ: представленіе, дѣйствующее какъ мотивъ, имѣетъ своимъ объектомъ волю, воля же съ своей стороны, также имѣетъ своимъ объектомъ представленіе“.

Устранивъ такимъ образомъ представленіе матеріи или вещества, какъ совершенно излишнее, ничего не выражающее рядомъ съ понятіемъ силы, или иначе, разложивъ не устранимое для насъ представленіе вещества на дѣйствія силъ, и показавъ необходимость разумѣть подъ названіемъ вещества, матеріи, не что либо отличное отъ силы, а только систему силъ, находящихся въ постоянномъ взаимодействіи, Гартманъ старается далѣе показать, что извѣстныя намъ изъ внутренняго опыта явленія нашего внутренняго бытія,—именно *представленіе* и *волю* мы должны признать точнѣйшими опредѣленіями силы, и что такимъ образомъ всякую силу мы должны мыслить какъ волю и представленіе. Вотъ какимъ образомъ Гарманъ дѣлаетъ этотъ выводъ.

Всѣ силы природы сводятся къ двумъ основнымъ—притягательной и отталкивательной, такъ что когда рѣчь идетъ о силахъ, то слѣдуетъ разумѣть вообще притягивающую, или отталкивающую, положительно или отрицательно дѣйствующую динамическую точку или атомъ. Понимая силу какъ атомъ, или точку, изъ которой исходитъ или къ которой направляется дѣйствіе, Гартманъ этимъ способомъ объединяетъ динамизмъ съ атомистическимъ матеріализмомъ, и потому характеризуетъ свое пониманіе матеріи, какъ *динамическій атомизмъ*. Итакъ теперь требуется разъяснить, въ чемъ состоитъ дѣйствіе силы—напр. притягательной.

Притягательная атомная сила стремится приблизить къ себѣ

всякій другой атомъ. Какъ стремленіе къ совершенію извѣстнаго дѣйствія, именно притяженія, притягательная сила есть воля, и то же самое должно признать о всякой иной силѣ; въ самомъ дѣлѣ воля есть самое ясное, близкое и понятное для насъ выраженіе *стремленія*. Итакъ воля есть сущность всякой силы, поскольку всякая сила необходимо должна быть мыслима, какъ *стремленія* къ совершенію извѣстнаго дѣйствія. Будучи стремленіемъ къ извѣстному дѣйствію,—къ притяженію, сила притягательная должна вмѣстѣ съ тѣмъ содержать въ себѣ самое это дѣйствіе въ качествѣ *цѣли*, которая подлежитъ осуществленію, какъ объектъ стремленія, иначе стремленіе было бы лишено всякой опредѣленности; не было бы основанія для того, чтобы произошло это, а не иное дѣйствіе, чтобы это дѣйствіе совершилось тѣмъ, а не инымъ способомъ, т. е., по-такому, а не иному закону. Такимъ образомъ, кромѣ того что сила есть стремленіе, и въ качествѣ стремленія должна быть признана волею, въ самомъ стремленіи должна еще содержаться цѣль, къ которой оно направлено; а такъ какъ цѣль, прежде своего осуществленія, можетъ быть данною только *идеально*, а не реально, т. е., въ видѣ идеи, какъ *представленіе*, то и выходитъ, что всякая сила есть воля и представленіе. Итакъ проявленіе атомныхъ силъ суть индивидуальныя акты воли, содержаніе которыхъ состоитъ въ безсознательномъ представленіи того, что должно быть осуществлено. Вмѣсто матеріи на самомъ дѣлѣ получаютъ двѣ основныхъ формы бытія—воля и представленіе“. Этимъ устраняется, говоритъ Гартманъ, коренное различіе между духомъ и матеріей, остается различіе между ними лишь по степени проявленія въ нихъ безсознательнаго. Тожество духа и матеріи теперь уже не есть болѣе непонятный и недоказанный постулатъ, или продуктъ мистическаго воззрѣнія, а возведено на степень научнаго познанія и притомъ не путемъ умерщвленія духа, а путемъ оживотворенія матеріи. До сихъ было только два воззрѣнія, которыя и были бѣдами дуализма чрезъ отрицаніе одного изъ началъ. Материализмъ отрицалъ бытіе духа; спиритуализмъ отрицалъ матерію. Дѣйствительно преодолѣть и устранить дуализмъ, а не обойти его чрезъ отрицаніе одной какой либо стороны можетъ только

такая философія, которая признаетъ и сознательный субъективный духъ, и матерію лишь за *объективныя* формы проявленія одного такого принципа, который выше обоихъ и менѣе дифференцированъ,—словомъ философія Безсознательнаго¹⁾.

На самомъ дѣлѣ и философіи Гартмана такъ же мало удалось преодолѣть и совершенно устранить дуализмъ, какъ и тѣмъ философскимъ ученіямъ, которыя, по его мнѣнію, неудовлетворительно разрѣшаютъ эту задачу. Дѣло въ томъ, что мы никакого иного начала, т. е., третьяго, отличнаго отъ матеріи и духа, не знаемъ. А потому какъ только предполагается такое третье начало, то оно неизбѣжно оказывается смѣшеніемъ извѣстныхъ намъ двухъ началъ, такимъ смѣшеніемъ, которое не можетъ быть допущено уже потому, что свойства тѣхъ началъ совершенно противоположны и различіе этихъ свойствъ должно быть признано первоначальнымъ и основнымъ. Что такое безсознательное Гартмана? По отсутствію сознанія, оно родственно съ матеріей, которая сама по себѣ также лишена сознанія; если же взять во вниманіе основныя формы или проявленія Безсознательнаго, каковы—воля и представленіе, то Безсознательное можно признать духомъ. Такимъ образомъ, Гартманъ полагаетъ, что его Безсознательное не есть ни матерія, ни духъ, а нѣчто отличное отъ этихъ началъ, на самомъ же дѣлѣ оно оказывается соединеніемъ или точнѣе смѣшеніемъ матеріи и духа, а если взять во вниманіе преобладающее настроеніе философіи Гартмана, то, какъ увидимъ, подъ именемъ Безсознательнаго ничего въ сущности иного нельзя разумѣть, какъ матерію, ибо по основной своей тенденціи философія Гартмана несомнѣнно есть материалистическая. Двойство началъ, открыто и ясно, въ качествѣ основного положенія, выражаемое дуализмомъ, у Гартмана превращается въ скрытое, но всеобщее свойство всѣхъ элементарныхъ силъ, въ необходимый законъ ихъ бытія и дѣйствованія. Посмотримъ теперь съ этой точки зрѣнія, съ точки зрѣнія дуалистической, на поставленный выше вопросъ о пространствахъ. Различается двоякое пространство: *идеальное* и

¹⁾ Ibid. стр. 113—114.

реальное. Первое состоитъ въ представленіи пространства. Представленіе это реализуется волею и чрезъ то получается пространство реальное, но ни представленіе, ни воля сами не находятся въ пространствѣ. Ибо какъ условія, отъ которыхъ зависитъ происхожденіе пространства, сами они независимы отъ него. „Воля и представленіе, говоритъ Гартманъ, имѣютъ природу непространственную, такъ какъ только представленіе полагаетъ идеальное пространство и только воля образуетъ реальное пространство“.

Идеальное пространство соотвѣтствуетъ представленію, а реальное—волѣ, ибо какъ для идеальнаго пространства условіемъ его происхожденія служитъ представленіе, такъ воля составляетъ необходимое условіе происхожденія пространства реальнаго. Поэтому какъ воля и представленіе—неотдѣлимая одно отъ другаго свойства абсолютнаго начала, такъ равно идеальное пространство должно имѣть необходимую связь съ реальнымъ. Воля и представленіе суть всеобщія и необходимыя формы или проявленія Безсознательнаго. Ясно, что идеальное пространство такъ же должно быть *всеобщимъ*, какъ и пространство реальное. Идеальное пространство есть не что иное, какъ представленіе пространства, мысль о пространствѣ, а равно и обо всемъ пространственномъ. Итакъ, вмѣсто идеальнаго и реальнаго пространства, мы получаемъ *пространство* и не отдѣлимое отъ пространства, повсюду сопровождающее его *мышленіе*, для котораго пространство служитъ предметомъ, иначе, идею пространства. Такимъ образомъ, ученіе Гартмана объ идеальномъ и реальномъ пространствахъ совпадаетъ съ ученіемъ Спинозы о пространствахъ и мышленіи, какъ атрибутахъ субстанціи. Что можно сказать о субстанціи Спинозы, тоже самое вполне примѣнимо и къ ученію Гартмана о Безсознательномъ. Субстанція Спинозы едина, но единство ея—номинальное, а не реальное, количественное, а не качественное. Она едина въ томъ смыслѣ, что другой субстанціи нѣтъ. Но будучи единою въ этомъ смыслѣ, она имѣетъ природу, сущность не единую, а двойственную. Ибо между атрибутами субстанціи,—составляющими ея сущность—мышленіемъ и протяженіемъ,—нѣтъ ничего общаго. На самомъ дѣлѣ оказывается

два самостоятельныхъ начала: мышленіе и протяженіе. Единство же этихъ началъ есть постулатъ; оно предполагается, а не познается, предполагается единственно на томъ основаніи, что тѣ два начала существуютъ рядомъ, одно подлѣ другаго, и между проявленіями этихъ началъ повсюду замѣчается соотвѣтствіе. Ясно, что если есть какая либо возможность изъяснить это соотвѣтствіе инымъ какимъ либо образомъ, не предполагая, что мышленіе и протяженіе, не имѣя между собою ничего общаго, суть свойства единой субстанціи, то такое предположеніе оказывается излишнимъ. Впрочемъ, и помимо того, предположеніе это недопустимо: какъ возможно, чтобы начала, неимѣющія ничего общаго, были свойствами единой субстанціи? Въ чемъ выразалось бы въ такомъ случаѣ единство субстанціи? Замѣчанія эти вполне примѣнимы и къ безсознательному Гартмана. Воля и представленіе—основныя явленія, въ которыхъ нѣтъ иныхъ. Поэтому безсознательное не можетъ различаться чѣмъ либо отъ воли и представленія. Есть воля и представленіе безсознательныя, и есть воля и представленіе сознательныя. Итакъ, когда Гартманъ говоритъ о безсознательномъ, то онъ разумѣетъ безсознательныя волю и представленіе, полагая, что таковыя предшествуютъ сознательнымъ волѣ и представленію и составляютъ условіе происхожденія этихъ послѣднихъ. Разсматривая же безсознательное какъ начало единое, Гартманъ этимъ самымъ утверждаетъ, что безсознательныя воля и представленіе, въ основаніи своемъ, въ своей сущности должны быть тождественны, составляютъ одно начало, т. е., служатъ выраженіемъ этого одного начала, хотя объ этомъ началѣ ничего болѣе кромѣ этихъ проявленій мы не знаемъ. Такимъ образомъ выходитъ, что воля и представленіе составляютъ съ одной стороны единое и тождественное начало, но съ другой стороны тѣ же воля и представленіе признаются совершенно раздѣльными началами, ничего общаго между собою не имѣющими: что есть одно, говоритъ Гартманъ о волѣ и представленіи, то не есть другое, и что не есть одно, то есть другое. Какъ же возможно, что воля и представленіе составляютъ сущность единой субстанціи, но вмѣстѣ съ тѣмъ раздѣляются одно отъ

другаго и образуютъ два самостоятельныхъ начала? Что же именно ихъ разъединяетъ и уничтожаетъ ихъ первобытное тождество? На сознание ли? Нельзя ли допустить, что воля и представление, когда становятся сознательными, то теряютъ свое первоначальное единство и раздвоятся ¹⁾. Въ такомъ случаѣ, надо знать, какъ происходитъ сознание. По Гартману условіемъ возникновенія сознанія служитъ матерія. „*Conditio sine qua non*“ сознанія, говоритъ Гартманъ, суть колебанія мозга, говоря вообще, матеріальное движеніе ²⁾. Такъ какъ однако воля и представление составляютъ сущность самой матеріи, то зависимость сознанія отъ матеріи превращается въ зависимость отъ воли и представленія. Иначе говоря, воля и представление сами собою становятся сознательными, переходя отъ состоянія безсознательности къ состоянію сознательности, слѣдовательно, *сами собою разъединяются*. Единство воли и представленія, или то, что называется безсознательнымъ у Гартмана, есть такимъ образомъ не что иное, какъ первобытное состояніе слитности и нераздѣльности воли и представленія; состояніе это затѣмъ смѣняется состояніемъ ихъ разъединенія, раздѣльности. Въ этомъ и состоитъ сущность того мірового процесса, который составляетъ предметъ философіи Гартмана ³⁾. Само собою

1) Въ безсознательномъ, говоритъ Гартманъ, воли и представленіе связаны въ неразрывное единство. Въ немъ ничто не можетъ быть желаемо, что не было бы представляемо, и ничто не можетъ быть представляемо, что не было бы желаемо; въ сознаніи же, напротивъ, хотя ничто и не можетъ быть желаемо, что не было представляемо, но можетъ быть представляемо нѣчто, что можетъ быть и не желаемо: *сознаніе есть, слѣдовательно, возможность эмансипаціи* (отрѣшенія) *интеллекта отъ воли*. Философія безсознат. (рус. пер.) 1, 299.

2) Тамъ же, 11, 15.

3) Разъединеніе воли и представленія у Гартмана неодинаково опредѣляется и различно мотивируется. Именно—когда безсознательное становится сознательнымъ, то раздѣленіе исходитъ отъ интеллекта, т. е., отъ силы представляющей, или просто отъ *представленія*. И это понятно. Умъ обладаетъ способностью отвлеченія. Такъ какъ воля сама по себѣ неразумна, то естественно стремленіе ума отрѣшиться отъ воли. Въ первобытномъ же состояніи *безсознательнаго*, при отсутствіи сознанія, починъ къ раздѣленію воли и представленія исходитъ отъ воли: представленіе—начало пассивное, воля же является началомъ творческимъ, производящимъ міръ вещей измѣняемыхъ. Такъ какъ воля *опредѣленная*, т. е., проявившая себя въ опредѣленномъ дѣйствіи, предполагаетъ *представленіе* въ значеніи предшествующаго ея дѣйствію мотива, то воля очевидно первоначально

разумѣтся, что разъединеніе, разобщеніе воли и представленія не можетъ простирается до той степени, чтобы уничтожилась между ними всякая связь, ибо такое разъединеніе ихъ было бы уничтоженіемъ начала безсознательнаго. Воля и представленіе, какъ бы ни расходились и не отрѣшались одно отъ

могла быть только неопредѣленною. Это первоначальное состояніе воли опредѣляется какъ простая *возможность* (потенціальность). Прежде бытія необходимо мыслится возможность бытія. Затѣмъ воля становится *хотѣніемъ*, но все еще неопредѣленнымъ, безъ всякаго содержанія, слѣдовательно *пустымъ* хотѣніемъ. См. объ этомъ подробнѣе у *Струве* стр. 21 и дал. Разсуждая такъ о первобытномъ состояніи воли, Гартманъ слѣдуетъ въ этомъ случаѣ по стопамъ Шопенгауера. Разсматривая вопросъ о свободѣ воли, Шопенгауеръ говоритъ, что само по себѣ хотѣніе и нехотѣніе чего-либо не есть выраженіе свободы воли, ибо самое хотѣніе можетъ быть не свободно, а оно не свободно, если опредѣляется какою либо дѣйствующею на волю мотивомъ, именно представленіемъ. На этомъ основаніи Шопенгауеръ утверждалъ, что воля соединенная съ интеллектомъ не можетъ быть свободною, что она свободна только до возникновенія интеллекта. А такъ какъ воля, когда начинаетъ дѣйствовать, становится представляющею, слѣд. лишается свободы, то въ этомъ смыслѣ Шопенгауеръ говоритъ, что воля свободна только въ своемъ бытіи, а не въ дѣйствованіи, т. е., она свободна какъ вещь въ себѣ, какъ основа всякаго бытія, а не въ своихъ проявленіяхъ. Изложенное выше разсужденіе Гартмана о волѣ есть только разъясненіе, или пожалуй дополненіе этого положенія Шопенгауера, но въ сущности Гартманъ не имѣлъ права такъ разсуждать о волѣ, именно—что коля сначала есть простая потенціальность, затѣмъ пустое, т. е., ничѣмъ немотивированное хотѣніе, ибо, по Гартману, не воля есть вещь въ себѣ, основа всякаго бытія, а безсознательное, какъ единство воли и представленія, слѣд. никогда и ни въ какомъ случаѣ воля не можетъ быть безъ представленія, т. е., пустымъ хотѣніемъ. Дѣйствительно, какъ это видно изъ нашего изложенія началъ философіи Гартмана (см. гл. II), въ настоящее время онъ ничего не говоритъ о потенціальности и пустомъ хотѣніи, какъ первобытныхъ состояніяхъ воли, а просто утверждаетъ, что воля, какъ начало активное, отдѣляется отъ начала логическаго, ибо вопреки этому началу, производитъ перемену, т. е., дѣлаетъ то, чего не должно быть по логическому закону тождества. Во всякомъ случаѣ, одно и то же попеременно усвоится то волѣ, то представленію: то воля, то представленіе производитъ разобщеніе атрибутовъ безсознательнаго, подобно тому какъ то воля сообщаетъ уму необходимое для него содержаніе, то опять умъ даетъ таковое волѣ. Не оказывается, такимъ образомъ никакого преимущества ни на сторонѣ воли, ни на сторонѣ ума. Поэтому безъ всякаго основанія Гартманъ различаетъ умъ и волю такъ, что къ волѣ одной относитъ всю активность, а умъ признаетъ началомъ пассивнымъ. Такое понятіе объ умѣ изъ философіи самого Гартмана вовсе не вытекаетъ, а изъясняется только тѣмъ, что предшественникъ Гартмана, Шопенгауеръ прямо и рѣшительно призналъ волю, и только волю началомъ всего, а на умъ смотрѣлъ какъ на произведеніе воли. Точка зрѣнія философіи Гартмана въ отношеніи къ этому предмету совсѣмъ иная.

другаго, всегда должны оставаться атрибутами того же безсознательнаго. Поэтому, хотя идеальное пространство и пространство реальное различны, но различіе это должно оставаться въ предѣлахъ одного и того же начала одного и того же міра,—спрашивается теперь, какого міра: *субъективнаго* или *объективнаго*? Если въ предѣлахъ перваго, то съ такимъ понятіемъ о различіи идеальнаго и реальнаго пространствъ могъ бы согласиться и Кантъ, котораго именно по этому вопросу, какъ мы видѣли, оспариваетъ Гартманъ. И трансцендентальнѣйшій идеализмъ допускаетъ различіе пространства идеальнаго, т. е., мыслимаго, геометрическаго пространства, отъ пространства реальнаго, т. е., чувственно-созерцаемаго, но только относитъ это различіе къ области субъективнаго сознанія, утверждая, что внѣ этой области, внѣ нашего я, пространство, какъ свойство или принадлежность бытія, не существуетъ. Если и Гартманъ такъ же точно понимаетъ различіе между идеальнымъ и реальнымъ пространствомъ, то его ученіе о пространствѣ не различается отъ ученія Канта о томъ же предметѣ. Какой же имѣютъ смыслъ возраженія и аргументы Гартмана, направленные противъ Канта? Когда Гартманъ доказываетъ, что пространство существуетъ не только въ сознаніи нашего я, какъ форма представленія, но такъ же и внѣ нашего сознанія, внѣ нашего я, то очевидно это такъ должно понимать, что пространство не только для нашего я, но и для всякаго иного я существуетъ, и не только въ видѣ сознательнаго представленія, но и какъ представленіе безсознательное, вообще однако существуетъ *идеально*, въ формѣ представленія, что утверждалъ и Кантъ. Но Гартманъ отъ идеальнаго пространства, отъ пространства, какъ представленія, различаетъ пространство реальное, чего не находимъ у Канта. Ближайшее опредѣленіе реальнаго пространства показываетъ однако, что и это пространство не есть въ сущности трансцендентное, т. е., лежащее внѣ субъективной области. Въ чемъ состоитъ реальное пространство? Такое пространство, по Гартману, состоитъ изъ актовъ воли (ибо ничто не существуетъ кромѣ представленія и воли). Кантъ и съ этимъ могъ бы согласиться, относя также и акты воли—хотѣнія къ области *субъективной*,

такъ что Гартманово различіе идеальнаго и реальнаго пространства въ сущности основнаго положенія Канта о субъективности пространства не нарушаетъ. Можно сказать только, что Гартманъ субъективную область простираетъ такъ далеко, что ею обнимается и поглощается вся объективная дѣйствительность, ибо объективныя начала—волю и представленіе онъ признаетъ сущностью всякаго бытія. Но и по философіи Канта, вообще по философіи трансцендентальнаго идеализма, то содержаніе нашего сознанія, которое представляется намъ какъ объективная дѣйствительность, какъ дѣйствительность лежащая внѣ нашего я, есть въ сущности произведеніе нашихъ субъективныхъ формъ сознанія. Вотъ что значить эклектизмъ! Повидимому Гартманъ отвергаетъ трансцендентальный идеализмъ Канта и пытается установить иной принципъ, отличный отъ Кантовскаго субъективизма, а на самомъ дѣлѣ оказывается, что онъ прелегополучно остается на точкѣ зрѣнія Канта. Его философію можно принять за что угодно, и за Кантовскій субъективизмъ и за объективизмъ Спинозы.

Необходимо же однако устранить дуализмъ. Вѣдь невозможно оставаться при дуалистическомъ міросозерцаніи. Такое міровоззрѣніе недопустимо при естественномъ стремленіи нашего ума къ единству. Но дуализмъ нельзя устранить простымъ отрицаніемъ различія и превращеніемъ различнаго въ тождественное. Различное и должно оставаться различнымъ. Вопросъ состоитъ только въ томъ, какъ понимать данное различіе? Не слѣдуетъ ни преувеличивать, ни умалять его значенія. Существуетъ различіе между тѣлеснымъ и духовнымъ. Во первыхъ, не надо смѣшивать этого различія съ различіемъ между субъективнымъ и объективнымъ, ибо объективно даннымъ для насъ можетъ быть какъ тѣлесное, такъ и духовное. Во вторыхъ, и обращеніе тѣлеснаго и духовнаго бытія въ совершенно самостоятельныя и равноправныя начала также нельзя признать правильнымъ. Несомнѣнно, что тѣлесное бытіе есть низшее, по своему значенію и достоинству, сравнительно съ бытіемъ духовнымъ. Говорятъ, что тѣлесное, матеріальное бытіе призрачно, ибо, не смотря на кажущуюся противоположность его духовному бытію, истинная его сущность нематеріальна, слѣ-

довательно должна быть признана тождественною съ сущностію бытія духовнаго. Что сущность матеріальнаго бытія нематеріальна,—съ этимъ необходимо согласиться. Но исключается ли чрезъ то различіе между матеріальнымъ бытіемъ и бытіемъ духовнымъ? Положимъ, что сущностію матеріи должно признать силу. Этимъ устанавливается только существованіе особаго рода силъ съ присущими имъ законами, именно силъ матеріальныхъ. Уже ли силы матеріальныя и духовныя должно признать тождественными потому только, что тѣ и другія суть силы? О силахъ мы знаемъ по ихъ проявленіямъ. Проявленіями духовныхъ силъ служатъ воля и представленіе. Отсюда заключаетъ Гартманъ, что волю же и представленіе должно признать также формами и силъ матеріальныхъ. Почему такъ? Но вѣдь законы дѣятельности силъ матеріальныхъ совершенно отличны отъ законовъ, которыми управляется дѣятельность силъ духовныхъ. Послѣдняго рода законы мы называемъ *правилами* (нормы). Правда, инстинкты составляютъ очевидно переходную ступень между тѣми и другими, но по этому самому ихъ не слѣдуетъ отождествлять съ формами бытія силъ духовныхъ, т. е., съ волею и представленіемъ, ибо съ такимъ же правомъ можно ихъ отождествлять съ формами и проявленіями силъ матеріальныхъ, т. е., съ движеніями,—что и дѣлаютъ материалисты.

Профессоръ П. Липицкій.

(Окончаніе будетъ).

ИЗБРАННЫЕ ТРАКТАТЫ ПЛОТИНА.

(Переводъ съ греческаго языка подъ редакціей профессора
Г. В. Малеванскаго).

(Продолженіе *).

6. Впрочемъ, всякій воленъ согласиться или не согласиться съ этими этимологіями ¹⁾,—мы пойдемъ дальше. Такъ какъ происшедшая отъ Первоединого природа есть видъ (бытія),—ибо иначе и нельзя назвать того, что отъ него получило свое начало,—точнѣе, такъ какъ природа эта есть не одинъ какой либо опредѣленный видъ, а совокупность всѣхъ и всяческихъ видовъ безъ исключенія, то понятно, что самъ Первоединный не представляетъ собою никакого вида (*δυσίδεον*); а коль скоро онъ не есть видъ, то онъ не есть также и субстанція, ибо субстанція всегда есть такая—то опредѣленная и очерченная вещь, между тѣмъ какъ Первоединный не можетъ быть мыслимъ такимъ образомъ, ибо иначе онъ пересталъ бы быть первоначаломъ, а былъ бы лишь тою извѣстною опредѣленностію, которая ему усвоена. Наоборотъ, если вѣрно, что всѣ виды сущаго заключаются въ области бытія происшедшаго, то понятно, что ни одинъ изъ нихъ не можетъ представлять собою самаго Первоединого (отъ котораго онъ произошелъ наравнѣ со всѣми); а если такъ, если Первоединный не есть ни одинъ изъ видовъ, то это значитъ, что онъ выше всѣхъ ихъ; а такъ какъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 13.

¹⁾ Плотинъ, повидимому, самъ сознаетъ отчасти неестественность, натянутость и произвольность этихъ этимологій и пользуется ими лишь какъ подспорьемъ для раскрытія своей глубокой мысли.

всѣ они, будучи различными видами сущаго, совсѣмъ не наполняютъ собою сферу (родоваго понятія) бытія, то Первоединный стоитъ выше даже сущаго (*ὑπέραντα ὄντος*). Когда мы говоримъ, что Первоединный выше даже сущаго, то это лишь то означаетъ, что его нельзя представлять себѣ какъ что-либо определенное, нельзя ничего утверждать о немъ, нельзя даже усвоить ему какое либо имя, (какъ соотвѣтствующее), а можно лишь говорить, что онъ не есть ни—то, и ни то..., нельзя вѣдь обнять его никакимъ определеніемъ, и нельзя была-бы всякая попытка обнять его существо неизслѣдимое, безконечное (*ἀπλετον φύσις*), а настаивать на этой попыткѣ значило бы не приближаться къ этому существу, а отдаляться отъ него, теряя изъ виду и тѣ ведущіе къ нему слѣды, какіе имѣются. Кто желаетъ созерцать какую либо изъ ноуменальныхъ сущностей, тотъ долженъ удалить изъ своего сознанія всѣ безъ остатка чувственные образы, и тогда только можетъ увидѣть то, что стоитъ выше всего чувственнаго: точно также и тому, кто желалъ бы узрѣть того, который стоитъ выше ноуменовъ, необходимо отрѣшиться отъ нихъ, и тогда только онъ узритъ Его, т. е., сознаетъ, что онъ есть, хотя не будетъ въ состояніи познать и выразить, каковъ онъ есть, потому что качество усвоится всегда лишь тому, что не есть качество (а субстанція), и, значить, что не есть определенная субстанція, тому не можетъ принадлежать и какое-либо качество. Мы однако люди въ своихъ сомнѣніяхъ, похожихъ на родовыя боли, не умѣя надлежаще выразить это Первоначало, все таки говоримъ о немъ неизреченномъ и даемъ ему то или другое имя, чтобъ обозначить его, какъ можемъ. Вѣдь, само имя единый не иное что выражаетъ, какъ только изъятіе именусмаго изъ множественности (или отрицаніе ея въ немъ), и вотъ почему Пифагорейцы между собою называли первое начало символически Аполлономъ—именемъ, выражающимъ лишь отрицаніе множественности (*ἄ πολλά*) ¹⁾. А если „единый“ принять за предикатъ утверждающаго положенія, тогда и это имя, и тотъ субъектъ, который имъ обозначается, станутъ пожалуй еще темнѣе,

¹⁾ Конечно и эта этимологія—неправильна.

чѣмъ если совсѣмъ не пользоваться этимъ именемъ для обозначенія Перваго начала. Поэтому, если употребляется это имя, то это чуть ли не съ тѣмъ только, чтобы тотъ, кто ищетъ Перваго начала, опираясь сначала на это имя, выражающее самую большую простоту, въ концѣ концовъ отбросилъ его какъ такое, которое было принято лишь за неимѣніемъ лучшаго. Даже это имя не способно выразить природу первоначала, такъ какъ она не подлежитъ слуховому воспріятію, а потому не можетъ быть познана тѣмъ, кто слышитъ лишь звукъ—одно ея имя. Скорѣе уже она можетъ быть созерцаема; но и созерцающій не узритъ ея, если думаетъ увидѣть ее въ какой либо воззрительной формѣ.

7. Актъ умственного созерцанія, какъ и актъ чувственного зрѣнія посредствомъ глаза, представляетъ въ себѣ два момента: для глаза одно составляетъ видѣть образъ зримаго предмета и совсѣмъ иное видѣть свѣтъ, благодаря которому предметъ для него видимъ; этотъ свѣтъ тоже воспринимается глазомъ; но онъ совсѣмъ не то есть, что образъ предмета,—онъ обуславливаетъ видимость этого образа, при чемъ конечно бываетъ и самъ видимъ вмѣстѣ съ образомъ, имъ освѣщаемымъ, но только не отчетливо вслѣдствіе того, что глазъ всецѣло обращенъ на освѣщенный предметъ. Если бы кромѣ свѣта не было никакихъ предметовъ, тогда глазъ видѣлъ бы свѣтъ всею цѣлостію своей энергіи, хотя видѣлъ бы его все таки въ другомъ, потому что если бы свѣтъ существовалъ изолированно отъ всего прочаго (матеріальнаго), тогда онъ не подпадалъ бы зрительному воспріятію; вѣдь и солнечный свѣтъ не былъ бы видимъ нашимъ глазомъ, если бы онъ не имѣлъ своимъ субстратомъ тѣлесной массы. Но когда говорится, что солнце во всей своей цѣлости есть свѣтъ (и единственный источникъ свѣта), то это представленіе можетъ служить къ уясненію нашей мысли: при такомъ представленіи свѣтъ, понятно, перестанетъ быть принадлежностію всѣхъ видимыхъ предметовъ, которые и въ самомъ дѣлѣ не суть свѣтъ или только одинъ свѣтъ и сохранить въ себѣ лишь одно свойство видимости для нашего глаза. То же самое имѣетъ мѣсто и въ актѣ интеллектуальнаго созерцанія ($\nu\omicron\iota\ \delta\phi\iota\varsigma$), въ которомъ умъ

созерцаетъ мыслимыя предметы тоже при посредствѣ свѣта—того свѣта, который изливается на нихъ отъ Первоначала, при чемъ, видя эти предметы, видитъ также и освѣщающій насъ свѣтъ, но такъ какъ онъ все свое вниманіе на нихъ направляетъ, то не видитъ ясно и отчетливо того начала, которое ихъ освѣщаетъ,—но когда онъ устранивъ изъ поля зрѣнія эти предметы, тогда можетъ увидѣть самый свѣтъ и источникъ свѣта. Впрочемъ, даже при этомъ условіи созерцающій умъ можетъ видѣть этотъ свѣтъ не внѣ себя, оказываясь и тутъ подобнымъ глазу, который иногда или при отсутствіи внѣшняго посторонняго свѣта, или независимо отъ него, внезапно среди темноты видитъ еще болѣе яркій и чистый, чѣмъ внѣшній, свой собственный изнутри его истекающій свѣтъ; такъ бываетъ и тогда, когда мы, не желая ни на что внѣшнее смотрѣть, закрываемъ вѣки намѣренно, чтобъ видѣть только этотъ, самымъ глазомъ источаемый свѣтъ, а то для этого еще и придавливаемъ вѣки; во всѣхъ такихъ случаяхъ глазъ нашъ, не видя ничего внѣшняго, однако же видитъ—видитъ даже нѣчто большее и лучшее, чѣмъ всегда именно самый свѣтъ, потому что всѣ предметы, которые онъ обыкновенно видитъ, суть только освѣщаемые свѣтомъ, но не самый свѣтъ. Подобно глазу и умъ нашъ, когда закроетъ взоръ свой отъ всѣхъ свойственныхъ ему предметовъ и всецѣло въ себѣ самомъ сосредоточится, тогда и онъ можетъ, не видя ничего, узрѣть нѣчто—узрѣть не тотъ отраженный свѣтъ, который присущъ всему внѣ его находящемуся (т. е., ноуменамъ), но свѣтъ только самъ по себѣ и въ себѣ во всей его чистотѣ, узрѣть его, когда онъ не извнѣ, а внутри его самаго внезапно появится и озаритъ его.

8. Въ тотъ самый моментъ, когда умъ нашъ озаряется такимъ свѣтомъ, онъ не знаетъ, откуда именно явился ему этотъ свѣтъ, отвнѣ или изнутри, а когда видѣніе прекратится, уму кажется, что свѣтъ былъ какъ будто внутри его, какъ будто и внѣтъ. Впрочемъ, совсѣмъ излишне рѣшать, откуда этотъ свѣтъ и гдѣ, потому что самый вопросъ о мѣстѣ по отношенію къ нему не имѣетъ смысла: онъ и не приближается къ намъ, и не удаляется отъ насъ, а только иногда является намъ

а иногда сокровенъ для насъ. Поэтому, кто желаетъ узрѣть его, тому вѣтъ надобности искать его то тамъ, то здѣсь, а слѣдуетъ спокойно ожидать, пока онъ не появится, и только надлежаще приуготовить себя къ созерцанію его, подобно тому, какъ и глазу нашему приходится ждать, пока солнце не взойдетъ и не появится на горизонтѣ, или пока оно не выплыветъ изъ океана, какъ выражаются поэты. Откуда же восходитъ тотъ, коему наше солнце есть лишь нѣкоторое подобіе? На какой высотѣ, выше чего онъ является? Конечно, онъ выше даже ума созерцающаго, а потому для ума ничего болѣе не остается, какъ оцѣпенѣть въ его созерцаніи, всего себя отдать и погрузить въ зрѣлище этой чистѣйшей красоты, исполняясь самъ силы и мощи и чувствуя себя самага болѣе прекраснымъ и свѣтлымъ, блестящимъ отъ созерцанія самага перваго—Высочайшаго и въ непосредственной близости къ нему. Самъ-то Первоединый не приходитъ въ подобномъ случаѣ, какъ можетъ показаться (сподобившемуся узрѣть его), онъ просто является, ни откуда не придя, ибо предстаетъ онъ созерцанію не какъ идущій откуда-то, а какъ тутъ-же присутствующій внѣ и превыше всего прежде, чѣмъ уму приблизиться къ нему; не онъ къ уму, а умъ къ нему или приближается или отдалается отъ него, когда не знаетъ, ни гдѣ самому, ни гдѣ ему слѣдуетъ пребывать, Первоединый нигдѣ и ни въ чемъ, и если бы духъ нашъ былъ таковъ же, т. е., не то, что не связанъ былъ бы съ какимъ либо мѣстомъ, ибо онъ въ самомъ дѣлѣ не связанъ ни съ какимъ мѣстомъ, а если бы онъ тоже не пребывалъ нигдѣ и ни въ чемъ (своею энергіею), тогда непрестанно созерцалъ бы Первоединого,—даже болѣе,—пребывалъ бы въ немъ, былъ бы едино съ нимъ. Въ нынѣшнемъ же состояніи духъ нашъ, обладая умомъ, можетъ созерцать Первоединого лишь тогда, когда устремляется къ нему тою своею стороною, которая не есть умъ (а выше ума). Пожалуй, можетъ показаться дивнымъ и страннымъ, что Первоединый является духу нашему, не приближаясь къ намъ, и что онъ, не находясь нигдѣ, не отсутствуетъ однако тамъ, гдѣ его вѣтъ (т. е., присутствуетъ вездѣ). Удивляться этому вполне естественно въ нашемъ обычномъ положеніи; но кто сподобился

узрѣтъ Первоединого, тотъ скорѣе удивился бы, если бы было иначе, зная, что иначе и быть не можетъ; пусть себѣ желающій удивляться дивится, сколько ему угодно, --но на самомъ дѣлѣ такъ оно есть, а не иначе.

9. Все—происшедшее отъ другаго начала, пребываетъ или въ этомъ произведшемъ его началѣ, или въ чемъ-нибудь другомъ, если таковое другое есть послѣ или ниже его, ибо что произведено другимъ и нуждается въ немъ для своего существованія во всей своей цѣлости, то должно и содержаться въ этомъ другомъ всецѣло. Вполнѣ естественно, что вещи послѣдняго самаго низшаго порядка содержатся вещами, которыя стоятъ непосредственно выше, а эти въ свою очередь содержатся въ вещахъ еще высшаго порядка и такъ далѣе до перваго начала. Что же касается самаго этого перваго начала, то понятно, что не имѣя надъ собою ничего еще высшаго, оно не заключается ни въ чемъ другомъ; зато наоборотъ, такъ какъ само оно не заключается ни въ чемъ другомъ, между тѣмъ какъ каждый порядокъ другихъ вещей содержится въ предшествующемъ ему, то оно содержитъ въ себѣ всѣ другія вещи,—оно объемлетъ ихъ, но не дѣля себя въ нихъ, ибо хотя оно и обладаетъ ими, но онѣ имъ не обладаютъ. Такъ какъ оно всѣми ими обладаетъ, не будучи ими обладаемо, то оно вездѣ присуще, ибо если бы не присутствовало вездѣ, то и не обладало бы всѣмъ. Но съ другой стороны, если вещи не обладаютъ имъ, то, значитъ, оно и присутствуетъ въ нихъ и не присутствуетъ. Такъ оно и въ самомъ дѣлѣ: первое начало не присуще вещамъ въ томъ смыслѣ, что онѣ не содержатъ его въ себѣ, и присутствуетъ въ нихъ въ томъ смыслѣ, что ему свободному и независимому отъ нихъ ничто и нигдѣ не препятствуетъ присутствовать; въ противномъ же случаѣ, т. е., если бы что либо мѣшало ему быть гдѣ либо, то это значило бы, что оно ограничивается другимъ началомъ и что вещи, которыя послѣ и ниже его, не могутъ участвовать въ немъ; отсюда слѣдовало бы также, что Богъ есть существо ограниченное, не пребывающее въ самомъ себѣ и зависимое отъ бытія низшаго порядка. То, что содер-

житься въ другомъ чемъ нибудь, всегда находится въ сферѣ того начала, отъ котораго произошло, а для того, что не находится ни въ чемъ и ни въ какомъ опредѣленномъ—гдѣ, нѣтъ такого мѣста, гдѣ оно не могло бы быть. Въ самомъ дѣлѣ, если допустить, что тамъ-то нѣтъ Бога, то изъ этого слѣдовало бы, что это мѣсто занято другимъ, а Богъ находится въ другомъ мѣстѣ, и тогда пришлось бы отвергнуть, какъ ложное, положеніе, что Богъ не находится въ какомъ либо мѣстѣ. Поелику же напротивъ истинно, что Богъ не гдѣ нибудь, а ложно, что онъ находится гдѣ нибудь, такъ какъ онъ не можетъ содержаться ни въ чемъ другомъ, то отсюда необходимо слѣдуетъ, что онъ не отдаленъ, не далекъ ни отъ чего. А если онъ не далекъ ни отъ чего и въ то же время не находится въ опредѣленномъ мѣстѣ, то значить, онъ пребываетъ въ себѣ самомъ вездѣ и всегда, и это потому, что онъ не то, что одною своею частію присутствуетъ здѣсь, другою тамъ, или цѣликомъ сперва въ одномъ, потомъ въ другомъ мѣстѣ, но есть весь всегда и вездѣ и это по той причинѣ, что какъ нѣтъ ничего такого, что исключительно имъ бы обладало, такъ и ничего такого, что совсѣмъ было бы лишено его присутствія, но все безъ исключенія одинаково входитъ въ сферу его владычества. Взглянемъ теперь на міръ во всей его цѣлости: такъ какъ нѣтъ другого міра кромѣ этого, то онъ не содержится ни въ мірѣ какомъ либо, ни даже въ мѣстѣ и пространствѣ, такъ какъ самого пространства не было прежде появленія міра; но что касается частей міра, то онѣ конечно въ немъ содержатся и отъ него стоятъ въ зависимости. Опять же душа міровая не содержится въ мірѣ, напротивъ міръ въ себѣ содержитъ, потому что продолнное мѣсто (точнѣе, начало) души есть не тѣло, а умъ; такимъ образомъ выходитъ, что тѣло міра содержится въ душѣ, душа въ умѣ, а самъ умъ—въ иномъ еще высшемъ началѣ—самомъ высшемъ, которое поэтому уже не содержится въ другомъ, отъ котораго бы стояло въ зависимости, и такъ какъ оно не содержится ни въ чемъ, то можно сказать, что оно нигдѣ. Но если спросимъ о всѣхъ прочихъ вещахъ, гдѣ, въ чемъ онѣ содержатся, то должны будемъ отвѣтить, что онѣ всѣ

содержатся въ этомъ первомъ началѣ. Отсюда получается выводъ, что первое начало и не отдѣлено отъ всѣхъ вещей, и не заключается въ нихъ. Нѣтъ ничего такого, что имъ бы обладало, напротивъ оно всѣмъ безъ изъятія обладаетъ; оно есть также благо всѣхъ вещей, потому что онѣ и бытіе получаютъ отъ него, и существуютъ, лишь насколько стоятъ въ связи съ нимъ, однѣ такъ, другія иначе, и вотъ почему однѣ изъ нихъ лучше, чѣмъ другія, именно насколько однѣ стоятъ къ нему ближе, другія дальше.

10. Не пытайся представлять себѣ это верховное начало посредствомъ чего-либо другого, а иначе вмѣсто его самого будешь имѣть лишь образъ или слѣдъ его, но старайся мыслить его, какъ оно есть въ самомъ себѣ, во всей чистотѣ, независимо отъ всего прочаго, которое хотя и происходитъ отъ него, но въ себѣ его не содержитъ. Ничто другое не подобно ему, и отъ этого тѣмъ болѣе необходимо его существованіе (для всего прочаго). И кто можетъ сразу и во всей цѣлости обнять его всемогущую силу? Если бы кто либо былъ на это способенъ, тогда чѣмъ отличался бы отъ него? Природу его можно постигнуть лишь отчасти, и когда ты даже весь отдашься мысли о немъ, то все таки не представишь его ясно и не выразишь, если будешь довольствоваться одною рефлексією ума, тогда оно тотчасъ удалится отъ тебя, точнѣе, самъ ты удалишь себя отъ него; но интуитивно ты можешь узрѣть его сразу, и если потомъ станешь припоминать и размышлять, каково оно, то помни, что оно прежде всего есть благо, ибо есть причина самой интеллектуальной осмысленной жизни, всемогущая сила, отъ которой происходитъ жизнь и умъ,—причина субстанціальности всего сущаго—единая и абсолютно простая, какъ и подобаетъ быть первому началу. Отъ него все происходитъ, въ томъ числѣ и первое движеніе, которому однако само оно не причастно, отъ него же и первый покой, который ему самому тоже не принадлежитъ. Въ немъ самомъ нѣтъ ни движенія, ни покоя, ибо въ чемъ, или на чемъ, спрашивается, оно могло бы покоиться, въ чемъ, относительно чего, въ направленіи къ чему стало бы двигаться? Оно не есть о-

граниченное, ибо что можетъ служить ему границею и предѣломъ? Но оно не есть и безграничное или безконечное въ томъ смыслѣ, какъ мы представляемъ себѣ иногда массу громадную, необъятную, ибо куда и зачѣмъ ему нужно расширяться и распространяться? Уже не затѣмъ ли, чтобы что нибудь имѣть, чѣмъ либо обладать? Но оно ни въ чемъ не имѣетъ нужды. Безгранично, безконечно лишь его могущество. Оно не измѣняется и ни въ чемъ не нуждается, а если есть другія существа, всѣмъ изобильно обладающія, то этимъ онѣ ему всецѣло обязаны.

11. Первое начало безконечно въ томъ смыслѣ, что есть одно единственное и потому ничѣмъ не ограничивается, и не подлежить ни мѣрѣ, ни числу; оно не ограничивается, ни чѣмъ либо другимъ, ни самимъ собою, ибо даже послѣдняго рода ограниченіе вносило бы въ него двойственность. Тѣмъ болѣе оно не имѣетъ фигуры, потому что не имѣетъ ни частей, ни формы. Поэтому, не мни, что смертными очами увидишь это начало такимъ, какимъ его мыслить разумъ, не воображай, что его можно видѣть (какъ чувственный предметъ), раздѣляя мнѣніе тѣхъ, которые считаютъ за дѣйствительныя только чувственные вещи, отрицая этимъ бытіе начала болѣе всего прочаго существующаго всереальнѣйшаго (τὸ μάλιστα πάντων). Между тѣмъ вещи, которымъ это мнѣніе усвоетъ наибольшую реальность, на самомъ дѣлѣ менѣе всего ею обладаютъ, и то, что въ немъ принимается за большее (чувственное, протяженное), на самомъ дѣлѣ есть меньшее (чѣмъ сверхчувственное), ибо Первое—верховное существо есть начало всего и всякаго бытія и потому выше, превосходитъ даже того, что называется существованіемъ. Поэтому, ты держись прямо противоположнаго этому мнѣнію, а иначе ты не удостоишься созерцать Бога, будешь лишенъ его въ тебѣ присутствія и уподобишься тѣмъ людямъ, которые на священныхъ празднествахъ пресыщаются яствами, отъ которыхъ слѣдовало бы и совсѣмъ воздерживаться, приближаясь къ богамъ, и которые, считая объяденіе удовольствіемъ болѣе несомнѣннымъ и цѣннымъ, чѣмъ созерцаніе празднуемаго божества, уходятъ домой, не принявъ

участія въ мистеріяхъ. И вотъ что съ такими бываетъ: не удостоившись откровенія божества въ мистеріяхъ, они теряютъ вѣру въ самое существованіе Бога, ибо считаютъ за дѣйствительное только то, что могутъ видѣть тѣлесными очами, а между тѣмъ сами-то они похожи на людей, которые, проводя всю жизнь въ снѣ, принимаютъ за несомнѣнное дѣйствительное лишь то, что имъ видится въ грезахъ;—если кто попытается разбудить ихъ и заставить открыть глаза (на міръ высшій, сверхчувственный), то они никакъ не могутъ повѣрить тому, что открывается ихъ взорамъ и потому снова и снова погружаются въ обычный сонъ.

12. Не слѣдуетъ забывать, что разными органами и способностями мы воспринимаемъ и познаемъ различныя вещи, глазами—одно, ушами совсѣмъ другое, и еще иное иными чувствами. Поэтому необходимо согласиться, что и умъ нашъ имѣетъ свою особую сферу воспріятія и познанія и что мыслить есть нѣчто совсѣмъ иное, чѣмъ смотрѣть или слушать; а если бы кто сталъ думать и поступать иначе, тотъ похожъ былъ бы на человѣка, который вздумалъ бы цвѣта воспринимать ушами, и отрицалъ бы существованіе звуковъ на томъ основаніи, что не видитъ ихъ своими глазами. Такое (ложное) мнѣніе (объ умѣ) возникаетъ отъ того, что люди забываютъ иногда или игнорируютъ то Первое начало, къ которому споконъ вѣковъ и до нынѣ всѣ они устремляютъ свои завѣтныя желанія и чаянія. Да и не люди только, а все существующее, въ силу нѣкой естественной необходимости, направляется къ нему же въ своихъ движеніяхъ и стремленіяхъ, какъ бы угадывая, что безъ него существовать не можетъ. Сама идея красоты возникаетъ въ духѣ нашемъ уже послѣ того, какъ мы пробудились (отъ соннаго прозябанія въ простой чувственности) и обладаемъ нѣкоторымъ знаніемъ, и тогда красота сердце наше наполняетъ восхищеніемъ, согрѣваетъ любовію; но что касается блага, то оно изначала составляетъ предметъ нашего желанія и представляетъ собою нѣчто какъ бы сросшееся съ нашимъ существомъ, такъ что оно присуще намъ даже во снѣ; не поражаетъ же изумленіемъ видъ блага лишь потому

что оно всегда съ нами, и нѣтъ ни какой надобности ни въ припоминаніи, ни въ напряженіи вниманія для того, чтобъ оно предстало нашему сознанію, такъ какъ оно даже во снѣ не покидаетъ насъ. Когда нами овладѣваетъ увлеченіе красотой, не легкимъ, не безпечальнымъ оказывается это увлеченіе вслѣдствіе желанія имѣть предъ глазами то, что нравится, и такъ какъ наслажденіе красотой имѣетъ второстепенную важность, и предполагаетъ нѣкоторую степень умственного развитія, то, это показываетъ, что и сама красота есть нѣчто второстепенное. Напротивъ желаніе блага и болѣе первоначально и не предполагаетъ никакого познанія, и это говоритъ за то, что само благо прежде и выше красоты. Кромѣ того, всѣ люди считаютъ себя удовлетворенными, когда обладаютъ благомъ, ибо видятъ въ немъ достиженіе своихъ цѣлей, но далеко не всѣ удовлетворяются красотой, ибо прекрасное, думаютъ они, прекрасно для себя, а не для нихъ, какъ и въ самомъ дѣлѣ здѣсь на землѣ красота есть преимущество лишь того, кто или что ею обладаетъ. Потомъ, люди довольствуются больше частью и тѣмъ, если кажутся другимъ красивыми, не будучи на самомъ дѣлѣ такими, но никого не удовлетворяетъ только кажущееся обладаніе благомъ, а всѣ желаютъ поистинѣ обладать имъ. Это потому, что всѣ люди безъ исключенія рады бы имѣть то, что есть самое первое и высшее, между тѣмъ какъ со всѣмъ тѣмъ, что прекрасно, соперничаютъ, и состязаются, очевидно, считая его за такое же нѣчто происшедшее, какъ и они сами, подобно тому, какъ и въ государствѣ иной готовъ претендовать на высокое положеніе перваго по царѣ сановника—на томъ только основаніи, что наравнѣ съ нимъ находится подъ властію одного и того же царя, забывая, что если самъ онъ есть только подданный царя, то тотъ кромѣ этого имѣетъ преимущество въ своихъ особыхъ заслугахъ. Точно также и въ нашемъ вопросѣ причиною ошибочнаго представленія служить то, что обѣ идеи (блага и красоты) участвуютъ въ чемъ-то одномъ и томъ же третьемъ, именно, имѣютъ надъ собою первое единое начало, но онѣ въ то же время и отличны другъ отъ друга, между прочимъ и тѣмъ,

что благо не имѣетъ нужды въ красотѣ, а красота нуждается въ благѣ. Благу свойственна мягкость, нѣжность, ласковость, и кто какъ хочетъ, такъ и наслаждается имъ, а красота вызываетъ изумленіе, какъ бы поражаетъ и даетъ наслажденіе не безъ нѣкоторой доли страданія, а что хуже всего, нерѣдко отдѣляетъ отъ добра людей неразумныхъ или неосторожныхъ, какъ на примѣръ отнимаетъ у отца его любимое дѣтище. Благо старше красоты не по времени, а по своему болѣе истинному и реальному существу, по своей большей мощи или власти, которая есть всеобъемлющая, красота же и тѣмъ ниже его, что имѣетъ и силу меньшую—не всеобъемлющую и притомъ низшую, подчиненную тому первому началу. Итакъ, Богъ есть владыка и этой подчиненной ему силы, хотя не имѣетъ нужды ни въ чемъ изъ всего имъ произведеннаго; онъ далъ бытіе всему, что есть во вселенной вовсе не потому, что въ этомъ имѣлъ нужду; онъ и теперь остается такимъ же, какимъ былъ прежде созданія міра, и если бы міра совсѣмъ не было, отъ этого онъ не испытывалъ бы никакой скорби, какъ и не имѣлъ бы зависти, если бы кромѣ или вмѣсто этого міра, могъ появиться какойнибудь другой. Теперь-то конечно иначе ни какъ не можетъ быть, чѣмъ есть, ибо послѣ того, какъ создано все, ничего не осталось такого, что бы еще требовалось создать. Однако самъ Богъ вовсе не есть вся совокупность вещей, въ которой онъ какъ будто нуждается (чтобы въ нихъ существовать); напротивъ именно потому только, что онъ выше всего, онъ могъ создать всѣ вещи и изволилъ, чтобъ онѣ существовали для самихъ себя, сохраняя однако свое верховное надъ ними господство.

13. Богъ есть само благо, а не есть только нѣчто благое, и если ему даже атрибутъ благодати не принадлежитъ, то уже тѣмъ болѣе не можетъ быть усвоимъ ни какой другой атрибутъ, ибо каждый такой атрибутъ или будетъ имѣть въ себѣ качество благое, или не будетъ: послѣднее возможно, ибо не мыслимо, чтобъ что либо не благое присуще было тому началу, которое есть благо въ первоначальномъ и абсолютномъ смыслѣ слова, но и первое не допустимо, ибо зачѣмъ, спра-

шивается, тому, кто есть само благо, имѣть еще то или иное благое? А если такъ, если ему не присущи ни атрибуты съ качествомъ благости, ни тѣмъ болѣе атрибуты безъ этого качества, то, значить, ничто вообще въ немъ не содержится, и что онъ есть существо единственное въ своемъ родѣ, отъ всего прочаго обособленное и отрѣшенное. Или иначе: если даже вещи добрыя не суть само благо, а тѣмъ болѣе недобрыя, то и наоборотъ само благо потому именно и есть само благо, что не содержитъ въ себѣ ни тѣхъ, ни другихъ, словомъ ничего кромѣ себя въ себѣ не содержитъ, такъ что усвоить ему что либо, напримѣръ субстанціальность, умъ, красоту и т. п., значить отрицать, что оно и безъ всего этого само по себѣ есть благо, и наоборотъ кто желаетъ избѣжать погрѣшностей въ усвоеніи ему чего либо не подходящаго, тотъ лучше всего сдѣлаетъ, если будетъ въ немъ все отрицать, ничего о немъ не утверждать, предоставляя ему только самимъ собою быть и ничего въ него не внося такого, что ему не присуще,—поступить лучше всего такъ, чтобъ не быть похожимъ на тѣхъ невѣждъ, которые въ своихъ панегирикахъ часто роняютъ славу восхваляемыхъ людей, усвоая имъ вещи и свойства, умаляющія ихъ достоинство, по неспособности избрывать людей въ рѣчахъ сообразно съ истинною. Поэтому, и мы не будемъ усвоить Богу ничего изъ области тѣхъ вещей, которыя послѣ него и ниже его, зная только, что онъ есть виновникъ всѣхъ, но не есть что либо изъ числа ихъ. Конечно, онъ есть высочайшее благо, но и природа этого блага во все не въ томъ состоитъ, что оно есть или совокупность всѣхъ благъ, или одно какое либо изъ нихъ, ибо если допустить послѣднее, тогда благо и будетъ составлять одно (входить въ одно общее родовое понятіе) со всѣми вещами, и будетъ отличаться отъ нихъ своею специфическою особенностію, какъ вѣковымъ придаткомъ, и, значить, будетъ уже не единствомъ, а двойствомъ, притомъ такимъ, въ которомъ одинъ элементъ, общій ему со всѣми вещами, не есть благо (не есть его специфическій признакъ) и лишь другой элементъ есть благо (какъ его *differentia specifica*); а такъ какъ, это будетъ какая-то смѣсь

изъ блага и неблага, то ясно, что это вовсе не будетъ благо чистое, первичное или абсолютное, каковымъ будетъ только то, участвуя въ которомъ и это смѣшанное благо становится особымъ частнымъ благомъ въ сферѣ общаго рода; такимъ образомъ, если каждое такое благо есть благо только по участию, или частное, то то благо, въ которомъ оно участвуетъ, не можетъ быть никакимъ изъ такихъ же частныхъ благъ. Итакъ, ясно—что абсолютное благо не можетъ быть чѣмъ либо частнымъ. Поэтому, если бы было допущено, что первое начало есть такое частное благо, то есть, что благо, составляя его специфическую особенность, дѣлаетъ его составнымъ благомъ, то пришлось бы вмѣстѣ съ тѣмъ допустить, что это начало происходитъ отъ другаго начала, которое есть просто или абсолютно благо, потому что смѣшанное благо предполагаетъ благо чистое и простое. Изъ всего этого слѣдуетъ, что первое начало—абсолютное благо стоитъ превыше всего прочаго, какъ существенное въ своемъ родѣ, не содержащее въ себѣ ничего посторонняго, ни съ чѣмъ не смѣшивающееся, превознесенное надъ всѣмъ существующимъ, какъ верховная причина всѣхъ вещей. Такъ должно быть представляемо верховное существо, потому что всѣ другія существа и красота всѣхъ вещей, не могли же произойти ни отъ злого начала, ни отъ безразличнаго по отношенію къ добру;—создатель всегда выше и совершеннѣе своего созданія.

К Н И Г А 6-я.

О томъ, что высшее всего существующаго начало не мыслить, и о томъ, что такое есть первое мыслящее, и что есть второе мыслящее (περί τοῦ, τὸ ἐπέχεινα τοῦ οὐτος μὴ νοεῖν καὶ τί τὸ πρῶτος νοεῖν καὶ τί τὸ δευτέρως).

Должны быть различаемы два мысляще принципа,—одинъ, которому первоначально и по самой природѣ принадлежитъ мышленіе—умъ, и другой, которому оно принадлежитъ производнымъ образомъ и стоитъ въ зависимости отъ перваго—душа. Такъ какъ верховное начало выше обояхъ этихъ принциповъ, то оно есть первое мыслимое, но не мыслящее. Другія основанія, по которымъ оно не должно быть представляемо, какъ мыслящее.

Мыслящее существо можетъ мыслить или другое что нибудь, или самое себя; въ послѣднемъ случаѣ его мышленіе пред-

ставляетъ не столь явное рѣзкое раздвоеніе, какъ въ первомъ, гдѣ мышленіе тоже хотеть имѣть единство, но не можетъ, потому что хотя оно въ себѣ же имѣетъ мыслимый предметъ (т. е., какъ свое собственное представленіе его), но этотъ предметъ есть нѣчто совсѣмъ иное (по субстанціи), чѣмъ оно само, между тѣмъ какъ когда мыслящій самаго себя мыслить, то онъ не сознаетъ себя отдѣльнымъ субстанціально отъ своего мыслимаго, напротивъ въ немъ мыслить, созерцаетъ самаго себя, имѣя въ мыслимомъ то, что ему самому внутренно присуще, такъ что тутъ мыслящій субъектъ и мыслимый объектъ составляютъ одно существо (*ἐν ὧν*). Такой мыслящій принципъ, понятно, слѣдуетъ считать высшимъ (чѣмъ мыслящій другой), такъ какъ онъ въ себѣ же имѣетъ свое мыслимое, и кромѣ того первымъ, мыслящимъ въ первоначальномъ смыслѣ слова, потому что такимъ принципомъ можетъ быть только тотъ, который представляетъ собою вмѣстѣ съ двойствомъ также и единство. Если бы онъ не былъ единствомъ, тогда онъ былъ бы способенъ мыслить только нѣчто другое. и, значить, не былъ бы первымъ мыслящимъ, потому что имѣя въ своемъ мыслимомъ не то, что принадлежитъ его собственному существу, не могъ бы мыслить самого себя. А такъ какъ первый мыслящій принципъ имѣетъ своимъ предметомъ, или содержаниемъ то, что онъ находитъ въ самомъ себѣ, то въ немъ эти два термина (субъектъ и объектъ) составляютъ одно. Однако же это единство не только не исключаетъ въ немъ двойства, но и требуетъ, потому что если бы въ немъ съ единствомъ не соединялось двойство, то ему не о чемъ было бы мыслить и онъ не могъ бы мыслить. Выходитъ, что ему необходимо быть простымъ и вмѣстѣ не простымъ. Чтобъ яснѣе представить себѣ раздвоеніе мыслящаго и мыслимаго (въ актѣ мышленія), лучше всего начать восхожденіе (къ высшему, первому мыслящему принципу) съ души, гдѣ это различіе и раздѣленіе (субъекта и объекта) болѣе ясно усматривается. Допустимъ, что душа есть одинъ свѣтъ—менѣе яркій, а высшая—разумная часть души есть другой свѣтъ, болѣе чистый, и кромѣ того предположимъ, что свѣтъ видящій равенъ свѣту, который имѣ

видится: такъ какъ такіе два свѣта ничѣмъ другъ отъ друга не отличаются, то мы должны будемъ признать, что они составляютъ одно, но такое, которое двойственно, какъ мыслящее, и едино, какъ видящее. Мы—такимъ образомъ (восходящій порядокъ) взявши въ руководители разсудокъ, достигли единства послѣ двойства; но не таковъ обратный порядокъ (нисходящій): умъ въ своемъ мышленіи идетъ отъ единства къ двойству; онъ становится двойствомъ, или даже есть двойство, поелику и насколько мыслить, но мыслить онъ лишь потому, что существо его есть единое.

2. Но если такъ, если необходимо признать, что есть два мыслящихъ принципа—первоначальный (умъ) и производный, вторичный (душа), то начало, стоящее выше перваго мыслящаго принципа, не должно быть представляемо какъ мыслящее, ибо для того, чтобъ мыслить, ему пришлось бы быть умомъ, а для того, чтобы быть умомъ, для него потребовалось бы мыслимое, и если бы это мыслимое составляло одно съ нимъ самимъ, тогда оно было бы не что иное, какъ первый мыслящій принципъ. Между тѣмъ, нѣтъ никакой необходимости, чтобы все мыслимое обладало умомъ и мыслило. И что касается перваго начала, то если бы оно представляло собою не только мыслимый объектъ, но и мыслящій субъектъ—умъ, тогда оно и не было бы первымъ, ибо было бы двойственнымъ, а не единымъ. Съ другой стороны, самъ умъ, насколько ему необходимо имѣть для своего мышленія мыслимое, предполагаетъ бытіе такого чисто—мыслимаго существа, которое было бы предметомъ его мышленія, но которое само по себѣ не есть ни мыслящее, ни мыслимое. Въ самомъ дѣлѣ, мыслимое всегда есть мыслимое только для другого (мыслящаго), и наоборотъ, сколько бы умъ ни напрягалъ свое мышленіе, всѣ усилія его останутся тщетными, если онъ не найдетъ и не восприметъ мыслимаго, ибо онъ не можетъ ни мыслить, если нѣтъ для него мыслимаго, ни тѣмъ болѣе быть совершеннымъ, не обладая мыслимымъ. Выходитъ, что умъ, прежде чѣмъ мыслить, долженъ быть совершеннымъ въ самомъ себѣ, т. е., по самой основѣ своего существа, а это опять значить, что то

начало, благодаря которому онъ обладаетъ такимъ совершенствомъ, само есть такое существо, которое прежде и выше ума и мышленія, и слѣдовательно не имѣетъ никакой надобности въ мышленіи, такъ какъ и прежде мышленія всецѣло довлѣетъ себѣ, а если довлѣетъ себѣ безъ мышленія, то и не мыслить. —Итакъ, первое начало (первоединый) не есть мыслящее существо, второе существо есть первый мыслящій принципъ (умъ), а третье есть второй или вторичный мыслящій принципъ (душа). Можно еще прибавить, что если бы первое начало мыслило, то оно имѣло бы атрибутъ (мыслящаго) и тогда не было бы уже первымъ, а вторымъ, а потомъ, вмѣсто того, чтобъ быть единымъ, было бы многимъ и даже всѣмъ тѣмъ, что составляло бы предметъ его мышленія; если бы его мышленіе простиралось только на себя же, то и тогда оно было бы многимъ.

3. Но могутъ возразить намъ, что же мѣшаетъ первому началу быть однимъ и тѣмъ же и многимъ? А то, отвѣтимъ мы, что многое предполагаетъ единое, какъ свою необходимую первооснову, что многое не можетъ существовать безъ того единого, отъ котораго происходитъ и на немъ утверждается, безъ того, которое, будучи первымъ надъ всѣмъ, что исчисляется, или слагается между собою, должно быть мыслимо, какъ существующее только само по себѣ и въ самомъ себѣ. Если согласиться даже, что это единое Первоначало существуетъ одновременно со всѣми прочими вещами, то и въ такомъ разѣ, при допущеніи одновременнаго съ ними существованія, должно строго отличать его отъ всего прочаго, а не ставить въ одинъ рядъ съ прочимъ, потому что оно есть первооснова (*ὑποκείμενον*) всѣхъ вещей и пребываетъ не въ нихъ или съ ними, а въ самомъ себѣ. Положимъ, что и въ вещахъ наблюдается характеръ единства и тождества, но это вовсе не есть само Первоединое, начало, а только пособіе его и даже для того, между прочимъ, чтобъ все имѣло подобіе его, оно должно пребывать въ самомъ себѣ—въ чистомъ единствѣ своего существа, а не дѣлить свое существо между всѣми вещами, такъ какъ въ противномъ случаѣ не могло бы существо-

вать ничто ни простое, ни сложное,—простое потому, что абсолютно простое не существуетъ само въ себѣ (по гипотезѣ), сложное потому, что нѣтъ того простого, изъ котораго бы оно могло сложиться. Въ самомъ дѣлѣ, коль скоро ни одна изъ вещей не обладаетъ простотою и нѣтъ такого чистаго, простого единства, которое существовало бы въ самомъ себѣ, если кромѣ того вслѣдствіе этого никакая вещь не можетъ ни существовать, ни входить въ общеніе съ другими вещами, не существуя (такъ же какъ и онъ), то слѣдуетъ, что и вся совокупность вещей не существовала бы, состоя (по гипотезѣ) изъ такихъ элементовъ, которые не способны къ существованію, или суть чисто ничто. Поэтому разъ несомнѣнно, что многое существуетъ, то необходимо признать, что прежде многаго единое существуетъ. Поелику же мыслящій принципъ представляетъ уже множественность, то тому началу, которое исключаетъ изъ себя всякую множественность, несвойственно и мышленіе. А такъ какъ это начало есть первое, то уму съ его мышленіемъ принадлежитъ уже второе мѣсто.

4. Потомъ, если благо должно быть мыслимо, какъ чистое, абсолютное и всецѣло себѣ довлѣющее, то это значитъ, что оно не имѣетъ нужды даже въ мышленіи, а такъ какъ то, что для него не нужно, не можетъ находиться въ немъ, то и мышленіе отсутствуетъ въ немъ, какъ и вообще отсутствуетъ все иное, чѣмъ оно само; умъ же, несомнѣнно, есть нѣчто со всѣмъ инымъ, чѣмъ благо, онъ есть только благовидный, имѣетъ образъ блага, насколько благо составляетъ содержаніе и характеръ его мышленія. Умѣстно еще и такое соображеніе: когда въ двухъ вещахъ соединенныхъ единство оказывается принадлежностію чего либо иного (т. е., двухъ различныхъ вещей), то это соединяющееся съ чѣмъ-то другимъ единство, понятно, во все не есть само единое,—то первоначальное единое, которое должно существовать само въ себѣ и по себѣ прежде всякаго единства, оказывающагося въ соединеніи съ другимъ; это послѣднее единство предполагаетъ такое абсолютно простое единое которое, пребывая въ себѣ самомъ, не содержитъ въ себѣ ничего свойственнаго единству, соединяющемуся съ другимъ (слѣдовательно,

и самой возможности входить въ другое). Какимъ образомъ, спрашивается, могла бы одна вещь существовать въ другой, если бы то начало, отъ котораго происходитъ эта другая вещь, не существовало независимо отъ всего прочаго и прежде всего? Бытіе абсолютно единое и простое не требуетъ для себя никакого другого начала, но бытіе множественное и даже только двойственное предполагаетъ такое начало. Можно для наглядности благо уподобить свѣту, умъ солнцу, а душу лунѣ, свѣтящей свѣтомъ заимствуемымъ отъ солнца: душа заимствуетъ свою разумность отъ ума, который, озаряя и какъ бы расцѣпчивая ее своимъ свѣтомъ, дѣлаетъ ее интеллектуальною; умъ напротивъ въ себѣ самомъ имѣетъ свой собственный свѣтъ и онъ не то, что только способностію свѣтитъ обладаетъ, а во всей цѣлости своего существа есть освѣщенный и свѣтоносный; наконецъ то начало, которое свѣтитъ самому уму, есть уже не что болѣе, какъ только свѣтъ въ самомъ себѣ—свѣтъ абсолютно чистый и простой, который самому уму даетъ возможность быть тѣмъ, что онъ есть (свѣтомъ, освѣщающимъ и себя и все). И какъ, почему, спрашивается, это первоначало имѣло бы нужду въ чемъ либо другомъ? Какъ оно не похоже ни на что, существующее въ другомъ или съ другимъ, такъ и все, что существуетъ только въ соединеніи съ другимъ, несоизмѣримо съ нимъ, какъ оно есть въ самомъ себѣ.

5. А вотъ и еще соображеніе: тому, что есть многое, приходится искать, или собирать себя, и (если это есть существо мыслящее) желательно найти всего себя и имѣть всего себя въ наличности предъ своимъ сознаниемъ. Но развѣ можно представить, что существо абсолютно-единое и простое гдѣ-то ищетъ себя для того, чтобъ сознавать себя, нуждаясь въ такомъ сознаниі? Понятно, что первое начало, какъ абсолютно-тождественное, выше и совершеннѣе и всякаго мышленія и самосознанія. Умъ, вѣдь, не есть первое начало ни по бытію и существу, ни по достоинству; онъ занимаетъ только второе мѣсто въ томъ и другомъ отношеніи, ибо предполагаетъ уже существующимъ благо, къ которому онъ и обращенъ изъначала и всегда; будучи же обращенъ къ благу, онъ созерцаетъ его,

мыслить, и мышленіе его (какъ и вообще мышленіе) есть не что иное, какъ обращеніе къ благу, стремленіе къ единенію съ нимъ. Выходить, что собственно желаніе блага стимулируетъ или даже раждаетъ мышленіе, насколько мышленіе хочетъ быть тождественнымъ съ благомъ, какъ и созерцаніе какого бы то ни было предмета предполагаетъ желаніе видѣть его. А изъ этого слѣдуетъ, что самому благу не зачѣмъ и нечего мыслить, ибо для него нѣтъ и не можетъ быть другого блага, кромѣ его самого. Между тѣмъ, когда какое нибудь другое существо мыслить это благо, то въ своемъ мышленіи въ себѣ же отражаетъ благо, принимаетъ образъ его, становится подобнымъ ему, а вслѣдствіе этого для самого себя становится все болѣе и болѣе достойнымъ и желательнымъ по мѣрѣ того, какъ въ немъ выступаютъ все яснѣе и яснѣе черты того блага и если это существо всегда и всецѣло отдается такого рода мышленію, то оно всегда имѣетъ предъ собою и въ себѣ такой образъ блага. А это значитъ, что умъ даже когда самого себя мыслить, вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо мыслить и благо, потому что мыслить онъ себя конечно тѣмъ, что онъ на самомъ дѣлѣ есть, то есть, какъ непрерывную энергію, а всякая энергія непремѣнно направляется къ благу, какъ къ своей цѣли.

6. Если все это наше разсужденіе правильно, то необходимо признать, что въ Благѣ нѣтъ мѣста для мышленія, такъ какъ существо, которое мыслить, тѣмъ самымъ выражаетъ, что благо находится внѣ его. Но можно сказать и больше: благо не отдается вообще никакой дѣятельности (τό ἄγαθόν ἀνενεργητόν), ибо зачѣмъ и какъ быть въ дѣйствиі тому, что само есть одна чистая энергія? Вѣдь, такой энергіи нѣтъ никакой надобности еще и еще дѣйствовать, чтобъ быть энергіей, ибо она и безъ этого сразу есть энергія вполне завершенная. Поэтому, если о другихъ вещахъ, обладающихъ энергіями, можно и должно говорить, что онѣ дѣйствуютъ, то о той энергіи, изъ которой истекаютъ и къ которой направляются всѣ прочія энергіи, можно утверждать только, что она есть то, что есть, и ничего болѣе. Эта энергія не есть даже мышленіе,—ей не о чемъ и не для чего мыслить, потому что она есть первое начало. Вѣдь, и мысля-

щее не то же, что мышленіе, а то, что обладаетъ мышленіемъ, и, значить, представляетъ нѣчто двойственное, между тѣмъ какъ въ первомъ началѣ нѣтъ никакого двойства. Эта двойственность мышленія еще яснѣе выступаетъ во всемъ высшемъ, сверхчувственномъ мірѣ, гдѣ все имѣетъ двойственную природу. Мы признаемъ, что всѣ истинныя сущности вообще, и каждая въ частности, обладающія истиннымъ бытіемъ, имѣютъ своимъ мѣстомъ міръ идеальный, или ноуменальный, не потому только, что онѣ всегда остаются одними и тѣми же въ своемъ существѣ, тогда какъ чувственныя вещи находятся въ потокѣ непрерывнаго измѣненія, хотя, быть можетъ, и среди чувственныхъ вещей есть нѣчто пребывающее,—еще болѣе потому, что существованіе у всѣхъ ихъ есть совершенное, себѣ довлѣющее. Напримѣръ такъ называемая первая сущность мыслится нами какъ такая, которая обладаетъ не тѣнью существованія, а всею полнотою бытія, а такъ какъ полнымъ можетъ быть существованіе во образѣ жизни и мысли, то первосущее мыслится какъ такое, которое содержитъ въ себѣ вмѣстѣ и мысль, и существованіе, и жизнь. Такимъ-то образомъ въ идеальномъ мірѣ каждое сущее есть вмѣстѣ и мыслящее—умъ, каждая мысль есть также и сущность и во всемъ мышленіе нераздѣльно съ существованіемъ,—потому что мышленіе всегда представляетъ въ себѣ множество, а не чистое единство. Потому, что не таковсе, т. е., что не есть многое, а чисто-единое, то и не мыслить. Въ ноуменальномъ мірѣ каждая сущность существуетъ двояко и какъ сущность, и какъ мысль, такъ что напримѣръ тутъ есть субстанція человѣка и идея его, сущность какъ и идея его, сущность справедливости и идея ея и такимъ образомъ тутъ всякое единство переходитъ въ двойство, а двойство въ единство. А такъ какъ первое начало не есть ни всесовершенство этихъ двойственныхъ сущностей, ни одна какая нибудь изъ нихъ, то въ немъ нѣтъ и быть не можетъ никакого двойства. Все двойственное, конечно, отъ него—единого имѣетъ бытіе, но двойственность не ему принадлежитъ, а только тому другому, ибо оно стоитъ какъ выше бытія, такъ и выше мышленія. Поэтому, ничего нѣтъ страннаго

и въ томъ, если первое начало не познаетъ себя, такъ какъ, будучи едино и просто, не содержитъ въ себѣ ничего такого, что нужно было бы изучать и узнавать. Само собою понятно, что еще менѣе можетъ быть усвоено ему познаніе всѣхъ другихъ вещей, тѣмъ болѣе, что оно даетъ имъ нѣчто гораздо болѣе цѣнное и нужное для нихъ, чѣмъ знаніе ихъ; такъ какъ въ немъ высочайшее благо всѣхъ тварей, то онѣ имѣютъ отъ него самое дорогое—способность стремиться къ нему и приобщаться его благодати по мѣрѣ силъ своихъ.

Профессоръ Г. В. Малеванскій.

(Продолженіе будетъ).

ФИЛОСОФІЯ ЭДУАРДА ГАРТМАНА.

(Окончаніе *).

Не смотря на существенное различіе между матеріальными и духовными силами, единство тѣхъ и другихъ достигается, не чрезъ уничтоженіе различія, а чрезъ подчиненное отношеніе однихъ къ другимъ, т. е., чрезъ начало цѣлесообразности.

И это начало Гартманъ признаетъ во всей его силѣ. И какъ же можетъ быть иначе? Довольно того, что и Кантъ и послѣдователи его, особенно Гегель, самое широкое значеніе даютъ въ своихъ системахъ этому началу, для того чтобы Гартманъ, стремясь совмѣстить въ своей философіи всѣ системы, принялъ въ свою систему и принципъ цѣлесообразности.

Уже въ самомъ опредѣленіи силы, что она есть *стремленіе*, заключается понятіе цѣли. Представленіе вмѣстѣ съ волею составляетъ существенный и необходимый элементъ Безсознательнаго, слѣдовательно всего существующаго, всякаго бытія. А представленіе есть идея, и, какъ элементъ идеальный, выражаетъ должное, которое такъ же отлично отъ того, что уже есть, существуетъ, какъ представленіе отлично отъ воли. Ясно, что представленіе именно и выражаетъ собою цѣль, по этому телеологія должна быть признана, по Гартману, столь же всеобщимъ и необходимымъ началомъ бытія, какъ и представленіе. „Всѣ народы и во всѣ времена, говоритъ Гартманъ, какъ скоро выходили изъ первобытной дикости, удивлялись премудрости Творца, строителя и правителя міра, и болѣе или менѣе во-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 14.

сторженно ее восхваляли. Если въ некоторую часть этихъ хвалений и можно отнести къ корыстному расчету польстить богамъ, то другую большую часть оныхъ, безъ сомнѣнія, можно считать за выраженіе искренняго убѣжденія. Только тотъ, кто отрицаетъ цѣли въ природѣ, можетъ отрѣшиться отъ этого убѣжденія, но это отрицаніе можетъ быть только послѣдствіемъ отвлеченной философ. системы; первоначальному естественному взгляду на явленія природы оно чуждо. Свободный отъ пристрастія къ одностороннимъ отвлеченностямъ, этотъ взглядъ всего сильнѣе поражается конкретными явленіями; и для глубоковпечатлительнаго человѣка изъ младенчествующаго народа достаточно встрѣчи съ однимъ рѣзкимъ случаемъ цѣлесообразности въ природѣ, чтобы проникнуться глубокимъ удивленіемъ и благоговѣніемъ... Положенія: природа ничего не дѣлаетъ даромъ; природа все дѣлаетъ къ лучшему; природа употребляетъ самыя простыя средства и пути для своихъ цѣлей—суть выраженія этой общепризнанной премудрости природы“. Философія Гартмана все это оправдываетъ и признаетъ истиннымъ. „Безсознательное, говоритъ Гартманъ, не ошибается, не колеблется и моментально мыслить цѣлую цѣпь положеній и умозаключеній,—и притомъ Безсознательное мыслить безошибочно: ибо его абсолютному ясновидѣнію всегда и мгновенно подлежатъ всѣ данныя для такого мышленія. Безсознательное сразу видитъ всѣ будущія цѣли, ближайшія и отдаленнѣйшія, а также всѣ пути и возможности для сообразнаго съ ними воздѣйствія въ мірѣ. Поэтому всякое вмѣшательство Безсознательнаго въ эту ткань цѣлей въ мірѣ совершается въ должный моментъ; а образъ и способъ этого вмѣшательства есть цѣлесообразнѣйшій изъ всѣхъ возможныхъ“. Всѣ эти положенія у Гартмана являются выводами и обобщеніями подробно обозрѣваемыхъ имъ данныхъ. Каждую естественную причину Безсознательное употребляетъ какъ средство для своихъ цѣлей, слѣдовательно дѣйствуетъ не произвольно, а законосообразно, именно, въ силу разъ и навсегда твердо поставленной конечной цѣли. „Въ теченіи нашихъ изслѣдованій, говоритъ Гартманъ, мы не разъ удивлялись мудрости Безсознательнаго въ устройствѣ имъ различныхъ механизмовъ для сохраненія силы

и въ пользованіи какъ ими, такъ и вообще представляющими комбинаціями внѣшнихъ обстоятельствъ. Ограничимся напоминаніемъ о самомъ обширномъ и важномъ изъ нихъ, именно о системѣ физико-химическихъ естественныхъ законовъ. Но сколько бы ни облегчали работу Безсознательнаго механизмы, все таки они не могутъ избавить его хотя бы отъ малаго, но постоянного прямого приложенія силы, ибо дѣйствіе механизма, по самой его природѣ, простирается только на рядъ однородныхъ случаевъ; въ дѣйствительности же всякій случай чѣмъ либо отличается отъ другого. Значить, самый лучший механизмъ оставляетъ нѣкоторую долю работы, которая требуетъ прямой дѣятельности Безсознательнаго. Если же для этой прямой работы потребно израсходовать менѣе силы, чѣмъ для постройки новаго механизма, замѣняющаго эту работу, то конечно, прямое вмѣшательство оправдывается собственными принципами Безсознательнаго. Такіе на примѣръ случаи для прямого вмѣшательства Безсознательнаго представляетъ всего чаще исторія человѣчества, гдѣ Безсознательное, преслѣдуя свои цѣли во всѣхъ областяхъ культурнаго развитія, прямо воздѣйствуетъ на мозги человѣческіе“. Все это разсужденіе сводится къ слѣдующимъ положеніямъ: должно приписать Безсознательному: 1) абсолютное ясновидѣніе; 2) безошибочность въ логической комбинаціи всевозможныхъ данныхъ и возможно цѣлесообразнѣйшую дѣятельность въ должный моментъ и 3) непрестанное вмѣшательство въ каждое время и въ каждомъ мѣстѣ. Сверхъ того признается необходимымъ допустить, что всевѣдущее безсознательное содержитъ въ себѣ идеальное представленіе какъ этого міра, такъ и всѣхъ возможныхъ міровъ, міровыхъ цѣлей и средствъ, и отсюда получается выводъ, что міръ устроенъ и управляется настолько хорошо и премудро, насколько то возможно, и что если бы у всевѣдущаго безсознательнаго между всѣми, возможными представленіями было представленіе о лучшемъ, чѣмъ существующій теперь міръ, то конечно тотъ лучший міръ и былъ бы произведенъ. Безсознательное столь премудро, что не могло обмануться при выборѣ лучшаго изъ міровъ, а дѣятельность безсознательнаго такъ непрерывна и всеобъемлюща, что не

могло случиться, чтобы избранный—миръ, предоставленный самому себѣ, ухудшился¹⁾. По этому Гартманъ признаетъ истиннымъ известное положеніе Лейбница, что существующій миръ есть лучший изъ всѣхъ возможныхъ ¹⁾).

Естественно полагать, что жизнь въ этомъ премудро устроенномъ мирѣ должна быть величайшимъ благомъ. Но философія Гартмана именно этого-то и не признаетъ: вопреки премудро цѣлесообразному устройству міра и управленію имъ, Гартманъ приходитъ къ самому безотрадному взгляду на жизнь. Жизнь человѣческая до такой степени представляется ему бѣдственною въ этомъ лучшемъ изъ міровъ, что небытіе міра онъ признаетъ предпочтительнымъ его бытію. Обозрѣвая различные виды благъ, наиболѣе цѣнныхъ въ человѣческой жизни, Гартманъ приходитъ къ заключенію, что эти блага въ дѣйствительности не столько служатъ источниками наслажденій, сколько бываютъ виною разнообразныхъ и несравненно болѣе сильныхъ и продолжительныхъ страданій; что поэтому высшая конечная цѣль жизни, именуемая счастьемъ, болѣе всего полагается въ довольствѣ, т. е., въ свободѣ отъ страданій, а такъ какъ самое существованіе неразрывно связано съ разнообразными страданіями, то ясно, что желать свободы отъ страданій то же самое, что желать небытія, т. е., небытіе предпочитать бытію. И такъ, точно ли существующій миръ есть наилучшій изъ міровъ? не наоборотъ ли, не слѣдуетъ ли признать его скорѣе худшимъ изъ міровъ? Гартманъ въ самомъ дѣлѣ приводитъ слѣдующее мнѣніе Фихте, съ цѣлью оправдать то положеніе, что небытіе лучше бытія: Фихте называетъ естественный миръ наихудшимъ, какой только можетъ быть, и утѣшается только вѣрою въ возможность вознесенія въ блаженство сверхчувственного міра посредствомъ чистаго мышленія ²⁾). Но съ другой стороны о Шопенгауерѣ Гартманъ говоритъ такъ: „попытка Шопенгауера доказать, что этотъ миръ есть худшій изъ всѣхъ возможныхъ, есть очевидный софизмъ; впрочемъ въ другихъ мѣстахъ самъ Шопенгауеръ не имѣетъ въ виду утверждать и доказывать что либо иное, какъ только то, что бытіе этого міра хуже чѣмъ его небытіе, а *это положеніе я считаю вѣрнымъ*“ ³⁾).

¹⁾ Фил. Безсоз. II, 241 и дал.

²⁾ Ibid. II, 256.

³⁾ II, 265.

Какъ же согласить одно съ другимъ—признаніе существующаго міра наилучшимъ съ одной стороны, а съ другой—предпочтеніе небытія этого самаго міра—бытію? Положеніе, что существующій міръ есть наилучшій тѣсно связано съ признаніемъ великаго начала въ міроустройствѣ и міроправленіи, именно начала цѣлесообразности. Могъ ли Гартманъ отвергнуть это начало? Въ такомъ случаѣ пришлось бы изъ своей, если не всеобъемлющей, то многообъемлющей системы исключить нѣкоторыя важнѣйшія философскія ученія, напримѣръ философію Лейбница, философію Гегеля. Могъ ли на это рѣшиться Гартманъ? Вмѣстѣ съ тѣмъ пессимизмъ Шопенгауера, въ связи съ теоретическимъ обоснованіемъ этого пессимизма, какъ оно установлено въ системѣ Шопенгауера, составляетъ самую основу и существенное содержаніе философіи Гартмана. На долю Гартмана выпала задача—смягчить рѣзкость, съ какою Шопенгауеръ выступалъ противъ другихъ современнымъ ему философовъ, и сгладить по возможности тѣ крайности, источникомъ которыхъ очевидно было стремленіе Шопенгауера къ оригинальности и желаніе какъ можно менѣе сходиться въ чемъ либо съ другими философами, особенно ближайшими къ нему по времени. Такимъ образомъ задачею Гартмана была такая обработка философіи его предшественника Шопенгауера, вслѣдствіе которой эта философія является у Гартмана эклектической. Эклектизмъ состоитъ въ сочетаніи въ одно цѣлое разнородныхъ началъ, такое сочетаніе, въ которомъ не оказывается никакой связи внутренней между отдѣльными частями или элементами цѣлаго. Въ духѣ эклектизма, только чтобы выполнить предлежавшую ему задачу, Гартманъ отрицаетъ всякую внутреннюю связь даже между такими началами, которыя обыкновенно признаются необходимо имѣющими таковую связь, и которыя самъ Гартманъ долженъ признать состоящими въ такой связи.

Безсознательному, какъ субстанціи, присущи два атрибута: логическій и нелогическій, иначе—представленіе и воля. Какъ произведеніе логическаго начала, т. е., разума, міръ есть наилучшій, но насколько воля также участвуетъ въ произведеніи міра, въ немъ, не смотря на совершенство его устройства, зло

господствуетъ надъ добромъ, страданія превѣшиваютъ наслажденія; воля проявляетъ себя въ желаніяхъ, а вѣдь само по себѣ желаніе уже есть зло, какъ свидѣтельство существующаго недостатка, какъ признакъ неудовлетворенной потребности. Теперь, для того, чтобы бѣдственность бытія, вслѣдствіе чего-небытіе предпочтительнѣе бытія, и совершенство міростроенія и міроуправленія могли совмѣщаться одно съ другимъ, такъ чтобы одно другимъ не исключалось, или по крайней мѣрѣ неограничивалось и не умалялось одно другимъ, чтобы обѣ указанныя черты міробытія, указанные разными философскими ученіями и въ разное время, удержать во всей силѣ въ одной системѣ, для этого ничего не оставалось, какъ совершенно разъединить другъ отъ друга два основныхъ начала,—логическое и нелогическое, волю и представленіе. При изолированности этихъ двухъ началъ, и послѣдствія этихъ началъ,—съ одной стороны совершенство міра, а съ другой бѣдственность его бытія, должны оставаться каждое само по себѣ нерушимымъ и не подлежащимъ воздѣйствію другаго: совершенство міра не терпитъ ни малѣйшаго ущерба отъ бѣдственности бытія его, и наоборотъ бѣдственность міробытія ни мало не смягчается и не умаляется вслѣдствіе совершенства міра, подобно тому какъ у Спинозы модусы двухъ атрибутовъ—протяженія и мысленія существуютъ рядомъ, пораллельно, но ни малѣйшаго воздѣйствія модусы одного атрибута не оказываютъ на модусы другаго атрибута. Правда атрибуты принадлежатъ той-же субстанціи, и чрезъ единство субстанціи, какъ самые атрибуты, такъ равно и ихъ видоизмѣненія или проявленія должны бы находиться въ общеніи и взаимодействіи между собою. Но такое заключеніе о взаимномъ отношеніи, какъ атрибутовъ, такъ и ихъ проявленій, исключается самымъ опредѣленіемъ атрибута; по опредѣленію Спинозы атрибутъ есть то, что познается въ субстанціи, какъ ея сущность. Каждый атрибутъ есть слѣдовательно, особая сущность. Различіе между атрибутами столь велико, такъ существенно, что поэтому каждый атрибутъ долженъ существовать самъ по себѣ безъ всякой связи съ другимъ. Худо только то, что такимъ образомъ сущность, иначе, природа субстанціи, оказывается не еди-

ною, а двойственною, ибо субстанція имѣть не одинъ, а два атрибута. Поэтому мы вправѣ сказать, что субстанція пустое слово, что, вмѣсто одной субстанціи, мы имѣемъ два существенно различныхъ начала; вмѣсто желаемого *монизма* получается *дуализмъ*. Все это мы находимъ у Гартмана. *Воля* и *представленіе*, хотя и признаются атрибутами единого начала, именно Безсознательнаго, но въ то же время эти начала совершенно самостоятельны и ничего общаго не имѣющія между собою. Двойственность атрибутовъ Гартманъ оправдываетъ тѣмъ, что при единствѣ атрибута, съ этимъ единствомъ совпало бы единство субстанціи, и различіе между атрибутомъ и субстанціей такимъ образомъ уничтожилось бы. Но чѣмъ онъ можетъ оправдать совершенную раздѣльность атрибутовъ и отсутствіе всякаго между ними общенія и взаимодѣйствія? Вѣдь атрибуты объемлются единствомъ субстанціи. Какой же смыслъ имѣть это объединеніе атрибутовъ чрезъ единство субстанціи, если на самомъ дѣлѣ никакой связи между атрибутами нѣтъ и каждый самъ по себѣ существуетъ?

Не менѣе важно и то, какъ понимается у Гартмана каждый изъ атрибутовъ Безсознательнаго. Одинъ атрибутъ называется логическимъ, а другой нелогическимъ. Повидимому логическій атрибутъ,—это *разумъ*. Но Гартманъ называетъ логическій атрибутъ иначе—*представленіемъ*. Представленіе есть психическая форма воображенія или фантазіи, а вовсе не логическая форма мышленія. Въ духѣ эмпирической психологіи Гартманъ отождествляетъ логическую свободную дѣятельность разума съ несвободною, болѣе чувственною, чѣмъ духовною игрою представленій, происходящую по извѣстнымъ законамъ ассоціаціи. Дѣятельность воображенія бываетъ болѣе совершенною, когда происходитъ безсознательно, нежели тогда какъ сопровождается сознаниемъ. Состояніе высшаго напряженія творческой силы, именно фантазіи, называемое обыкновенно вдохновеніемъ, есть болѣе безсознательное, чѣмъ сознательное, а между тѣмъ сочетаніе представленій, выраженіе ихъ въ словахъ или дѣйствіяхъ, поступкахъ бываетъ болѣе совершеннымъ, чѣмъ въ томъ случаѣ, если исполняется вполне сознательно. На этомъ основаніи дѣлается предположеніе, что въ инстин-

ктахъ животныхъ отличающихся отъ намѣреннаго и сознательнаго расчета или соображенія безошибочностію, необычайною цѣлесообразностію и мѣткостію,—выражается тотъ же безсознательный разумъ, что и въ творчествѣ высшихъ умовъ. А такъ такъ представленіе есть форма творческой дѣятельности воображенія или фантазіи, то представленіе же признается сущностію, необходимою формою всякаго рода инстинктивныхъ дѣйствій у животныхъ. А коль скоро признано существованіе безсознательнаго разума, то почему не допустить существованія такого же разума и въ тѣлахъ неорганическихъ, вообще во всей природѣ. Противъ такого рода аналогій и предположеній, имѣющихъ въ философіи Гартмана фундаментальное значеніе, должно замѣтить слѣдующее. Хотя обыкновенно творческою силою, дѣйствующею въ искусствѣ, признается фантазія или воображеніе, вообще способность воспроизводить и создавать образы (представленіе), но такое значеніе фантазія можетъ имѣть только въ соединеніи съ живымъ дѣятельнымъ и про- ницательнымъ умомъ, т. е., когда соединяется съ мышленіемъ. При отсутствіи же у животныхъ мышленія въ собственномъ значеніи этого слова, конечно и воображеніе не можетъ быть у нихъ *творческою*, истинно геніальною, т. е., *духовною* силою. Духовною силою воображеніе можетъ быть только подъ условіемъ соединенія съ истинно духовною дѣятельностію мышленія. Поэтому и инстинкты слѣдуетъ признать не проявленіями геніальности, а скорѣе рефлексивными дѣйствіями чисто фізіологическаго характера, т. е., хотя и душевными дѣйствіями, но глубоко коренящимися въ свойствахъ и потребностяхъ чисто тѣлесныхъ. Философы, ясно понимавшіе существенное различіе между разумомъ и игрою чувственныхъ представленій, всегда признавали высшимъ проявленіемъ разума *сознательно* познавательную его дѣятельность. Поэтому Гартманъ, плотскій чувственный разумъ природы ставящій выше разума сознательнаго, свойственнаго человѣку, и возводящій такимъ образомъ слѣпую инстинктивную и безотчетную силу на степень начала абсолютнаго, напрасно ищетъ подкрѣпленія основы положеніямъ своей философіи въ системахъ геніальныхъ философовъ древняго и новаго времени. Сходство выраженій и цѣ-

ныхъ разсужденій не всегда можетъ служить свидѣтельствомъ единства духа, а бываетъ не рѣдко отдаленнымъ и несущественнымъ совпаденіемъ.

Представленіе, въ отличіе отъ воли, признается идеальнымъ элементомъ Безсознательнаго. Но при своемъ несомнѣнно чувственномъ характерѣ, представленія, какъ ихъ понимаетъ Гартманъ, могутъ быть признаны идеальнымъ элементомъ развѣ только въ *смыслъ формальный, а не по содержанію*. Представленіе—идеальная форма бытія въ томъ смыслѣ, что представляемое еще не существуетъ, а подлежитъ только осуществленію; между тѣмъ достоинство даннаго такимъ образомъ, т. е., въ видѣ представленія, этимъ вовсе не опредѣляется: можетъ быть представляемо прежде своего осуществленія не только хорошее, но и дурное, не одно только доброе, но и злое. Истинно идеальнымъ, идеальнымъ въ собственномъ смыслѣ, должно признать не просто все то, что сначала существуетъ въ видѣ представленія, но лишь то, что чрезъ свое осуществленіе способствуетъ нравственному возвышенію чловѣка и усовершенію дѣйствительности. Идеальное въ этомъ смыслѣ можетъ быть содержаніемъ только сознательной, разумной идеи, а не безсознательнаго слѣпago инстинктивнаго, слѣд. чувственнаго представленія. Хотя бы идеальныя стремленія проявлялись и въ видѣ безотчетныхъ представленій, во всякомъ случаѣ источникъ такого рода идей заключается въ разумѣ, которому свойственна сознательная дѣятельность, а не въ Безсознательномъ.

Какъ начало логическое неправильно отождествляется у Гартмана съ чувственною способностію воображенія, такъ, соотвѣтственно тому, подъ именемъ воли, начала нелогическаго, разумѣется обыкновенно не высшая область духовно-нравственныхъ стремленій, а низшая область желаній (способность желательная) не воля въ собственномъ смыслѣ. Стремленіе объединить философію съ естествознаніемъ требовало имѣть постоянно въ виду не высшія духовнонравственныя, а низшія, именно чувственныя проявленія чловѣческой души, такъ какъ только этого рода проявленія возможно сблизить и отождествить съ проявленіями органическихъ и не ор-

ганическихъ силъ природы подъ общимъ наименованіемъ Безсознательнаго.

Понятно само собою, что, при такомъ пониманіи воли, не могло получиться иного опредѣленія конечной цѣли человѣческаго бытія или такъ называемаго блага, кромѣ того, какое мы находимъ у Гартмана. Конечною цѣлью человѣческихъ стремленій онъ признаетъ счастье. Но счастье, само по себѣ взятое въ качествѣ конечной цѣли земного бытія, очевидно недостижимо. Ибо въ чемъ состоитъ такъ называемое счастье? Въ удовлетвореніи желаній. А извѣстно, что всякое удовлетворенное желаніе рождаетъ новое желаніе и такъ безъ конца. Понятно, что жизнь ограниченная столь низменною и недостойною цѣлью обратилась бы въ тщетное и бесплодное усиліе Данаидъ. Пессимизмъ—необходимое послѣдствіе такого взгляда на жизнь. Жизнь, понимаемая такимъ образомъ, дѣйствительно ничего не стоитъ и небытіе съ этой точки зрѣнія предпочтительнѣе бытія. Можетъ показаться страннымъ, почему это Гартманъ, столь внимательный къ ученіямъ древнихъ и новыхъ философовъ, при своемъ желаніи совмѣстить въ своей философіи всѣ философскія системы, не обратилъ должнаго вниманія на то, что ни одинъ изъ философовъ наиболѣе значительныхъ не довольствовался столь узкимъ и ограниченнымъ пониманіемъ конечной цѣли человѣческаго бытія, и хотя опредѣляютъ иногда эту цѣль какъ счастье, но присоединяютъ къ этому понятію о конечной цѣли ограничивающее его условіе, заключающееся въ необходимости добродѣтели, или же самое понятіе о счастьи расширяютъ и измѣняютъ сравнительно съ обычнымъ пониманіемъ его такимъ образомъ, что сущность счастья полагаютъ въ разумномъ удовлетвореніи, получаемомъ отъ развитія духовно-нравственной дѣятельности, а не въ пассивномъ наслажденіи. У Гартмана этого нѣтъ, но вѣдь самую основу и существенное содержаніе его философіи составляетъ пессимистическая философія Шопенгауера, съ которою не совмѣстимы никакіе высшіе духовно-нравственные взгляды на жизнь. Гартманъ, какъ мы видѣли, хотя оспариваетъ Кантово ученіе о пространствѣ и времени, и однако въ сущности остается на почвѣ трансцендентальнаго идеализма.

Почему такъ? Потому что философія Шопенгауера принимаетъ цѣликомъ Кантово ученіе о пространствѣ и времени, такъ что отступленіе Гартмана отъ философіи Шопенгауера въ этомъ пунктѣ оказывается не существеннымъ, призрачнымъ. Тѣмъ болѣе онъ не могъ разойтись съ Шопенгауеромъ въ столь существенной и наиболѣе характерной части его философіи, какъ пессимистическій взглядъ его на жизнь человѣческую.

Не можетъ ли служить оправданіемъ Шопенгауеро-Гартмановскаго пессимизма, а равно и двойственности основныхъ началъ въ философіи Гармана то, что существуетъ не одно только добро въ мірѣ, но и зло, и послѣднее, можно сказать, даже преобладаетъ надъ добромъ? Можно ли допустить, чтобы добро и зло происходили изъ одного источника, не слѣдуетъ ли въ самомъ дѣлѣ допустить, вмѣстѣ съ Гартманомъ, бытіе въ основаніи вещей двухъ противоположныхъ началъ—логическаго и нелогическаго, даже антилогическаго, т. е., разумнаго и противоразумнаго, изъ коихъ одно служитъ источникомъ премудрой цѣлесообразности въ мірѣ, а другое—производитъ всякаго рода нестроенія, случайности, безцѣльную игру обстоятельствъ, непредвидимыя препятствія, встрѣчаемыя при осуществленіи всякаго разумнаго начинанія? Этотъ же вопросъ можно и такъ еще поставить: существуютъ ли разумныя основанія, которыя бы оправдывали вѣру въ бытіе *Единого* Творца и Управителя міра? Съ точки зрѣнія чисто философской на этотъ вопросъ можно дать такой отвѣтъ. Въ дѣлахъ человѣческихъ высшая степень творческой силы усматривается въ томъ случаѣ, когда произведеніе творческихъ силъ отличается наибольшею жизненностію и самостоятельностью.

Произведенія величайшаго могущества, безмѣрной творческой силы, конечно должны отличаться этими качествами въ высочайшей степени. Дѣйствительно, организмы обладаютъ не просто жизненностію, но вполне самостоятельною *жизнью*, которую они самодѣтельно развиваютъ. Для всякаго живаго существа необходимы разнообразныя матеріалы, которые, существуя ему живою организующею силою, претворяются въ различные правильно и цѣлесообразно устроенныя части живаго тѣла. Понятно, что матеріалы, служащіе сами по себѣ только

средствомъ къ развитію жизни, не должны обладать самостоятельною жизнью, ибо обращеніе живаго существа въ средство для поддержанія и развитія жизни въ другомъ существѣ, имѣетъ второстепенное значеніе, въ сравненіи съ обращеніемъ неорганической матеріи въ средство и орудіе для означенной цѣли, и есть слѣдствіе борьбы за существованіе, которую влечетъ за собою самостоятельность жизни въ каждомъ живомъ существѣ. По самому существу своему, неорганическая матерія предназначена служить средствомъ къ развитію жизни. Слѣдовательно ей можетъ быть свойственна только относительная самостоятельность, и таковая состоитъ въ томъ, что химико-физическія силы дѣйствуютъ по своимъ собственнымъ законамъ, безъ всякаго отношенія къ цѣлямъ возникновенія и развитія жизни. Несамостоятельность же матеріи неорганизованной выражается въ томъ, что дѣятельность физико-химическихъ силъ, въ сравненіи съ развитіемъ жизни въ органическихъ существахъ, имѣетъ характеръ болѣе пассивный, чѣмъ активный.—Несравненно большая самостоятельность и активность живыхъ существъ выражается въ борьбѣ ихъ за существованіе. Ибо самостоятельность и активность развиваются и достигаютъ наибольшей силы только чрезъ постоянное цѣлесообразное употребленіе усилій въ борьбѣ за существованіе, ради того, чтобы отстоять свою самостоятельность, или для того чтобы подчинить себѣ и одолѣть другихъ слабѣйшихъ. Изъ всѣхъ живыхъ существъ одинъ только человѣкъ, кромѣ внѣшней борьбы, знаетъ и испытываетъ несравненно болѣе важную *внутреннюю* борьбу, которая ведется имъ для достиженія нравственной самобытности, и ради торжества духа надъ темными чувственными (плотскими) силами своей тѣлесной природы. Нравственная самобытность и активность духовныхъ силъ есть наиболѣе высокое и чистое выраженіе повсюду въ мірѣ проявляемаго стремленія къ самостоятельности и активности. Поэтому достиженіе наибольшаго нравственнаго совершенства и духовной самобытности, служащее конечною цѣлью человѣческаго бытія, должно призвать таковою же цѣлью для всего міра. Недаромъ о человѣкѣ сказано, что онъ есть малый міръ. И по христіанскому ученію вся тварь жаждетъ вмѣстѣ съ чело-

вѣкомъ избавленія отъ тяготѣющаго надъ ними зла. Такимъ образомъ должно признать общимъ закономъ бытія все большее и большее развитіе свойственнаго всѣмъ живымъ существамъ стремленія къ свободѣ самостоятельности и дѣятельности. Вся тварь стремится, такъ сказать, приблизиться къ своему Творцу,—Существу абсолютно свободному, Самосущему и дѣятельному, и достигаетъ въ наибольшей степени этой цѣли чрезъ посредство человѣка, по мѣрѣ развитія въ немъ нравственно-духовной жизни. Теперь понятно, откуда зло и въ чемъ состоитъ оно. Если цѣль бытія заключается въ свободѣ самостоятельности и дѣятельности, то противоположное этой цѣли, именно—лишеніе свободы самостоятельности и активности есть зло. Наименьшею степенью самостоятельности свободы и активности обладаетъ природа неорганическая, поэтому для нея зло (какъ и добро), можно сказать, не существуетъ. Но безпорядочное и, такъ сказать, случайное (не въ себѣ, а по отношенію къ цѣлямъ жизни) дѣйствіе, или иначе, взаимодействіе стихійныхъ силъ, производитъ нерѣдко опустошенія и нестроенія, слѣдствіемъ которыхъ является лишеніе самостоятельности, свободы дѣятельности и самой жизни для многихъ существъ. Къ тому же приводитъ въ частности борьба за существованіе между живыми существами. Неправильное употребленіе, т. е., злоупотребленіе человѣкомъ своей свободы, превратное ея направленіе уклонившееся отъ нормы было, какъ извѣстно, источникомъ грѣха, т. е., зла нравственнаго. Но не въ томъ ли самомъ по крайней мѣрѣ въ значительной степени заключается и причина зла физическаго, именно въ превратномъ направленіи, въ безпорядочности проявленія свойственныхъ всѣмъ существамъ природы относительной самостоятельности и активности? Понятно само собою, что если необходимо Виновникъ бытія всяческихъ существъ, то нѣтъ необходимости въ томъ, чтобы существовалъ еще особый, совершенно независимый отъ Творца, виновникъ злоупотребленій и неправильностей въ обнаруженіи силъ и средствъ, дарованныхъ Творцомъ видимой природѣ. Вѣдь даже самъ сатана сдѣлался тѣмъ, что онъ есть, только чрезъ злоупотребленіе своею свободою и нарушеніе установленнаго Творцомъ нравственнаго порядка.

Итакъ существованіе зла въ мірѣ вовсе не требуетъ для своего объясненія того, чтобы совершенно разъединять волю отъ разума, какъ это дѣлаетъ Гартманъ, который на волю смотритъ какъ на силу, по крайней мѣрѣ первоначально, рѣшающую дѣйствовать безъ мотивовъ, безъ цѣли, безъ плана, воплѣтъ случайно и неразумно, даже противоразумно, и чрезъ то является источникомъ постоянныхъ столкновеній разумнаго съ неразумнымъ, цѣлесообразнаго со случайнымъ.

Въ своемъ изложеніи Гартмановой философіи г. Струве между прочимъ говоритъ: теистическій, прямо сказать, христіанскій характеръ многихъ изъ воззрѣній Гартмана обнаруживается всего больше при опредѣленіи основныхъ свойствъ Безсознательнаго, то есть, Бога, равно при обозначеніи его отношенія къ міру. Свою метафизику Безсознательнаго (стр. 319 и слѣд.) Гартманъ начинаетъ объясненіемъ слѣдующихъ главныхъ положеній: 1) Безсознательное не подвержено никакой болѣзни. 2) Безсознательное неутомимо. 3) Сознательному представленію присуща форма вещественности (Sinnlichkeit), безсознательное же мышленіе можетъ быть лишь невещественнымъ (unsinnlich). 4) Безсознательное не колеблется и не сомнѣвается, оно не нуждается во времени для своихъ размышленій, но въ одинъ и тотъ же моментъ совершаетъ логическій процессъ и усваиваетъ себѣ его результатъ, т. е., всѣ его мысли являются въ одинъ и тотъ же моментъ, а не слѣдуютъ другъ за другомъ. 5) Безсознательное не ошибается и т. д. Дѣйствительно, Гартманъ самъ (что видно изъ выдержекъ, приведенныхъ далѣе у Струве) тщательно указываетъ на совпаденіе нѣкоторыхъ своихъ выводовъ съ богословскими опредѣленіями христіанской догматики. Такъ абсолютное ясновидѣніе Безсознательнаго соотвѣтствуетъ понятію богословскому всевѣдѣнія, непогрѣшимая и не подверженная сомнѣнію логичность, а также цѣлесообразный характеръ дѣйствій Безсознательнаго соотвѣтствуетъ премудрости, свойственной всевѣдѣнію Божію; непрерывное во всякое время и на всякомъ мѣстѣ воздѣйствіе Безсознательнаго на ходъ событій соотвѣтствуетъ вседѣйствующему. Наконецъ Гартманъ, какъ мы видѣли, признаетъ и то, что существующій міръ, какъ предопредѣленный во всевѣдущемъ Безсознательномъ до начала сво-

его происхожденія, есть наилучшій. Но все это,—мы можемъ теперь сказать, слова, слова и только слова! Все предъидущее изложеніе философіи Гартмана достаточно показываетъ, какъ эта философія далека не то что отъ христіанскаго, но вообще отъ религіознаго духа. Философія Гартмана существенно и самымъ несомнѣннымъ образомъ антирелигіозна и атеистична. Религіознымъ духомъ мы называемъ серьезный взглядъ на жизнь,—взглядъ, признающій, что жизнь дается человѣку не даромъ, не попустому, а для цѣли необычайно цѣнной, превосходящей все временное и земное. А что такое пессимизмъ Гартмановой философіи, какъ не выраженіе того убѣжденія, что жизнь человѣчества лишена всякаго значенія, есть явленіе пустое, не имѣющее никакой цѣнности, не есть благо, а скорѣе зло, такъ что небытіе, несуществованіе предпочтительнѣе бытія, существованія? И надо признать, что именно въ пессимистическомъ взглядѣ на жизнь Гартманъ является вполне искреннимъ; высказываетъ то, что дѣйствительно онъ думаетъ, не имѣя вовсе въ виду приспособляться къ какимъ либо установившимся и авторитетнымъ понятіямъ и представленіямъ. Дѣло въ томъ, что основныя понятія и положенія Гартмановой философіи неизбежно приводятъ къ пессимизму, а потому все, что не гармонируетъ съ пессимистическимъ взглядомъ на жизнь, т. е., съ отрицаніемъ всякаго ея значенія и достоинства, слѣдуетъ отбросить какъ излишнія, искусственныя добавленія, имѣющія цѣлю, можно сказать, замаскировать и скрыть настоящую суть дѣла. Что такое въ самомъ дѣлѣ логическое и нелогическое начала, признаваемые атрибутами Безсознательнаго? Характеристической чертой логическаго начала выставляется логическій принципъ тождества. Но какъ понимается этотъ принципъ? Какъ выраженіе косности, неизмѣннаго и безконечнаго пребыванія въ томъ же состояніи, какъ отрицаніе всякой могущей какъ либо произойти переменны. И это законъ разума! Разумъ—напротивъ начало дѣятельное. Поэтому можно усумниться въ томъ, что начало, именуемое у Гартмана логическимъ дѣйствительно есть разумъ, а не иное что либо. Кажется, было бы вѣрнѣе признать это начало матеріальнымъ, ибо матеріи свойственна косность. Повидимому

болѣе соотвѣтствуетъ истинному понятію о разумѣ то опредѣленіе логическаго начала, что оно есть начало идеальное, ибо заключаетъ въ себѣ цѣлый міръ идей, именно представленія средствъ, долженствующихъ служить къ осуществленію конечной цѣли. Съ этимъ опредѣленіемъ логическаго начала связаны дальнѣйшія заключенія, что начало это дѣйствуетъ цѣлесообразно, проявляетъ всевѣдѣніе и мудрость. Всѣ такого рода выводы о началѣ логическомъ основаны единственно на томъ, что началу этому присуще представленіе *конечной цѣли* бытія. Вотъ что дѣлаетъ это начало идеальнымъ. Значить весь вопросъ заключается въ томъ, какова эта конечная цѣль. Само по себѣ логическое начало бездѣятельно, слѣдовательно не можетъ и стремиться къ чему либо, представлять какую либо цѣль по закону тождества; оно должно всегда оставаться въ томъ же состояніи бездѣятельности, покоя. Иное дѣло воля; для нея ни какой законъ не писанъ. Какъ начало неразумное, неподчиненное никакому закону, воля вполнѣ самопроизвольно, безъ всякаго побужденія и разумной цѣли, слѣдовательно вполнѣ случайно оставляетъ свое состояніе неподвижности и бездѣятельности и перемѣняетъ его на другое, т. е., начинаетъ дѣйствовать, творить. Логическое начало не допускаетъ нарушенія закона тождества, а такъ какъ воля нарушила тождество своего состоянія, то для логическаго начала возникаетъ *задача* направить волю къ прежнему своему состоянію, т. е., побудить ее уничтожить все ею произведенное и производимое, и возвратиться въ первобытное свое состояніе покоя, бездѣятельности (нирвана), просто небытія. Итакъ, источникъ мудрости, свойственной логическому началу, очевидно заключается въ глупости, въ безуміи другаго начала,—начала не просто нелогическаго, но антилогическаго, т. е. противоразумнаго. Вотъ какова мудрость логическаго начала! Она направлена не на созиданіе, а на разрушеніе, что опять таки свойственно въ наибольшей мѣрѣ стихійнымъ силамъ матеріальной природы. Ничего идеальнаго логическое начало на самомъ дѣлѣ не заключаетъ въ себѣ и не предполагаетъ. Вполнѣ значить соотвѣтствуетъ это начало характеру воли, которая опредѣляется какъ начало неразумное и какъ

же можетъ быть иначе! Вѣдь начало логическое, будучи формальнымъ, все свое содержаніе заимствуетъ отъ воли, т. е., состоитъ въ томъ, что представляетъ переменны и случайности производимыя волею, а такъ какъ во всемъ, что воля производитъ, ничего конечно разумнаго и цѣннаго нѣтъ и быть не можетъ, то для разума остается одно только—побуждать волю къ уничтоженію всего ею производимаго. Выходитъ такимъ образомъ, что вовсе нѣтъ нужды логическому и не логическому началу раздѣляться другъ отъ друга. Оба эти начала стоятъ одно другаго, и оба между собою согласны. Сама воля, будучи слѣпымъ, неудержимымъ стремленіемъ къ переменамъ, конечно не можетъ дорожить своими произведеніями и отстаивать ихъ противъ рѣшенія логическаго начала—ихъ уничтожить. Въ числѣ этихъ произведеній міровой воли Гартманъ конечно и свою философію долженъ признать вполне достойною той же участи. Даже болѣе. Такъ какъ, по философіи Гартмана, небытіе предпочтительнѣе бытія, то самъ онъ долженъ признать въ отношеніи къ собственной своей системѣ, что было бы лучше, если бы она вовсе не являлась на свѣтъ. Этотъ выводъ, совершенно неизбежный для Гартмана, лучше всего свидѣтельствуетъ о томъ, что никакое остроуміе и многознаніе не могутъ спасти дѣла, коль скоро это дѣло ложно въ самомъ своемъ основаніи, въ своей сущности. Такимъ, ложнымъ въ своей сущности, хотя и не лишеннымъ достоинства въ частностяхъ своихъ,—дѣломъ надо признать философскую систему Гартмана. Можетъ ли имѣть какой либо смыслъ философія, которая отрицаетъ философію же, т. е., самое себя. Выше сказано, что философія Гартмана совершенно антирелигіозна. Но отрицающій не то или иное религіозное ученіе, а самый духъ религіи—т. е., признаніе чего либо имѣющимъ безусловную важность для человѣка,—отрицаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ, по крайней мѣрѣ долженъ отрицать все, что есть наиболѣе цѣннаго для человѣка. Дѣйствительно Гартманъ отрицаетъ и науку, и искусство въ качествѣ благъ безусловно цѣнныхъ для человѣка. Онъ доказываетъ, что ни наука, ни искусство не могутъ сдѣлать человѣка счастливымъ, т. е., не составляютъ истинныхъ благъ. Слѣдовательно и философія поэтому не есть

благо, желательное для человѣка, т. е., истина, составляющая предметъ философскихъ стремленій, не стоитъ затрачиваемыхъ на достиженіе ея усилій. Не повятно послѣ этого, зачѣмъ Гартманъ такъ много писалъ и пишетъ; неужели для того, чтобы доказать, что это занятіе ничего не стоитъ и ни къ чему не ведетъ? Вѣдь долженъ же онъ какъ либо оправдать, не смотря на свой пессимизмъ, свою философскую дѣятельность. А оправдать ее можно однимъ только слѣдующимъ способомъ: можно и должно смотрѣть на философію Гартмана, какъ на косвенное доказательство полной несостоятельности нигилистической философіи матеріализма. Сущность этого доказательства можно такъ выразить: если предположить въ основаніи вещей начало слѣпое, безсознательное, неразумное, какова матерія, то все бытіе, весь міръ въ глазахъ человѣка теряетъ всякую свою цѣну, обращается въ ничего незначущій, пустой миражъ, да и сама жизнь человѣческая въ такомъ случаѣ не стоитъ того, чтобы объ ней заботиться, охранять ее и дорожить ею; ибо такое бытіе (ограниченное одними матеріальными интересами) хуже, чѣмъ небытіе.

Профессоръ П. Линицкій.

ЗАКОНЫ МЫШЛЕНИЯ СЪ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРѢНІЯ.

(Продолженіе *).

Самосознаніе личности навсегда должно остаться единственнымъ *послѣднимъ* критеріемъ всякаго повннанія. Но могутъ возразить: пусть себѣ мышленіе *вообще* опредѣляется личнымъ, самосознательнымъ „я“, и, въ связи съ этимъ, пусть и послѣднимъ критеріемъ познанія является свидѣтельство самосознанія; но какъ же *отдѣльныя* представленія могутъ быть истолковываемы въ смыслѣ *актовъ самосознающаго „я“*? Не видно ли, напротивъ, каждому, что представленіе есть какъ-будто оттискъ съ предмета, а о личности въ немъ (представленіи) нѣтъ и помину? Хотя мысль этого возраженія, и ничто другое, какъ именно эта мысль, въ скрытомъ видѣ и лежитъ въ основаніи логическаго формализма, который при послѣдовательномъ проведеніи неминуемо приводитъ къ крайнему объективизму и даже матеріализму (на что мы указывали уже при критикѣ формализма), тѣмъ не менѣе слабость этого возраженія видна скоро. И прежде всего, смыслъ возраженія аналогиченъ слѣдующему. Часто бываетъ, что какое-либо большое и сложное предпріятіе разбивается на много десятковъ лѣтъ во времени, на много тысячъ миль въ пространствѣ и на много же милліоновъ исполнителей. Тогда легко можетъ случиться, какъ и случается, что отдѣльныя части этого предпріятія приобретаютъ въ глазахъ отдѣльныхъ исполнителей самостоятельное значеніе: ничего они больше не видятъ и не знаютъ, какъ только то, чтобы исполнить свою частную задачу—и только; почему она именно такова, а не иная, чѣмъ она опредѣляется и

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 13.

для чего служить, они не знаютъ и не имѣютъ надобности знать. Но отъ этого ничуть не теряется зависимость каждой части отъ цѣлаго. Нѣчто подобное имѣетъ мѣсто и по отношенію къ мышленію. Жизнь индивидуума представляетъ собою точку, на которой сходятся всѣ внѣшнія вліянія. Эти вліянія связываютъ индивидуумъ со всѣмъ остальнымъ цѣлымъ всего бытія, и, въ свою очередь, доходятъ до индивидуума въ формѣ ощущений, чувствованій и движеній. Такова жизнь животнаго. Въ ней есть душа, какъ жизнь совершенно отличная отъ матеріальнаго, инертнаго и неиндивидуальнаго бытія. Но нѣтъ еще духа, самосознанія, личнаго „я“. У человѣка есть это начало. Съ первымъ его пробужденіемъ, человѣкъ научается видѣть, что онъ не то, что есть внѣ его. Начинается противопоставленіе себя внѣшнему, начинается дѣятельность представляющая. И вотъ эта дѣятельность и отмѣчаетъ всѣ доходящіе до индивидуума вліянія, какъ части и стороны все того же внѣшняго не „я“. Конечно, это *противопоставленіе* (или, что то же, *представленіе*) начинается съ самыхъ периферическихъ, такъ сказать, точекъ жизни индивидуума и по мѣрѣ развитія подвигается все больше и больше къ центру, къ своему внутреннему міру. Осязательныя, зрительныя и слуховыя ощущенія прежде всего доставляютъ случаи для отмѣтки внѣшняго міра, какъ противоположнаго внутреннему „я“. Сверхъ того, на первыхъ шагахъ самосознанія, каждый отдѣльный предметъ, остановившій вниманіе, почти безраздѣльно заполняетъ актъ противопоставленія себя внѣшнему, и только съ постепеннымъ развитіемъ самосознанія, отдѣльныя впечатлѣнія становятся все раздѣльнѣе и раздѣльнѣе, пока субъектъ не научится раздѣлять міръ на части большія, малыя, мельчайшія и т. д. Этимъ объясняется то обстоятельство, что у ребенка по началу все внѣшнее распадается на небольшое число категорій: „свой“ или „чужой“; „хорошо“ или „дрань“ и только; поэтому и число представленій бываетъ по началу не велико. Но потому же самому и первоначальный смыслъ представленій—какъ именно обозначеній внѣшняго, противопоставленнаго личному „я“—бываетъ при первомъ самостоятельномъ знакомствѣ съ міромъ острѣе и рельефнѣе. На этомъ основаніи фантазія (а она есть способность представленій—ср. Гефдин-

га, стр. 204) ребенка, какъ и мало развитого взрослого чело-
вѣка, или, наконецъ, и цѣлыхъ народовъ, находящихся въ
младенческомъ фазисѣ своей исторіи, бываетъ довѣрчивѣе къ
противопоставленію себѣ внѣшняго въ самой рѣзкой и выра-
зительной формѣ—въ формѣ личностей. Здѣсь лежитъ психо-
логическое основаніе для народной мифологической поэзіи и
для любви дѣтей къ олицетвореніямъ и сказкамъ. И не безъ
основаній, повтому, мысль Огюста Конта объ изначальности
догматическаго періода развитія какъ цѣлаго человѣчества,
такъ и отдѣльнаго челоѣка. Съ постепеннымъ, затѣмъ разви-
тіемъ челоѣка, обогащеніе его представленіями постоянно не-
сетъ на себѣ двѣ черты: во-первыхъ, представленій становит-
ся все больше и больше, и, во-вторыхъ, характеръ ихъ, какъ
именно актовъ противопоставленія своего „я“ внѣшнему бытію,
теряетъ свою остроту и антропоморфичность. Увеличеніе числа
представленій идетъ не въ томъ только смыслѣ, что захваты-
вается все большее и большее число предметовъ внѣшняго
міра; гораздо важнѣе для мышленія другое теченіе: именно—
представляющая дѣятельность останавливается на отдѣльныхъ
сторонахъ того факта, который первоначально былъ представ-
ленъ въ единомъ, цѣльномъ видѣ. И это выдѣленіе, чѣмъ даль-
ше, тѣмъ все дѣлается чаще и чаще, и само оно становится
все тоньше и тоньше: отсюда за представленіями предме-
товъ постепенно вырабатываются представленія ихъ дѣйствій,
свойствъ и отношеній. Здѣсь-то, т. е., въ способности созда-
вать отдѣльныя представленія не только цѣлыхъ явленій и
предметовъ, но и всѣхъ какихъ бы то ни было общихъ и
скрытныхъ сторонъ ихъ, и лежитъ основаніе способности *языка*:
отдѣльныя слова и являются закрѣпителями и символами от-
дѣльныхъ представленій челоѣка. Вотъ почему, при сходствѣ
въ голосовыхъ средствахъ съ челоѣкомъ, животное не имѣетъ
языка словъ, а имѣетъ лишь языкъ непосредственно-рефлек-
торныхъ жестовъ и нераздѣльныхъ звуковъ ¹⁾, ибо оно не

¹⁾ Эта мысль находится въ совершенномъ согласіи со взглядомъ ученаго фи-
лолога и философа—Макса Мюллера, только вмѣсто „способности представле-
ній“ (какъ выражаемся мы), онъ говоритъ „разумъ“ (Наука о мысли, стр. 84—
88). Но мы не думаемъ, чтобы терминъ „разумъ“ за свою нѣкоторую общность
и разный смыслъ у разныхъ мыслителей могъ быть предпочитаемъ выраженію:
„способность представленія“, тѣмъ болѣе, что въ сущности дѣла нашъ взглядъ
находится въ согласіи со взглядомъ Макса Мюллера (ср. стр. 351).

имѣетъ способности создавать отдѣльные представленія. Но хотя съ увеличеніемъ числа представленій, и особенно такихъ, которыя отмѣчаютъ выдѣленіе какихъ либо сторонъ изъ цѣльнаго представленія о явленіи или предметѣ, идетъ, какъ мы сказали, и ослабленіе ихъ *непосредственно*—виднаго, такъ сказать, *остро* характера противопоставленности нашему личному „я“, однако этотъ характеръ продолжаетъ достаточно проявляться въ томъ усиліи вниманія, какое нужно на созданіе новыхъ представленій. Если предметъ „солнце“ взять въ представленіе, какъ прямо и ощутительно различный отъ моего „я“ и составляющій видимо не то, что—„я“, то уже представленіе объ отдѣльныхъ свойствахъ этого предмета—свѣтъ, теплотѣ—менѣе, правда, рельефно представляется, какъ именно противопоставленный мнѣ внѣшній предметъ, но за то здѣсь уже нужно нѣкоторое *усиленіе* и *навыкъ*, чтобы представлять свѣтъ и теплоту, не переносясь тотчасъ же къ самому предмету этихъ свойствъ—солнцу. Если отвлеченіе идетъ дальше, напр., мы хотимъ представить такое движеніе молекулъ, которое въ одномъ случаѣ даетъ свѣтъ, въ другомъ—теплоту, въ третьемъ—электричество, то представленіе хотя дѣлается еще блѣднѣе, но нужно еще большее усиліе, чтобы держаться на этомъ отвлеченіи, не спускаясь каждый разъ за конкретными носителями этихъ свойствъ и т. д. Такимъ образомъ, въ представленіяхъ, составляющихъ *выдѣленіе* изъ конкретныхъ цѣльныхъ явленій, потребность усилія на то, чтобы удерживаться вниманіемъ на опредѣленной выдѣленной сторонѣ явленій, показываетъ достаточно ясно, что такіа представленія составляютъ произведеніе именно моей собственной воли, и такимъ образомъ и въ каждомъ *отдѣльномъ* такомъ представленіи виденъ не оттискъ съ предмета, а прежде всего актъ собственного самосознанія личнаго „я“, которое каждый разъ, ставя предъ собою тотъ или другой образъ, различаетъ себя отъ него, какъ отъ внѣшняго, противопоставленнаго себѣ своею мыслию. Въ опытѣ, и самомъ реальномъ, житейскомъ опытѣ, давно создано такое значеніе представленій. Обогащеніе *сознанія* представленіями понимается, какъ наилучшее средство для пробужденія и укрѣпленія самосознанія. Вотъ почему въ

воспитаніи, для достиженія цѣлей религіозно-нравственныхъ или патріотическихъ прибѣгаютъ къ *уясненію* воспитанникамъ тѣхъ объектовъ, на которые нужно направлять ихъ волю и сердце: ихъ сознаніе, ставя предъ собою предлагаемые объекты, тѣмъ самымъ опредѣляетъ себя самого и больше и больше приходитъ къ самосознанію. Такъ же точно, и въ воспитаніи народа пробужденіе самосознанія считается первымъ шагомъ къ его росту и силѣ, а этого пробужденія достигаютъ чрезъ поднесеніе сознанію объектовъ, возбуждающихъ представленія, на сознаніи которыхъ и опредѣляется самосознательное національное чувство. Историческія брошюры, книги, публичныя лекціи, этнографическія раскопки, памятники, чествованіе героевъ, праздники, музеи и библіотеки и т. п.—все это дѣйствуетъ на народное самосознаніе въ одномъ направленіи: укрѣпляетъ и опредѣляетъ его чрезъ противопоставленіе себѣ тѣхъ или другихъ образовъ, т. е., чрезъ акты представляющей дѣятельности. Но и конкретныя представленія, составляющія, повидимому, не болѣе какъ оттиски съ предметовъ, носятъ на себѣ тотъ же характеръ произвольнаго творчества нашего „я“, которое къ актѣ своего самосознанія, противопоставляетъ себѣ тотъ или другой внѣшній предметъ. Большая предметность такихъ представленій зависитъ только отъ того, что они представляютъ собою не раздѣленіе элементовъ непосредственнаго ощущенія, а ихъ соединеніе и сліяніе подъ однимъ актомъ представленія. Видя солнце, человекъ видитъ свѣтъ и чувствуетъ теплоту. При безраздѣльномъ, непосредственномъ ощущеніи воздѣйствіе предмета не представляетъ собою для человека ни оформленнаго сліянія ощущаемыхъ элементовъ, ни тѣмъ болѣе раздѣленія ихъ. Это поистинѣ то, что Кантъ разумѣлъ подъ *содержаніемъ* познанія: оно только дано, и нѣтъ въ немъ никакой формы. Геглингъ возстаетъ противъ такого раздѣленія формы отъ содержанія и говоритъ, что „въ сознаніи нельзя найти совершенно безформеннаго содержанія“ ¹⁾. Намъ кажется, что правъ и тотъ, и другой: дѣйствительно, если *начать искать* безформеннаго содержанія, то нигдѣ и никогда

1) Очерки Психологій—стр. 133.

его не найти, ибо такое *исканіе* уже означаетъ начало *познанія*, начало представляющей дѣятельности самосознаващаго себя „я“; но, съ другой стороны, самая оформленность познанія, т. е., самыя представленія, далеко уже не то, что—ощущенія безъ раздѣленія „я“ отъ „не я“ и безъ поставленія, въ частности, этого „не я“ въ опредѣленной формѣ и границѣ не мыслимо ни одно представленіе. И, какъ мы уже говорили, человѣкъ никогда почти не бываетъ съ одними ощущеніями: такіе моменты, если и бывають, то для сознанія они не существуютъ, такъ какъ *существуетъ* только то, что представлено въ моемъ сознаніи. Это понимали и послѣдователи Канта: вотъ почему одинъ изъ нихъ и училъ, что ощущеніе, какъ чисто пассивное состояніе, есть только идея, къ которой мы приближаемся, но которую не можемъ осуществить безъ того, чтобы не выйти изъ самосознанія ¹⁾. Такимъ образомъ, ни одно и конкретное представленіе по своему содержанію не можетъ считаться оттискомъ съ предмета: въ каждомъ такомъ *представленіи* есть уже творчество, и творчество въ настоящемъ, высокомъ его значеніи. Говоря „лошадь“ и имѣя такое представленіе, человѣкъ уже выдѣлилъ изъ своихъ ощущеній одни опредѣленные изъ нихъ и представилъ ихъ подъ формою ограниченнаго и оформленнаго, противопоставленнаго себѣ, вѣшняго бытія. Предметъ можетъ производить на человѣка и больше и меньше ощущеній; но человѣкъ создаетъ для себя образъ по своему сознанію, останавливаясь на чемъ-либо выдающемся изъ ощущеній отъ этого предмета. Вотъ почему въ разныхъ языкахъ названія одного и того же предмета никогда не могутъ быть уравниваемы по своему содержанію: въ каждомъ изъ нихъ лежитъ особое психологическое обозначеніе, легшее въ основу представленія объ этомъ предметѣ. Одно лишь, по видимому, возраженіе можетъ быть сдѣлано противъ выставленнаго различія ощущеній отъ представлений по содержанію. Именно, если представленія суть акты самосознающаго себя личнаго „я“, то отчего ихъ такое разнообразіе? Возраженіе это—серьезно, но оно нисколько не колеблетъ выставленнаго.

¹⁾ Такъ говорилъ объ ощущеніяхъ Соломонъ Маймонъ, одинъ изъ учениковъ Канта. У Гефдингга стр. 133, примѣчаніе.

взгляда, а лишь открываетъ связь вопроса о мышленіи съ вѣчной проблемой философіи о реальности объективнаго міра. Въ самомъ дѣлѣ, духъ одного и того же субъекта, или личное самосознательное „я“, не можетъ разнообразиться въ самосознаніи себя самаго, „я“ всегда чувствуетъ себя тождественнымъ. Правда, психологи „опытнаго“ направленія любятъ говорить о томъ, что единаго и неизмѣннаго „я“ нѣтъ, и что „я“ въ каждый моментъ времени не то, что во всякій другой моментъ. Близокъ къ такому взгляду и Гефдингъ, хотя впрочемъ, онъ и дѣлаетъ оговорку, что реальное содержаніе личнаго сознанія „не можетъ мѣняться каждую *минуту*“¹⁾! Но такой взглядъ держится только на пониманіи сознанія, какъ „синтеза“; мы уже говорили, что сознаніе не представляетъ собою сложенія элементовъ, и „синтезъ“, какъ сущность сознанія, давно пора отвергнуть, если хотятъ имѣть психологію, непротивную самому вѣрному и самому первому „опыту“, именно опыту нашего самосознанія. А по этому опыту „я“ всегда едино и тождественно, и оно всегда отличаетъ себя отъ своихъ и чувствованій, и движеній, и познаній; въ этомъ-то различеніи себя, какъ едино—тождественнаго, отъ внѣшняго, какъ оформленнаго и ограниченнаго по разнымъ частямъ и сторонамъ, и состоитъ основаніе для возможности познанія (что мы уже и указывали при разсмотрѣніи представленія, какъ акта самосознанія). Между тѣмъ, представленій много, и они различны другъ отъ друга. Ясно, что это ихъ множество и различіе зависитъ не отъ „я“ --единаго и тождественнаго. Отъ чего же? Отвѣтъ, повидимому, остается одинъ: отъ какого-то внѣшняго для моего „я“ бытія. Но отвѣтъ этотъ, по нѣкоторомъ разсмотрѣніи, оказывается не такъ легко и просто дать, какъ бы казалось съ перваго раза. Въ чемъ, спрашивается, ближайшая причина множества и разнообразія представленій? Во множественности и разнообразности сущаго, внѣшняго моему „я“? Но изученіе этого сущаго, чѣмъ дальше, тѣмъ больше показываетъ, что множественность и разнообразность не есть что-либо *дѣйствительно* сущее, а скорѣе зависитъ лишь отъ раз-

1) Очерки психологін 157 стр.

дробленности нашихъ средствъ познанія (одно мы познаемъ зрѣніемъ, другое—слухомъ, и т. д.) и отъ нашей неспособности *сразу* видѣть и понимать *сущность* всего явленія во всѣхъ его подробностяхъ; съ другой стороны, то же изученіе постепенно и приводитъ къ большему и большему объединенію всѣхъ явленій въ одномъ началѣ (такъ есть, напр., теорія, признающая въ основѣ явленій свѣтовыхъ, тепловыхъ химическихъ и физиологическихъ одно начало—силу электричества), и всѣ стремленія всякаго познанія, и опытнаго, и метафизическаго сходятся въ одномъ желаніи—свести все къ одному началу. Итакъ, если самосознаніе единого субъекта всегда едино и тождественно, а внѣшнее бытіе должно быть понимаемо также, какъ едино цѣлое, то для множественности и разнообразія представленій остается одна причина: это—*индивидуальность* нашего сознанія, или, иначе, его *личный* характеръ. Если бы мое „я“ дѣйствительно было всеобщимъ (какъ говорилъ Гегель), тогда не могло бы быть никакого ни множества, ни разнообразія представленій, ибо всеобщее—едино, а *единому*, какъ такому не отъ чего и не чѣмъ отличаться, и точно такъ же не о чемъ и не къ чему было бы имѣть представленія: представленіе о частяхъ не могло бы быть противопоставлено представленію о другихъ частяхъ, ибо для этого потребовался бы кто нибудь третій, представляющій это раздѣленіе, и *дѣйствительно единый*, такъ какъ *противопоставленіе* частей всеобщаго уже нарушало бы *его единство*. Но если бы, съ другой стороны, наше „я“ не было бы цѣльнымъ и единымъ (далеко непохожимъ на „синтезъ“ только элементовъ, какъ думалъ Кантъ, а за нимъ и Гефдингъ), то также не было бы возможно сознаніе множественности и разнообразія, ибо безъ единого, обнимающаго многое и разнообразное и, по своему всегдашнему тождеству съ собою, понимающаго ихъ, какъ таковыя, не было бы и самыхъ понятій о многомъ и разнообразномъ (какъ справедливо уже на этотъ разъ говорилъ и Гегель ¹⁾). Такимъ образомъ, съ одной стороны, „я“ наше не есть само всеобщее; съ другой стороны, оно цѣльно, едино и

¹⁾ Логика, стр. 206—207.

всегда тождественно съ собою. По первой сторонѣ, пониманіе сущаго возможно только постепенно по частямъ (ибо понять всеобщее *сразу* могло бы только такое-же всеобщее); по второй—все разнообразіе и множество частей никогда не уничтожить мысли о *единомъ цѣломъ*. Такимъ образомъ, индивидуальное, личное сознаніе служитъ основой того явленія, что представленій о сущемъ у насъ много и они разнообразны; тогда какъ объ объективномъ бытіи вообще изъ вышеприведеннаго анализа самосознанія можно заключать только о томъ, что оно есть и противостоитъ моему личному духу. Отдѣльные личные духи представляютъ собою, такимъ образомъ, уединенныя другъ отъ другъ и отъ всего остального бытія точки, или центры, съ которыхъ разсматривается и понимается все остальное бытіе; каждая такая точка является именно центромъ, ибо она *уединена* отъ всѣхъ и всего и *противопоставлена* всему. Такой выводъ вполне совпадаетъ съ свидѣтельствомъ самосознанія каждаго человѣка (что мы уже и указывали при критикѣ Гегельянства), и, такимъ образомъ, апріорное заключеніе вполне совпадаетъ съ опытными показаніями самосознанія. Итакъ, анализъ представленія по содержанію показываетъ, что представленіе при полномъ различіи отъ ощущенія, составляетъ актъ нашего самосознающаго, личнаго „я“, приходящаго къ большому и большому самоопредѣленію чрезъ противопоставленіе себѣ внѣшняго бытія по разнымъ его частямъ и сторонамъ. И только чрезъ отмѣтку словомъ этотъ актъ дѣлается для дальнѣйшаго пользованія какъ бы внѣшнимъ для „я“, въ особенности если онъ входитъ *въ цѣль* такихъ актовъ, опредѣляемую какимъ-либо стремленіемъ „я“ или поставленною имъ для себя цѣлью; но и во всѣхъ такихъ случаяхъ, стоитъ только на моментъ выдѣлить изъ цѣпи любое одно представленіе и остановиться на немъ вниманіемъ, чтобы видѣть указанный характеръ представленія.

Найденный смыслъ представленій, какъ элементовъ мышленія, приводитъ насъ къ дальнѣйшимъ опредѣленіямъ этого послѣдняго. Мы начали съ указанія на обычное, такъ сказать, ходячее пониманіе мышленія, по которому это послѣднее принимается за дѣятельность, оперирующую надъ нѣкоторыми ма-

теріаломъ. Къ такому взгляду близко и патентованное ученіе о мышленіи—именно ученіе о формальной логикѣ, по которому въ мышленіи совершенно раздѣлены матеріалъ и форма. Теперь мы видимъ, что раздѣленіе это можетъ быть принимаемо лишь въ очень ограниченномъ смыслѣ и размѣрѣ.

Каждое представленіе есть актъ самосознательнаго личнаго духа, противопоставляющаго себѣ бытіе по той или другой его сторонѣ и части. Въ такомъ актѣ нѣтъ ни формы, ни содержанія—въ томъ смыслѣ, какъ эти термины принимаются обычно у формалистовъ: каждое представленіе есть одинъ *цѣльный* актъ: нѣтъ его безъ „я“, и одинаково нѣтъ его безъ противопоставленнаго внѣшняго „не я“. И только, какъ мы сказали, чрезъ отмѣтку въ словѣ представленія становятся *какъ будто* матеріаломъ, внѣшнимъ для мыслящаго субъекта; но эта внѣшность не идетъ дальше того значенія, что слова, какъ символы представленій, суть только отмѣтки моего „я“ о самомъ же себѣ, имѣвшемъ такіе—то и такіе—то акты въ большемъ и большемъ самоопредѣленіи и противопоставленіи себѣ внѣшняго. Отсюда само собою опредѣляется, въ чемъ состоитъ та „дѣятельность“, которую мы называемъ мышленіемъ, и какіе ея законы. Именно, при критикѣ гегельянства мы уже имѣли случай сказать, что наше личное „я“ не можетъ быть понимаемо, какъ „чистая мысль“ (какъ говорилъ Гегель): напротивъ, оно есть чистая свобода, какъ начало дѣятельное и ни отъ чего независимое. Въ подтвержденіе и разъясненіе этой мысли можно сказать слѣдующее. Первоначальность воли, какъ основнаго душевнаго явленія, признаетъ и опытная психологія, только по своей тенденціи—не выставлятъ человѣка изъ ряда организмовъ ни по какой его чертѣ—эта психологія подводитъ волю подъ рядъ такихъ явленій, которыя, по нашему мнѣнію, ничего общаго съ ней не имѣютъ ¹⁾. Такъ Гефдингъ ставитъ волю въ рядъ съ инстинктомъ, при чемъ переходными, въ возвышающемся, правда, порядкѣ, ступенями отъ инстинкта къ волѣ онъ ставитъ „влеченіе, желаніе и намѣреніе“ ²⁾; но это различіе, повидимому вѣрное, теряетъ на самомъ дѣлѣ

¹⁾ Очерки психологій Гефдинга—стр. 358—374.

²⁾ Тамъ же, стр. 374.

всякую цѣну, когда признается прямо, что „самопроизвольность отличается только количественно отъ раздражительности, способности отвѣчать на вѣшнія раздраженія особеннымъ образомъ“ ¹⁾. Вотъ почему и самъ Гефдингъ, признавъ, что „даже простѣйшіе организмы обладаютъ способностію приводить себя въ движеніе, не ожидая вѣшнихъ раздраженій“, спѣшитъ охладить ожиданія читателя поясненіемъ, что „самопроизвольность, способность самодвиженія, обозначаетъ только независимость отъ вѣшнихъ вліяній *минуты* (и курсивъ Гефдинга!), а не полную и постоянную зависимость отъ нихъ“ ²⁾. Такимъ образомъ самопроизвольности въ дѣйствительности нѣтъ, ибо минутная независимость въ движеніяхъ отъ вѣшной среды означаетъ по самому же Гефдингу только раздраженіе накопленной отъ питанія нервной энергіи ³⁾. Если же воля есть только высшая по количеству ступень такого раздраженія, то понятно, съ точки зрѣнія такой психологіи, всякіе толки о свободѣ воли и о личномъ самосознательномъ „я“ могутъ составлять не болѣе, какъ метафоры! Но дѣло можетъ представляться такъ только до тѣхъ поръ, пока не полагаютъ никакой существенной разницы между ощущеніемъ и представленіемъ, кромѣ только того, что это послѣднее представляетъ собою повторенное ощущеніе. На приравненіи одного къ другому Гефдингъ сближаетъ, какъ мы уже видѣли, мышленіе съ ощущеніями до такой степени, что не находитъ возможнымъ провести между ними никакой „рѣзкой“ границы; на основаніи того же сближенія возможно только и поставленіе воли въ одинъ рядъ со всякимъ органическимъ движеніемъ, т. е., другими словами, отрицаніе всякой свободной воли, ибо (раздраженіе) разряженіе нервной энергіи, какъ бы далеко ни отодвигалось впередъ отъ первоначальнаго источника своего въ питаніи, всегда представляетъ собою не болѣе, какъ движеніе иннервационнаго процесса, и такимъ образомъ, выхода изъ зависимости отъ того же крахмала, сахара, жира и проч., не представляется никакого. Такъ важенъ этотъ основной, по нашему мнѣнію, вопросъ психологіи, а за нею и философіи и

¹⁾ Очерки психологіи Гефдинга—стр. 359.

²⁾ Тамъ же, стр. 358—359.

³⁾ Тамъ же, стр. 359.

логики, о различіи представленія отъ ощущенія. На почвѣ этого полнаго различія и возможно только правильное рѣшеніе вопроса о волѣ и ея свободѣ. Нѣтъ воли, и именно свободной воли, безъ представленій. Воля возможна только у личнаго духа, одареннаго способностію представленій (т. е., противопоставленіемъ своего „я“ внѣшнему): поэтому нѣтъ ея у животныхъ, имѣющихъ одни только ощущенія и не обладающихъ представленіями. Всѣ тѣ движенія, которыя усваиваются животнымъ представителями опытной психологіи, какъ однородныя съ волею человѣка, какъ, на примѣръ, инстинкты, самопроизвольныя движенія, влеченія и т. д., на самомъ дѣлѣ суть не болѣе, какъ разныя варіаціи рефлекторныхъ движеній въ зависимости отъ ощущеній. Да не только у животныхъ, но и у человѣка—множество движеній, которыя ни какъ не могутъ быть относимы къ свободной волѣ, но представляютъ также или рефлексы или движенія, отъ привычки легко и скоро ассоціирующіяся съ извѣстными ощущеніями. Если при потерѣ равновѣсія человѣкъ даетъ своему тѣлу позицію, способную возстановить это равновѣсіе, то это движеніе столь же, конечно, можетъ быть относимо на счетъ свободной воли, какъ и вытягиваніе червячкомъ своей головки туда, откуда идутъ какъ болѣе пріятныя осязательныя ощущенія самой земли и прохлады. Но можно взять дѣйствія и болѣе высокой сложности и развитія, чѣмъ поддерживаніе равновѣсія, и все таки, при отсутствіи нѣкотораго элемента, мы не найдемъ въ нихъ свободной воли, а будемъ имѣть лишь движенія, вызванныя внѣшними вліяніями и близкія къ рефлексу. Таковы всѣ дѣйствія, связанныя съ ощущеніями органическими: неловкость позы, голодъ, жажда, усталость, удущье и тому подобныя состоянія невольно приводятъ человѣка къ извѣстнымъ дѣйствіямъ, которыя иногда могутъ быть очень сложны, но тѣмъ не менѣе не выходятъ изъ круга дѣйствій рефлективно—понудительныхъ. И самое понятіе о „невольныхъ“ дѣйствіяхъ легко уже указываетъ, что человѣческое самосознаніе имѣетъ и признакъ дѣйствій произвольныхъ и ихъ опредѣленную границу отъ противоположныхъ дѣйствій. Признакъ этотъ, отграничивающій произвольное отъ невольнаго, тотъ же, что и для мышленія

въ его противоположности съ ощущеніями; это именно—*наличность представленія, какъ акта личнаго, самосознательнаго „я“*. Нѣтъ воли безъ представленія. Хотѣть можно только чего-нибудь; слѣдовательно, безъ объекта воли не можетъ быть. Но, съ другой стороны, *этотъ объектъ долженъ быть сознаннымъ* для того, чтобы на него могла направиться воля; всякій же сознанный объектъ есть представленіе. Если данный организмъ просто влечется только къ чему-нибудь, но не сознаетъ ни этого своего влеченія, ни привлекающаго объекта, то здѣсь нѣтъ воли: такъ же, какъ и при ощущеніяхъ, если нѣтъ сознанія того, что ощущается, т. е., нѣтъ представленія, то нѣтъ и сознанія, нѣтъ и мышленія, а есть только извѣстное органическое состояніе, и больше ничего. И мыслящій и волящій субъектъ одинъ и тотъ же; и мышленіе и воля одинаково невозможны безъ представляемыхъ объектовъ: ихъ разница только въ томъ, повидимому, что объектъ воли вызываетъ то или другое чувствованіе, которое и даетъ направленіе волѣ—или до-стлгнуть или отвергнуть,—тогда какъ объекты мышленія не имѣютъ этой сопутствующей окраски. Но эта разница—именно только повидимому. Воля, какъ мы сказали, не бываетъ безъ представленія; но и мышленіе *никогда не бываетъ безъ цѣли и безъ окраски чувствованіемъ*. Мысль эта признается у многихъ логиковъ и психологовъ, а нѣкоторыми даже прямо вносится въ опредѣленіе мышленія, какъ его существенный признакъ. Такъ Дерингъ, профессоръ Берлинскаго Университета, опредѣляетъ мышленіе, какъ *самопроизвольную, цѣлесообразную дѣятельность сочетанія представленій* ¹⁾. Нашъ психологъ Владиславлевъ также говоритъ, что „мышленіе во всякомъ случаѣ руководится извѣстною цѣлію (нѣтъ мышленія безцѣльнаго, ни къ чему не стремящагося, ничего не доказывающаго)“ ²⁾. Подробнѣе выражается Вундтъ: „мы чувствуемъ мышленіе, говоритъ онъ, какъ свободную, внутреннюю дѣятельность: по ограниченію ложнаго понятія о способностяхъ души, мы можемъ разсматривать мышленіе, какъ непосредственный

¹⁾ Соврем. сост. философ. въ Герм. и Франц.—А. П. Введенскаго, стр. 174. Справ. Viertel. für Wissen. Philosophie. В. 14. 1890, статья Деринга—„Was ist Denken“—стр. 139.

²⁾ Логика, стр. 45.

внутренній волевой актъ, и, сообразно съ этимъ, законы мышленія можемъ понимать, какъ законы воли. Только при упущеніи изъ виду этой внутренней дѣятельности воли, возможно называть волю, какъ дѣлалъ Шопенгауэръ, абсолютно неразумной (*intelligenzlos*). Положенію же Спинозы о тождествѣ разума и воли нужно придать совсѣмъ другой смыслъ, чѣмъ какой хотѣлъ дать ему самъ Спиноза¹⁾. И именно Вундтъ предостерегаетъ противъ выведенія состояній воли изъ представленій или изъ взаимодействія этихъ послѣднихъ: „слѣдуетъ остерегаться, говоритъ онъ, выводить какое-либо изъ основныхъ душевныхъ явленій изъ другого такого же явленія, какъ слѣдствіе изъ причины“. Представленіе и воля представляютъ по Вундту два взаимно вліяющихъ другъ на друга *ряда*, и, какъ всегда бываетъ при случаѣ взаимодействія силъ, на дѣлѣ выступаетъ явственнѣе то одно изъ нихъ, то другая. При пассивной апперцепціи мы имѣемъ случай вліянія представленій на волю, при активной—наоборотъ²⁾. Съ своей стороны, мы можемъ сказать, что окраска мышленія дѣлію присуща ему всегда на всѣхъ ступеняхъ и формахъ; то же самое нужно сказать и объ окраскѣ его чувствованіемъ. Если и говорятъ о „холодномъ“ разсудкѣ или „безстрастномъ“ мышленіи, то эти выраженія имѣютъ относительную цѣну. И прежде всего, мышленіе *въ цѣломъ*, какъ работа личнаго самосознательнаго духа, не можетъ быть представляемо въ раздѣльности отъ воли и чувства. Мы видѣли, что представленіе есть актъ самосознательнаго *личнаго* духа, противопоставившаго себѣ вѣдѣвшее по той или другой его части или сторонѣ. Но въ этомъ коренномъ и первомъ физисѣ мышленія видно уже *все* личное „я“, а не какая—либо его часть, ибо какъ, съ одной стороны, „я“ всегда просто, едино и тождественно само съ собою, такъ, съ другой стороны, самое противопоставленіе вѣдѣшняго есть уже *оцѣнка* этого вѣдѣшняго по его воздѣйствію на мое „я“ и по отношенію къ нему того же моего „я“, т. е., оцѣнка по чувствованію и по волѣ. Самоопредѣленіе и самосознаніе себя *въ противоположность вѣдѣшнему* и есть ничто

¹⁾ Logik, т. I, стр. 71.

²⁾ Тамъ же, стр. 72.

иное, какъ обозначеніе того, какъ „я“ чувствую себя по отношенію къ вѣншнему и какъ отношусь къ нему своею волею. Но и въ отдѣльных частяхъ мышленія виденъ тотъ же его характеръ: только здѣсь разныя представленія могутъ разниться по степени окраски чувствованіемъ и близостію къ поставленной волею цѣли. Поэтому въ иныхъ случаяхъ и можетъ показаться, будто тѣ или другія представленія совершенно объективны; но стоитъ только привести ихъ въ связь со всѣми другими представленіями, чтобы образовалось одно цѣльное *познаніе*, и тотчасъ будетъ видно, что нѣтъ чисто объективныхъ представителей, стоящихъ внѣ всякаго отношенія къ чувству и волѣ личнаго, самосознательнаго „я“. Психологія Гефдинга имѣетъ полное право на признаніе своей заслуги въ особенности въ этомъ пунктѣ: взаимодействіе и глубокое внутреннее родство познанія, чувства и воли ею выяснены полно и обстоятельно. И если бы только не основное различіе во взглядѣ на *представленіе*, то мы не имѣли бы лучшаго случая воспользоваться съ полнымъ сочувствіемъ результатами трудолюбивыхъ изысканій датскаго психолога, такъ какъ нельзя вѣрнѣе и лучше охарактеризовать постоянную связь и родство познанія, чувства и воли, какъ словами этого ученаго: „нельзя указать, говорить профес. Гефдингъ, ни на одно состояніе, которое всецѣло было бы или чистымъ представленіемъ, или чувствованіемъ, или хотѣніемъ“ ¹⁾. Или еще въ другомъ мѣстѣ: „прямо или косвенно вся сознательная жизнь опредѣляется положеніемъ индивидуума во вселенной, его потребностію разобраться въ ней и приладить среду къ себѣ и себя къ средѣ. Такъ практическіе мотивы можно прослѣдить даже въ мысляхъ и чувствахъ, повидимому, совершенно независящихъ отъ практическихъ соображеній“ ²⁾. Безъ ущерба для дѣла можно въ этихъ прекрасныхъ словахъ проф. Гефдинга замѣнить слово, „практическій“ словомъ „волевой“ и мысль получить свое полное и истинное значеніе. Практично не только то, что удовлетворяетъ ближайшимъ, непосредственно видимымъ и понудительнымъ потребностямъ, въ родѣ

¹⁾ Очерки психологіи, стр. 99.²⁾ Тамъ же, стр. 104.

голода, жажды, одежды и т. п.; но практично, въ высшемъ смыслѣ слова, все знаніе и всякое мышленіе, ибо оно есть дѣятельность личнаго духа, въ своемъ самораскрытіи ищущаго все болѣе полной и полной жизни. Поэтому поиски ученаго математика за опредѣленіемъ какой-либо „переменной“ или порывы философа, ищущаго наиболѣе полного и солиднаго міровоззрѣнія, не менѣе практичны, чѣмъ удовлетвореніе любой изъ житейскихъ потребностей. Поэтому и въ каждой части мышленія, въ любомъ силлогизмѣ или другомъ какомъ-либо видѣ заключенія, мышленіе практично, ибо, заключая и, значить, къ чему-то идя и чего-то ища, оно всегда *стремится къ какой-либо цѣли*. Итакъ, мышленіе и воля совпадаютъ до неразличимости: такъ оно и есть въ дѣйствительности, и только философскій анализъ въ цѣляхъ отчетливаго уясненія различаетъ и раздѣляетъ ихъ. Всякій актъ воли есть въ то же время и актъ мышленія; и всякій актъ мышленія представляетъ собою, такъ сказать, *растяженный* актъ воли. Отсюда опредѣляется первая особенность мышленія: оно есть *свободная дѣятельность* духа. Что мышленіе есть *дѣятельность*, это уже въ достаточной мѣрѣ обосновывается тѣмъ, что мышленіе невозможно безъ представленій, а эти послѣднія суть именно *акты* самосознательнаго, личнаго духа. Правда, обычный житейскій взглядъ какъ будто не склоненъ приписывать мышленію значеніе *дѣятельности*; выраженія въ родѣ слѣдующихъ: „практика не то, что теорія“, „человѣкъ дѣла, а не слова“, и подобныя—показываютъ наклонность обычнаго пониманія считать дѣятельностію лишь то, что осуществляется на дѣлѣ и становится доступнымъ для непосредственнаго наблюденія другихъ лицъ, и лишать этого наименованія мышленіе человѣка внѣ пракческаго осуществленія. Но легко видѣть всю поверхностность такого пониманія. Подобно тому, какъ мы говорили, что про то нельзя сказать, что оно и существуетъ, что не представлено, такъ теперь нужно сказать, что то и не осуществляется и не можетъ быть осуществлено *человѣкомъ* на дѣлѣ, что не было мыслимо или не мыслится. Все сдѣланное представляетъ собою то, что было мыслимо. Любой предметъ человѣческой дѣятельности явно несетъ на себѣ слѣ-

ды мысли. Лампа, при которой я пишу, представляетъ большой и длинный рядъ представленийъ, мыслившихся до тѣхъ поръ, пока не удалось *произвести* цѣльнаго, новаго представления, осуществленіемъ котораго и явился этотъ предметъ; человѣкъ думалъ и о горящемъ веществѣ, и о явленіяхъ волности, и о подъемѣ жидкости вверхъ, и о разныхъ видахъ сгаранія, и о концентрированіи горѣнія внѣ колебаній воздуха, и о накаливаніи стекла, и о дѣйствіи пламени преимущественно вверхъ, и о притокѣ воздуха, и объ отраженіи свѣта, объ его разсѣяніи, о вліяніи цвѣтовъ на глаза и т. д., и т. д. и только когда всѣ эти представленія прошли чрезъ мышленіе и *были осуществлены въ видахъ желаемой цѣли*, только тогда дальнѣйшее ихъ осуществленіе получаетъ все болѣе и болѣе механической характеръ, требующій меньшаго и меньшаго вниманія и размышленія; и вотъ, когда, благодаря все той же работѣ мысли, эта механичность производства достигаетъ настолько высокой степени, что въ той или другой отрасли становится возможнымъ превышеніе „предложенія“ производимыхъ вещей надъ „спросомъ“ ихъ, а вслѣдствіе этого, чрезъ рядъ послѣдовательныхъ причинъ и слѣдствій, получается стѣснительное положеніе рабочихъ, тогда близорукіе радѣтели человѣчества начинаютъ кричать, что трудъ чернорабочаго, приставленнаго къ машинѣ, предпочтительнѣе занятія „дармоѣда“—ученаго, который только то и дѣлаетъ, что пишетъ да чертитъ на бумагѣ! Но чѣмъ же думаютъ избавиться и избавляются и отъ стѣснительнаго экономическаго положенія рабочихъ, какъ не работою той же мысли, —единой во всемъ бытіи и истинной труженицы?!... Итакъ мышленіе есть дѣятельность; но *свободная* ли? Мы видѣли, что мышленіе и воля представляютъ собою одинъ и тотъ же фактъ; такимъ образомъ, вопросъ о свободѣ мышленія однозначущъ съ вопросамъ о свободѣ воли. Какъ ни парадоксальна на первый взглядъ такая постановка дѣла, но она единственно вѣрная по нашему мнѣнію и способная вывести защитниковъ свободной воли на вѣрную дорогу. Ибо, и въ самомъ дѣлѣ, исполненіе на дѣлѣ желанія не есть воля: человѣкъ можетъ имѣть много желаній, изъ которыхъ ему не удастся исполнить

ни одного, но это не значитъ, что у него нѣтъ воли. Больные и умирающіе имѣютъ также волю, хотя не могутъ привести ее въ исполненіе. Да и обычные, нормально здоровые люди признаютъ своею волею не то, что они могутъ сдѣлать и дѣлаютъ, а то, что они желали бы сдѣлать, или, другими словами, то, что они *представляютъ* себѣ, какъ желательное. Значитъ, вопросъ о свободѣ воли сводится къ вопросу о томъ, свободно ли я представляю для себя желательнымъ то или другое. Этотъ же самый вопросъ относится цѣликомъ и къ мышленію: свободно ли мое мышленіе, т. е., свободно ли я представляю себѣ то или другое, или же рядъ представленій нисколько не управляетъ моею волею и зависитъ отъ чего-то иного (отъ родства ли самихъ представленій или отъ внѣшнихъ вліяній и т. д.)? Защитникамъ свободы воли приходится бороться съ ученіемъ о мотивахъ для каждаго рѣшенія воли; защитникамъ свободы мышленія—съ ученіемъ объ ассоціаціи между представленіями, рѣшающей будто бы весь вопросъ о появленіи въ нашемъ сознаніи тѣхъ или иныхъ представленій. Первые отстаиваютъ свою позицію черезъ утвержденіе „безкачественнаго“ личнаго „я“, у котораго желанія возникаютъ вовсе не изъ представленій, а изъ болѣе глубокихъ стремленій духа, лежащихъ въ самой его природѣ, „которыя, наталкиваясь на то или другое представленіе, образуютъ извѣстное желаніе“ ¹⁾. Вторые доказываютъ, что ходъ представленій въ нашей душевной жизни вовсе не всегда представляетъ собою только *воспроизведеніе* впечатлѣній по законамъ ассоціаціи, но напротивъ, въ большинствѣ случаевъ представленія *перераспредѣляются* вопреки законамъ ассоціаціи ²⁾. Справедливая мысль тѣхъ и другихъ не имѣетъ, по нашему мнѣнію, достаточной опоры въ психологическомъ анализѣ представленія, и поэтому легко возразить и индетерминистамъ и противникамъ ассоціативизма: 1) Если желаніе опредѣляется заложенными въ природѣ

¹⁾ Психологическія данныя въ пользу свободы воли и нравственной отвѣтственности.—Іеромонаха (нынѣ архимандрита) Антонія. СПб., 1888, стр. 12, 57 и друг.

²⁾ Вопросы философіи и психологій, 1893 г., сентябрь. Статья Л. М. Лопатина.

человѣка влеченіями, то какое отношеніе къ желанію можетъ имѣть представленіе? Никакого, и воля очевидно будетъ безсознательна! И дѣйствительно, мы видѣли, какое странное положеніе даютъ индетерминисты представленію въ дѣлѣ желаній: „влеченіе наталкивается на то или другое представленіе“—отсюда образуется желаніе. Не говоря уже о метафизичности этого выраженія „наталкивается“, никакъ нельзя понять той роли, какую имѣетъ представленіе въ желаніи, если это послѣднее идетъ изъ влеченій природы: поэтому, избѣгая Шопенгауэрскаго фатализма, невольно въ него впадаютъ, ибо и Шопенгауэръ оттуда вышелъ и на томъ основался, что воля безсознательна. 2) Если и принять, что наряду съ устойчивыми ассоціаціями у насъ всегда есть тенденція къ перераспредѣленію ихъ по новому порядку, то въ этомъ случаѣ останется непонятнымъ, откуда является этотъ самый *новый* порядокъ представленій, или нужно говорить до конца и сказать, что мой духъ *творитъ новое* представленіе, въ соотвѣтствіе съ которымъ и перераспредѣляетъ прежній матеріалъ, или опять тенденція перераспредѣленія останется безсознательною, т. е., опять раздѣлены будутъ разумъ и воля, и личное самостоятельное „я“ нужно будетъ объяснять или въ разумѣ или въ волѣ безсознательнымъ. Къ такому странному положенію и приходитъ, напримѣръ, Вундтъ. Съ одной стороны, какъ мы уже говорили, онъ заявляетъ, что мышленіе „мы чувствуемъ свободнымъ“ и выраженіемъ этой свободы онъ признаетъ активную апперцепцію, но, съ другой стороны, признаніе активной апперцепціи должно вести или къ признанію того, что наше „я“ принимаетъ свои рѣшенія въ направленіи мышленія *отъ всякой зависимости отъ представленій*, или же эта зависимость должна приводить, въ свою очередь, къ *непрерывной связи* между представленіями (ибо если я сейчасъ опредѣляюсь представленіемъ X, то появленіе его самаго должно быть объяснено чрезъ предъидущее Y, а это послѣднее—своимъ предъидущимъ и т. д., и т. д. не только въ предѣлахъ *одного* личнаго, сознанія, но и *цѣлой* человѣческой исторіи). Последнюю альтернативу и принимаетъ Вундтъ, и выходитъ, что мышленіе у него то свободно, ибо таковымъ мы его чув-

ствуемъ, то несвободно, ибо у каждого отдѣльнаго человѣка его ходъ опредѣляется связью представленій, имѣвшей мѣсто во всей доселѣшней исторіи мыслящаго человѣчества ¹⁾. Указанныя трудности легко устраняются при удержаніи того взгляда на представленіе, что оно не есть что-либо внѣшнее для духа и не тождественно съ ощущеніемъ, а составляетъ актъ свободнаго, самосознательнаго творчества личнаго духа. Ибо, если—такъ, то, во-первыхъ, уже *à priori* видно, что мышленіе и воля свободны, такъ какъ отдѣленіемъ представленія отъ ощущенія они поставлены въ совершенную независимость отъ внѣшняго: если представленія въ нѣкоторой части ихъ количества и создаются духомъ *по поводу* ощущеній или *въ виду* ощущеній, то уже дальнѣйшее *распоряженіе* ими не стоитъ въ связи съ ощущеніями; значитъ, *à priori* уже можно сказать, что движеніемъ представленій управляетъ какая-то *внутренняя* причина духовной жизни. Но это замѣчаніе становится яснымъ и прочнымъ при взглядѣ на дѣйствительный характеръ мышленія и воли. Мы уже говорили, что всякое мышленіе, а тѣмъ болѣе и воля, опредѣляются въ своемъ движеніи какою либо постановленною *цѣлю*: въ этомъ-то понятіи и лежитъ, по нашему мнѣнію, единственное и непоколебимое доказательство свободы какъ мышленія, такъ и воли. Цѣль есть представленіе о чемъ-либо *будущемъ*: слѣдовательно, если что опредѣляется будущимъ, то тѣмъ самымъ оно уже стоитъ внѣ зависимости отъ *прошедшаго и настоящаго*. Между тѣмъ, вся теорія ассоціативнаго движенія представленій и детерминизма въ желаніяхъ зиждется на одномъ этомъ фактѣ—на зависимости мыслительныхъ и волевыхъ движеній настоящихъ отъ прошедшихъ или сосуществующихъ настоящимъ же. Правда, ассоціативисты и детерминисты указываютъ на фактъ *мотивации* самихъ цѣлей, и въ этомъ видятъ окончательное уничтоженіе всякой свободы. Но это такъ только до тѣхъ поръ, пока мышленіе не отдѣляютъ отъ ощущеній, а волю отъ—рефлексивныхъ или вообще органическихъ движеній. Извѣстное тѣлесное устройство даннаго индивидуума, и вся сумма

¹⁾ Logik, т. I, стр. 71—72. Срв. Гефдингга. Очерки Псих. стр. 88.

доставшейся ему наслѣдственности, конечно, *влекутъ* его на опредѣленную дорогу къ мысленію и волѣ; но они влекутъ его слѣпо, безсознательно: эти *слѣпыя, безсознательныя* предрасположенности и составляютъ *мотивы* къ волѣ и мысленію.

Но мотивы, покуда остаются таковыми, не входятъ ни въ мысленіе, ни въ волю: они только дѣйствуютъ *предъ* ними и *онѣ* ихъ. Въ этомъ случаѣ правъ Шопенгауэръ, когда онъ говоритъ, что мотивъ есть форма причинности во всемъ животномъ мірѣ, не выключая и человѣка ¹⁾. Именно, хорошо сказано Шопенгауэромъ, что мотивъ есть форма *причинности*: совершаемое по мотивамъ, безъ представленія о цѣли, не свободно; и мотивъ, поэтому, только тѣмъ и отличается отъ причинности въ мірѣ неорганическомъ, что въ этомъ послѣднемъ всякое дѣйствіе можетъ получать свое противодѣйствіе отъ всякой любой части цѣлаго (ударъ молотомъ по камню нагрѣваетъ ударяемое мѣсто внѣ всякаго отношенія къ камню, какъ *члѣму*), тогда какъ въ органическомъ существѣ мотивация не можетъ имѣть мѣста безъ передачи впечатлѣнія къ центру всей системы и безъ воздѣйствія этого центра, какъ управителя всего цѣлаго, на опредѣленное внѣшнее движеніе. Но не правъ Шопенгауэръ, когда онъ говоритъ: „среда мотивовъ есть познаніе: ихъ воспріятіе требуетъ слѣдовательно интеллекта. Истинная характеристика животного—есть познаніе, представленіе. Животное постоянно, какъ таковое, движется преднамѣренно къ извѣстной цѣли: поэтому, оно должно прежде таковую познать, т. е., таковая ему должна представляться, какъ отъ него самого отличное, которое оно тѣмъ не менѣе сознаетъ.... За отсутствіемъ познанія не можетъ быть и движенія по мотивамъ: тогда остается только движеніе по раздраженію, растительная жизнь“ ²⁾. Вполнѣ были бы справедливы эти прекрасно выраженные мысли, если бы подъ животнымъ разумѣть *одного* только человѣка; но Шопенгауэръ не разумѣетъ такъ. Но и по отношенію къ человѣку нужно одно очень важ-

¹⁾ Артуръ Шопенгауэръ. „О четверномъ корнѣ достаточнаго основанія“ переводъ А. Фета, изд. 2-е, Москва, 1892, стр. 45.

²⁾ Артуръ Шопенгауэръ. „О четверномъ корнѣ достаточнаго основанія“ переводъ А. Фета, изд. 2-е, Москва, 1892 г. стр. 45—46.

ное ограниченіе. Не всегда и не все и у человѣка совершается *по волю, т. е., по цѣли, поставленной, какъ ясно сознательное представленіе*; многое и у него, безъ сомнѣнія, совершается *по мотивамъ* съ принудительностію, не меньшею, чѣмъ и у животныхъ. Такимъ образомъ, мотивъ мы понимаемъ, какъ влеченіе; а влеченіе—безсознательно; безсознательное же не есть предметъ и признакъ воли: мы уже говорили выше, что для признанія факта воли нужна наличность *представленія*. Пусть этотъ же самый мотивъ, который до сихъ поръ влекъ человѣка къ извѣстнымъ дѣйствіямъ, сознается имъ, и тотчасъ онъ уже ставится, какъ представленіе, какъ опредѣленная цѣль: начинается самосознательность, мышленіе, воля, полная свобода. Такимъ образомъ, мы полагаемъ, что у человѣка возможны, и дѣйствительно бываютъ, какъ бы два потока жизни: одно ощущается, вызываетъ извѣстныя реакціи, движенія; другое сознательно представляется и ставится въ качествѣ цѣлей. Первый потокъ представляетъ собою животную жизнь; второй—жизнь духа, самостоятельнаго личнаго „я“. Не все и не всегда изъ перваго потока попадаетъ во второй: это значить, что не всегда человѣкъ *мыслитъ* и *рѣшаетъ* своею волею, т. е., не всегда и не во всемъ онъ бываетъ самосознательнымъ. Это и даетъ основу намъ для общечеловѣческаго требованія различать отвѣтственные поступки отъ неотвѣтственныхъ, такъ и для дѣйствительнаго различія тѣхъ и другихъ. Конечно могутъ спросить: отъ чего же зависить *содержаніе* самой цѣли? Т. е., пусть себѣ, дескать, воля сознательна и требуетъ всегда наличности представленія, но почему же это представленіе бываетъ таково, а не иное? Почему субъектъ А ставить себѣ цѣль а, субъектъ В—б, и т. д.? Вопросъ этотъ въ сущности сводится къ тому, почему *каждый* субъектъ таковъ, а не иной? Субъектъ—не въ смыслѣ только индивидуума, а въ смыслѣ именно личнаго самосознающаго „я“? Т. е., другими словами, можно ли объяснить самое „я“—что оно такое, какъ возникаетъ и изъ чего состоитъ? Мы уже видѣли, что и опытная психологія, какъ ни настаиваетъ на томъ, что сознаніе есть не болѣе, какъ синтезъ элементовъ, однако въ концѣ концовъ сама должна признаться, что такое объясненіе отнюдь не прило-

жимо *къ началу* сознательной жизни, и это начало остается для нихъ полной тайной ¹⁾; если же, слѣдуетъ продолжить, необъяснимо *начало*, то необъяснимо и продолженіе. И, дѣйствительно, какъ не разъ мы уже говорили, наше „я“ на всегда должно остаться для насъ загадкой: ибо если его объяснить, то оно сдѣлалось бы для объясняющаго уже *вторичнымъ объектомъ*, слѣдовательно, уже не было бы „я“ или субъектомъ, и объяснять тогда снова нужно было бы уже того, кто объяснилъ; а этотъ вторичный субъектъ снова при объясненіи его сдѣлался бы объектомъ и т. д. безъ конца. Словомъ, для сознанія останется навсегда этотъ неснимаемый дуализмъ „я“ и „не я“, и первый членъ „я“ непознаваемъ. Вотъ почему Шопенгауэръ, признавая также непознаваемость познающаго, утверждаетъ, что свое „я“ мы можемъ знать только, какъ волящее, а не какъ познающее; а самое „я“, какъ тождество субъекта хотѣнія съ познающимъ субъектомъ, онъ прямо объявлялъ необъяснимымъ, чудомъ поистинѣ и единственно ²⁾. Между тѣмъ, каждое личное „я“ самосознаетъ себя, какъ противопоставляемаго всему остальному бытію, не исключая и всѣхъ другихъ „я“, какіе бы они ни были: каждое „я“ есть какъ бы отъ всего уединенный центръ міра, разсматривающій этотъ послѣдній чрезъ большее и большее противоположеніе себя съ нимъ. Мы уже видѣли, что это противопоставленіе совершается чрезъ созданіе представленій; и въ представленіяхъ совершается и мышленіе и воля субъекта. Такимъ образомъ, если „я“ ставитъ себѣ въ мышленіи и волѣ цѣли, т. е., представленія, то объяснить самое содержаніе этихъ цѣлей значитъ все равно, что показать, почему мое личное „я“ самоопредѣляется такъ, а не иначе: можно указать связь одной цѣли съ другой и, слѣдовательно, объяснить одну изъ другой, но объяснить весь актъ противопоставленія „я“ внѣшнему „не я“, или, что то же, объяснить первую цѣль или начало личнаго самосознанія—невозможно. „Ученіе о свободѣ и состоитъ въ томъ, скажемъ словами автора „Психологическихъ данныхъ въ пользу свободы воли“, что она, или наше я, при-

1) Гегдингъ—Очеркъ психологіи стр. 129—132.

2) О четвертомъ корнѣ достаточнаго основанія, стр. 139.

знается въ извѣстномъ смыслѣ *конечной* причиной направле-
 нія воли“ ¹⁾. Но разъ психологія ставитъ, какъ фактъ, наше
 личное „я“ (а не ставить его нельзя, ибо нѣтъ ничего, болѣе
 реальнаго и болѣе основнаго), тогда должны получать полную
 силу тѣ соображенія о мышленіи и волѣ, какія развиты нами
 доселѣ: нѣтъ мышленія и воли безъ представленій, т. е., безъ
 акта самосознанія, а потому мышленіе и воля всегда свобод-
 ны. Но свобода мышленія не въ одномъ только томъ проявляется,
 что мышленіе всегда совершается ради какой-либо цѣли и ею
 опредѣляются. Въ связи съ опредѣленіемъ по цѣлямъ стоитъ
 та особенность мышленія, что оно обладаетъ *творчествомъ*.
 Мы уже видѣли, что и каждое представленіе, не состав-
 ляя простого оттиска съ предмета, является актомъ творче-
 скимъ. Еще болѣе эта особенность представленій должна вы-
 ступать въ понятіи цѣли, ибо цѣль есть представленіе о бу-
 дущемъ и, значитъ, во всякомъ случаѣ, о такомъ, котораго
 еще нѣтъ въ настоящемъ. Но и про цѣль могло бы быть ска-
 зано, что она, можетъ быть, хотя и не существуетъ сейчасъ,
 но за то была въ прошломъ, какъ фактъ, и потому опредѣле-
 ніе цѣли означаетъ лишь перенесеніе прошлаго испытаннаго,
 а не созданіе новаго. Но мышленіе имѣетъ творчество полное,
 независимое отъ прошлаго или настоящаго опыта. Всѣ понятія
 науки, религіи, нравственности, искусства составляютъ прямое
 творчество духа. И замѣчательно, что эту черту мышленія
 признаетъ и опытная психологія, и только сдѣлать прямой
 выводъ отсюда—о независимости и самостоятельности разум-
 наго начала въ человѣкѣ—она не рѣшается, боясь быть за-
 численной въ ряды апріорныхъ идеалистовъ. Такъ, напримѣръ
 Гефдингъ пишетъ: „Способность свободного творчества нужна
 намъ постоянно, когда мы стараемся вникнуть въ дѣло, не
 зная его во всѣхъ подробностяхъ. Когда мы понимаемъ на-
 мекъ, то мы пополняемъ до индивидуальнаго единства элемен-
 ты, данныя намъ безъ всякой связи. Изобрѣтатель новаго ме-
 ханизма комбинируетъ данныя элементы, въ которыхъ ему из-
 вѣстны законы ихъ дѣятельности, въ такое цѣлое, которому

¹⁾ Психол. данныя въ пользу свободы воли и нравств. отвѣтств., стр. 73.

въ опытѣ ни чего нѣтъ подобнаго. Точно также тотъ, кто дѣлаетъ открытіе въ наукѣ, роется въ элементахъ опыта, разбираетъ ихъ возможные соединенія, чтобы найти такое, которое больше всего подходитъ къ другимъ опытамъ. Во все это время въ его сознаніи образуется рядъ индивидуальныхъ представлений, которыя бракуются одно за другимъ, пока не найдется такое, которое лучше другихъ охватываетъ и приводитъ въ порядокъ данные элементы.

Что удивительно въ научномъ геніи, такъ это свобода духа, благодаря которой онъ въ состояніи оставить въ сторонѣ опытъ и представить себѣ различныя возможности со всѣми ихъ слѣдствіями, чтобы такимъ путемъ найти новую дѣйствительность, недоступную прямому опыту¹⁾. Именно—*новую* дѣйствительность; но не въ одномъ лишь узкомъ кругѣ потребностей изобрѣтенія и разгадки явленій видна творческая дѣятельность мышленія, къ чему повидимому хочетъ свести ее Гефдингъ, т. е., не въ одной только *комбинации* представлений.

Гораздо важнѣе и существеннѣе его дѣятельность въ томъ, что, создавая представленія, такъ называемыя общія и отвлеченныя, оно дѣлаетъ возможнымъ упорядоченіе всякаго опыта и созданіе изъ него цѣльнаго познанія. Это именно—такъ называемыя категории.

Давній и нескончаемый, повидимому, споръ о ихъ происхожденіи и значеніи могъ бы, по нашему мнѣнію, удовлетворительно быть рѣшенъ именно чрезъ признаніе выставленнаго значенія за представленіемъ, какъ актомъ творческой самодѣятельности личнаго „я“. Что категории, или вообще отвлеченныя и общія представленія, нигдѣ не даны въ непосредственномъ опытѣ, это очевидно: опытъ всегда индивидуаленъ въ каждомъ явленіи. Но, съ другой стороны, чтобы категории составляли нѣчто прирожденное нашему духу или были бы дѣйствительно неизбежными и a priori данными формами познанія (въ смыслѣ Канта), это такъ же мало вѣроятно. Во-первыхъ, странно было бы видѣть такую *частность* и *раздѣльность* прирожденныхъ понятій. Существо-

¹⁾ Гефдингъ—Очерки Псих. стр. 205.

еть въ духѣ повятіе субстанціи, причины, цѣли и т. п.: но какъ же они вяжутся другъ съ другомъ и съ цѣлымъ духомъ? Кантъ хотѣлъ объединить категоріи идеями разума, но сразу видна и произвольность и схоластичность такого объединенія. Во-первыхъ, чѣмъ бы существенно могли различаться категоріи разсудка и идеи разума, чтобы ихъ покрывать одни другими, а не ставить въ одинъ рядъ: никакого рѣшительно основанія нельзя привести за такое покрываніе. Во-вторыхъ, чѣмъ гарантирована вѣрность опредѣленнаго числа категорій, какъ *прирожденныхъ* духу повятій? На этотъ вопросъ также ни одинъ кантіанецъ не сыщетъ какого-либо солиднаго отвѣта, кромѣ *обращенія къ опыту* самосознанія; но такое обращеніе равносильно уже отрицанію принять точки зрѣнія о *прирожденности* и *апріорности* категорій. Между тѣмъ, если признать за личнымъ духомъ свободное творчество представленій, то категоріи могутъ быть объяснены, какъ именно представленія, создаваемые нашимъ „я“ по свободномъ остановленіи вниманія только на тѣхъ или другихъ опредѣленныхъ сторонахъ явленій, данныхъ первоначально какъ *цѣльныя индивидуальныя* явленія. Такимъ образомъ, первый смыслъ категорій—анализъ, а не синтезъ, какъ думалъ Кантъ. Міръ стоитъ, какъ *одна сплошная* картина, одною изъ частей которой служитъ и мое тѣло съ его животною индивидуальною жизнью: раздѣленія нѣтъ нигдѣ никакого. Только когда начинается представляющая дѣятельность духа, эта картина разбивается на части, стороны, основныя и второстепенныя нити, тоны, и т. д. Одними изъ нитей, которыми позацѣплены всѣ части картины, и являются категоріи: но онѣ нигдѣ въ мірѣ не даны и не существуютъ въ чистомъ видѣ, ихъ нужно отвлечь изъ явленій, обособить, сдѣлать какъ бы самостоятельно существующими. Это и дѣлается чрезъ актъ *представленія*. И послѣ всегда, уже и въ развитомъ познаніи, смыслъ категорій не бываетъ нигдѣ синтезирующимъ, но всегда остается, напротивъ, анализирующимъ. Мы, напр., видимъ новое явленіе А; первое, съ чего мы начинаемъ, это и есть анализъ явленія: мы какъ бы приглядываемся, нѣтъ ли и въ чемъ именно находится у этого явленія тѣ нити, которыя мы ви-

дѣли во многихъ другихъ явленіяхъ раньше; присмотрѣвшись, мы находимъ въ немъ черту *a*, которая даетъ мѣсто для тѣхъ же отношеній, которыя мы наблюдали раньше въ другихъ явленіяхъ; мы беремъ эту черту и, *представивъ* ее себѣ, говоримъ, что *a* было замѣчено и у В, и у С, и вотъ наконецъ, и у А. Такимъ образомъ, *a* выдѣлилось въ особое представленіе, бывъ первоначально въ каждомъ явленіи въ связномъ и нераздѣльномъ видѣ. Отсюда, изъ аналитическаго смысла категорій открывается возможность понять и тотъ общеизвѣстный фактъ, что отвлеченныя понятія *приобрѣтаются каждымъ умомъ постепенно*, какъ въ количественномъ отношеніи, такъ и въ интенсивности ихъ значенія. Различно число отвлеченныхъ понятій у человѣка развитаго и необразованнаго, у взрослого и у дитяти; но еще болѣе замѣчательно различіе въ уѣбренности, какую имѣютъ эти понятія въ разныхъ умахъ, смотря по ихъ привычкѣ къ отвлеченному мышленію. Для отвлеченнаго мышленія нуженъ навыкъ. Да и при навыкѣ не всѣ въ одинаковой мѣрѣ широко простираютъ значеніе своихъ отвлеченій: отсюда и различаютъ взгляды широкіе, свѣтлые, отъ узкихъ, ограниченныхъ. Отсюда выясняется и цѣна общеобязательныхъ категорій—этого главнаго опорнаго пункта при защитѣ ихъ какъ апріорности для духа, такъ и объективности для явленій. Обязательность категорій для познанія обуславливается *единственно* тождествомъ и единствомъ личнаго познающаго духа. Благодаря этому тождеству и единству, всѣ части познанія не могутъ оставаться разрозненными, ибо всѣ онѣ суть не больше, какъ акты одного и того же „я“. Такимъ образомъ, *единство*—вотъ единственная и истинная категорія познанія: всѣ остальные категоріи представляютъ лишь ея модификаціи и временныя, какъ сказано, приложенія или формы ея. Субстанція есть единый носитель всѣхъ явленій; и если иногда говорятъ о многихъ субстанціяхъ, то лишь въ относительномъ смыслѣ для удобства анализа (а опять не синтеза) одного даннаго явленія, на которомъ, остановили вниманіе. Причинность также вяжетъ одно съ другимъ, и множество причинъ также условный, временный тезисъ, принимаемый опять для разныхъ

группъ явленій въ видахъ только легчайшаго ихъ анализа. Объ остальныхъ категоріяхъ нечего и говорить, ибо ихъ служебность и относительность давно уже всѣми признана. Такимъ образомъ, если ужъ говорить объ апріорности категорій, то апріорной и обязательной является только одна категорія единства; но это—тоже самое, что и наше собственное „я“, ибо его единствомъ и обусловлена, какъ возможность, такъ и требованіе единства въ познаніи. Что же касается обязательности категорій для бытія (а не только для познанія), то объ этомъ, не можетъ быть серьезной рѣчи. Бытіе есть сплошное цѣлое; категоріи суть представленія наши объ отдѣльныхъ сторонахъ явленій этого бытія. Какое же отношеніе можетъ быть категорій къ бытію? Это—вещи несоизмѣримыя. И какія, въ самомъ дѣлѣ, категоріи могли бы быть указаны, какъ общеобязательныя для бытія? Субстанція? Но это, вѣдь, только другое выраженіе для единства бытія, какъ цѣлаго; а источникъ этого единства лежитъ только въ единствѣ и тожествѣ познающаго „я“. Причинность? Но и она есть только произвольное наше (въ цѣляхъ отчетливаго анализа) ограниченіе явленія въ извѣстныхъ границахъ; слѣдовательно, истинная причинность могла бы быть приложима только къ цѣлому, но это было бы противорѣчіемъ, ибо причинность предполагаетъ два, а цѣлое, какъ таковое, *едино*. И если бы кто въ доказательство полной объективности причинности сослался на факты научныхъ предсказаній и разныхъ изобрѣтеній, то тотчасъ можно было бы ему указать, что ни въ одной области ни предсказаніе, ни овладѣваніе силой природы не бываетъ *абсолютно точно*, каковымъ оно должно было бы быть, если бы категорія причинности имѣла вполнѣ объективное значеніе: всегда въ каждомъ явленіи остаются разные остатки, которые никогда не даютъ совпасть вычисленію въ абсолютное тожество съ дѣйствительностію, и чѣмъ явленія сложнѣе, тѣмъ вѣроятнѣе и больше можетъ быть погрѣшимость. Ясно, что категорія причинности есть только отвлеченіе отъ цѣльныхъ и нераздѣльныхъ явленій,—отвлеченіе, представленное въ отдѣльномъ и самостоятельномъ видѣ лишь силою нашего вниманія. Итакъ,

категоріи не суть наблюденія прямо изъ опыта, но и не суть прирожденныя духу апріорныя формы познанія: онѣ суть представленія, свободно—творчески создаваемыя нашимъ духомъ въ его стремленіи къ *единству* познанія.

Изъ всего сказаннаго доселѣ о мышленіи выходитъ, что при мышленіи мы свободно—творчески создаемъ себѣ различныя представленія, при чемъ какъ самое создаваніе это въ цѣломъ есть выраженіе цѣльной жизни личнаго духа и потому захватываетъ и совмѣщаетъ въ себѣ всѣ духовныя явленія—разума, воли и чувства, такъ и отдѣльныя его части носятъ на себѣ тотъ же практическій въ высокомъ смыслѣ слова характеръ. Поэтому мышленіе могло бы, кажется, быть опредѣлено, какъ *творчески—свободное создаваніе представленій* въ стремленіи личнаго духа къ единству познанія или, что—то же, къ полной, всеобъемлющей жизни. Но съ такимъ опредѣленіемъ какъ будто идетъ въ разрѣзъ обычное пониманіе мышленія, по которому мы не только создаемъ представленія (или по обычной терминологіи понятія), но и ставимъ ихъ въ разныя комбинаціи (т. е., имѣемъ сужденія) и переходимъ, наконецъ отъ однихъ изъ этихъ комбинацій къ другимъ (т. е. дѣлаемъ умозаключенія). Сверхъ того, и обычно выставляемые логикой законы мышленія находятъ свое примѣненіе именно въ разнообразіи такъ называемыхъ формъ мышленія; и хотя, правда, въ этомъ случаѣ между логиками есть разногласіе—гдѣ и какіе законы примѣнять, однако большинство мнѣній согласно въ томъ, что такъ называемый законъ тождества,—указывая на устойчивость мышленія въ принимаемыхъ позиціяхъ, могъ бы примѣняться преимущественно къ понятіямъ, а отчасти и къ сужденіямъ, законъ противорѣчія главнымъ образомъ къ сужденіямъ, а въ нѣкоторомъ смыслѣ и къ понятіямъ, и, наконецъ, законъ достаточнаго основанія къ умозаключеніямъ. Наконецъ, и не взирая, такъ сказать, на унаслѣдованныя логикой преданія, всякій различаетъ представленіе отъ сужденія, а то и другое отъ умозаключенія. И невольно является вопросъ: что же мы дѣлаемъ особеннаго въ сужденіи и умозаключеніи? Можно ли основываться въ опредѣленіи мы-

шленія на представленіяхъ, не заглянувъ въ сужденія и умозаключенія? И не въ этихъ ли послѣднихъ „формахъ“ мышленія и чувствуется только его живой, личный, дѣятельный характеръ, такъ что, можетъ быть, и не напрасно нѣкоторые ученые и считаютъ за мышленіе въ настоящемъ смыслѣ слова только сужденіе ¹⁾ или умозаключеніе ²⁾? Все это вынуждаетъ насъ, на пути ближайшаго изученія мышленія и его законовъ, рассмотреть и такъ называемыя его формы: понятіе, сужденіе, умозаключеніе.

С. Булюкинъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Logische Elementaridre—В. Erdmann; Halle, 1892 г. стр. 1.

²⁾ Гефдингга—Очерки Псих. стр. 202.

МЫСЛИ Л. А. СЕНЕКИ

О СМЕРТИ И БЕЗСМЕРТИИ.

Большая тайна смерти во все времена заставляла глубоко задумываться над собою пылливый человеческий умъ. Тяжелая скорбь, при видѣ кончины дорогихъ и близкихъ сердцу людей, всегда требовала утѣшенія, разумъ никогда не могъ примириться съ мыслью о вѣчной разлукѣ съ ними, о совершенномъ прекращеніи человеческой жизни.

Языческія религіи древняго міра рано перестали удовлетворять запросы ума, стремящагося проникнуть въ тайны загробной жизни. Поэтическія описанія блаженства душъ въ элизіумѣ и мрачныхъ ужасовъ ада стали казаться сказками для образованныхъ грековъ и римлянъ, возвысившихся надъ грубыми вѣрованіями толпы. „Все, что дѣлаетъ страшнымъ загробный міръ,—пишетъ, наприм., Сенека ¹⁾, есть не что иное, какъ вымыселъ. Мертвымъ не грозитъ никакого мрака, никакой темницы, никакихъ огненныхъ потоковъ, ни рѣки забвенія и никакого судилища. Все это измыслили поэты, чтобы тревожить насъ пустыми страшными призраками“.

Какъ извѣстно, въ особенности много духовныхъ потребностей и стремленій стало пробуждаться среди греко-римскаго общества съ конца I-го вѣка нашей эры. Сильнѣе другихъ было стремленіе освободиться отъ чувственныхъ религіозныхъ представленій и вѣровать, какъ въ непреложныя истины, въ ученіе о духовномъ божественномъ Существовѣ и безсмертіи.

¹⁾ *Ad Marciam*. XIX, 3.

Это пробужденіе религиозныхъ потребностей вскорѣ проникло во всѣ слои общества и возрастало все болѣе и болѣе ¹⁾). Въ ту тяжелую эпоху, среди бѣдствій и ужасовъ дѣйствительной жизни, люди съ особенной охотой стали обращать свой умственный взоръ къ жизни будущей; для многихъ загробный міръ сталъ предметомъ горячихъ стремленій и созерцаній ²⁾).

Несомнѣнно, что самымъ важнымъ дѣятелемъ въ такомъ подъемѣ религиозно-нравственного духа была философія, болѣшинство послѣдователей которой въ то время принадлежало, какъ извѣстно, къ четыремъ важнѣйшимъ школамъ: Платона, Зенона, Аристотеля и Эпикура.

Но изъ всѣхъ философовъ той эпохи наиболѣе сильное вліяніе на религиозно-нравственное развитіе образованнаго языческаго общества оказывалъ знаменитый наставникъ Нерона—Люцій Анней Сенека. Отличительная черта его произведеній, главное ихъ достоинство, благодаря которому они во всѣ времена возбуждали живой интересъ къ себѣ, заключается въ возвышенномъ характерѣ его представленій о Божествѣ и Его отношеніяхъ къ міру и человѣку, въ той нравственной энергіи, къ какою онъ проповѣдывалъ идеи добра и справедливости въ эпоху всеобщаго упадка нравовъ, отвлекалъ сердца людей отъ всего ничтожнаго и преходящаго, направляя ихъ къ истинному и непреложному.

Этому философу нерѣдко, приходилось касаться въ своихъ произведеніяхъ и вопросовъ о смерти и загробной жизни, когда его побуждала къ тому скорбь родныхъ и друзей, требовавшая разумаго утѣшенія, или когда заходила рѣчь о смерти въ его разсужденіяхъ о различныхъ философскихъ предметахъ.

Въ настоящей статьѣ мы и постараемся ознакомить читателя съ наиболѣе глубокими и важными и наиболѣе краснорѣчиво выраженными мыслями знаменитаго философа о смерти и загробной участи людей, разсѣянными въ его многочисленныхъ произведеніяхъ, преимущественно же въ письмахъ къ Луцилію и въ утѣшительныхъ посланіяхъ къ Марцію и Полибію ³⁾).

¹⁾ *Harnack*. Lehrbuch Dogmengeschichte, B-d I, s. 85 и сл.

²⁾ *Zeller*. Philosophie Griech. III Theil, I abtheil. s. 683. (Издан. 1880 г.).

³⁾ *Луцилій*,—другъ Сенеки, былъ прокураторомъ Сициліи и свободное время

I.

Разсужденія о томъ, что смерть сама по себѣ не составляетъ зла для человѣка.

Согласно съ общимъ ученіемъ стоической школы, Сенека пытается доказать, что смерть вовсе не есть то великое зло, за которое считаетъ ее большинство людей.

Она—общій удѣлъ всего человѣческаго рода. Всѣ люди подобны осужденнымъ на смертную казнь, безъ всякой надежды на помилованіе. Поэтому въ смерти нѣтъ ничего несправедливаго, ничего горькаго; она одна „справедливый законъ для всего человѣческаго рода“ ¹⁾, ибо „всѣ мы, раздѣленные (различіемъ положенія въ жизни), уравниваемся смертію“ ²⁾.

Такія мысли развиваются въ слѣдующихъ разсужденіяхъ философа:

„Смерть всѣхъ одинаково призываетъ... Умереть необходимо и при гнѣвѣ, и при благорасположеніи боговъ... Всѣхъ людей, которыхъ ты видишь и которыхъ мыслишь гдѣ нибудь существующими, природа скоро призоветъ къ погребенію; вопросъ только во днѣ. Въ одно и то же мѣсто надлежитъ идти всѣмъ—скорѣе или медленнѣе... Всѣмъ назначена смертная казнь, и притомъ весьма справедливо, ибо для осужденныхъ на смерть великимъ утѣшеніемъ, обыкновенно, служитъ то обстоятельство, что имѣющимъ одинаковую вину предназначается и одинаковая участь“ ³⁾.

„Нѣкогда тебя не будетъ, и ты брошенъ въ міръ только на одинъ моментъ. О чемъ же ты плачешь и чего желаешь? Трудъ твой напрасенъ.

„Не надѣйся мольбами отвратить рѣшенія боговъ“ ⁴⁾.

Эти рѣшенія тверды и неотвратимы и управляютъ великой и вѣчной судьбой. Ты пойдешь туда, куда идетъ все. Чего ты ждешь новаго? Съ этимъ условіемъ ты и родился. Это приключилось и съ твоимъ отцомъ, и съ твоею матерью, воспитавъ поэзіи и философіи. *Марція*—образованная и богатая римлянка, потерпѣвшая сына, скончавшагося въ разцвѣтѣ силъ. *Полибій*—любимецъ импер. *Клавдія*—лишится брата.

¹⁾ Ер. 123,—16.

²⁾ Ер. 99,—8—9.

³⁾ *Naturae quaest.* II, 59, 4—8 и сл.

⁴⁾ *Virgil.* VI, 376.

и съ твоими предками, и со всѣми, кто жилъ раньше тебя, и приключится со всѣми, кто будетъ жить послѣ. Неразрѣшимыя и никакою силой неизмѣнимыя узы все связываютъ и все влекутъ съ собою. Какая масса умершихъ послѣдуетъ за тобою, и какая тебя сопровождаетъ? Я думаю, что ты былъ бы безстрашнѣе, если бы вмѣстѣ съ тобою умирали многія тысячи и однако, многія тысячи людей и животныхъ оканчиваютъ свою жизнь различнымъ образомъ въ тотъ моментъ, пока ты медлишь умирать. Развѣ ты не вѣришь, что нѣкогда придешь туда, куда идешь постоянно? Никакое путешествіе не бываетъ безъ конца“ ¹⁾.—„Одного судьба похищаетъ сегодня, другого завтра, но никого не проходитъ мимо. Посему нашъ духъ долженъ быть готовымъ и не бояться того, что неизбежно“ ²⁾.

Жизнь наша подобна временному дару судьбы, который слѣдуетъ нѣкогда возвратить, по первому требованію. „Природа дала жизнь твоему брату,—пишетъ Сенека Полибію,—дала ее и тебѣ, и теперь она лишь пользуется своимъ правомъ, если раньше требуетъ свой долгъ съ того, съ кого она хочет“ ³⁾. Итакъ, будемъ довольны и тѣмъ, что намъ дано, и возвратимъ это обратно, если отъ насъ потребуютъ“.

Но какъ скоро извѣстно, что смерть—общій и неизбежный удѣлъ всѣхъ людей, неизмѣнный и справедливый законъ природы, то, по мнѣнію философа, совершенно противно здравсмыслу оплакивать умершихъ, которые только предшествуютъ намъ на одномъ общемъ пути; боязнь смерти заслуживаетъ такого же презрѣнія, какъ страхъ предъ неизбежной и ничѣмъ неотвратимою смертною казнью, которой нельзя отсрочить никакими мольбами.

„Что можетъ быть безразсуднѣе, пишетъ Сенека, скорби о томъ челоѣкѣ, который предшествуетъ тебѣ на пути, на который ты и самъ предполагаешь вступить. Развѣ оплакиваютъ то событіе, о наступленіи котораго знали заранѣе? Всякій, кто оплакиваетъ чью либо смерть, тотъ жалуется на то, что покойный былъ челоѣкомъ“ ⁴⁾. „Никто не бываетъ настолько простъ, чтобы не знать о предстоящей ему смерти, и однако

¹⁾ *Epist.* 77, 12 и слѣд.

²⁾ *Ad Polyb.* XI, 2.

³⁾ *Ad Polyb.* X, 10; XI, 2.

⁴⁾ *Epist.* 99, 8—9.

противится, трепещетъ и жалуется, приближаясь къ смерти. Не покажется ли тебѣ величайшимъ глупцомъ человѣкъ, плачущій о томъ, что онъ не жилъ тысячу лѣтъ тому назадъ? Но столь же безразсуденъ и тотъ, кто плачетъ о томъ, что не будетъ жить черезъ тысячу лѣтъ. Одно похоже на другое?¹⁾ „Ежедневно предъ нашими глазами пронесать трупы извѣстныхъ и неизвѣстныхъ намъ людей, и мы, однако, не обращаемъ на это вниманія и думаемъ, что извѣстное намъ всю жизнь заранѣе приходитъ внезапно“. Такимъ образомъ, надо жаловаться не на несправедливость судьбы, а на извращеніе человѣческаго чувства, которое во всемъ ненасытно и негодуетъ, что надо удалаться туда, куда человѣкъ и попадетъ-то лишь изъ милости“²⁾.

„Не станешь ли ты презирать того, разсуждаетъ Сенека въ другомъ мѣстѣ³⁾, кто, находясь среди осужденныхъ на смерть, станетъ просить, какъ милости, позволенія послѣднимъ подставить шею? Тоже самое дѣлаемъ и мы: считаемъ за великое благо умереть поздиѣ“.

„Какимъ образомъ можно до такой степени забывать свою собственную и всеобщую участь?“—обращается философъ къ Марцію, неутѣшно скорбѣвшей и безвременно скончавшемся сынѣ⁴⁾. „Смертною ты родилась и смертныхъ произвела на свѣтъ. Ты, брѣвное и слабое тѣло, часто посѣщаемое болѣзнями, думаешь, что въ столь слабомъ тѣлѣ носишь нѣчто прочное и вѣчное! Твой сынъ умеръ, то есть, онъ достигъ той цѣли, къ которой стремятся всѣ люди, коихъ ты считаешь счастливѣе твоего сына. Туда же направляется, только не одинаковыми шагами, вся та масса народу, которая идетъ процессы на торговой площади, засѣдаетъ въ театрахъ, молится въ храмахъ. Все, что ты любишь, равно какъ и все, что ненавидишь, нѣкогда сдѣлается похожимъ одно на другое, превратившись въ прахъ. На это указываетъ и знаменитое начертаніе пивійскаго оракула: „научись познавать себя самого“. Что такое человѣкъ?—Хрупкій, отъ всякаго удара сокрушаемый сосудъ: не надо сильной бури, чтобы тебя уничтожить.—

¹⁾ *Epist.* 77, 11—12.

²⁾ *Ad Polyb.* X.

³⁾ *Nat. quaest.* II, 59, 4—3.

⁴⁾ *Ad Marc.* XI.

Что такое человѣкъ?—Слабое, хрупкое тѣло, обнаженное, беззащитное по своей природѣ, нуждающееся въ чужой помощи... красивое только по внѣшнему очертанію, но неспособное переносить холодъ, жаръ и труды.

И мы удивляемся смерти одного человѣка, смерти, которую долженъ испытать каждый! Развѣ много нужно, чтобы пришла смерть?... Куда бы человѣкъ ни обратился, онъ тотчасъ же убѣждается въ своей слабости, такъ какъ онъ неспособенъ переносить всякій климатъ, дѣлаясь больнымъ, благодаря новой для него водѣ, вліянію воздуха, къ которому онъ не привыкъ, и другимъ ничтожнѣйшими причинами и столкновеніями. Слабое, бренное, съ плачемъ вступающее въ жизнь созданіе, какой, однако, шумъ поднимается, и какія мысли имѣеть, забывая о своей природѣ! Безсмертное, вѣчное замышляетъ человѣкъ въ душѣ своей и дѣлаетъ распоряженія относительно внуковъ и правнуковъ. А между тѣмъ какъ оно начертываетъ столь обширные планы, его похищаетъ смерть! Что называютъ старческимъ возрастомъ, есть не что иное, какъ теченіе не многихъ лѣтъ¹⁾.

Когда человѣкъ проникнется мыслью о томъ, что смерть—естественный и необходимый конецъ жизни, когда онъ станетъ смотрѣть на послѣдній день свой „не какъ на казнь, а какъ на законъ природы“, изъ груди его „изгонится страхъ смерти, и въ нее не проникнетъ никакая скорбь“²⁾.

Прекращая земное существованіе человѣка, смерть можетъ страшить еще тѣмъ, что соединяется иногда съ жестокими страданіями. Но въ такомъ случаѣ, по мнѣнію Сенеки, „на помощь является мысль, что по прекращеніи этого послѣдняго страданія, мы болѣе не будемъ испытывать никакихъ мученій“³⁾.

Впрочемъ, человѣкъ самъ создаетъ себѣ мученія, терзая себя безразсудною боязнію смерти и содрогаясь предъ одною мыслью о послѣднемъ днѣ. „Мы сами виновны въ томъ, что испытываемъ такіа мученія, потому что трепещемъ, думая о близости смерти. Между тѣмъ кому не близка смерть, которая стоитъ на готовѣ всюду и во всякій моментъ. Если намъ пред-

¹⁾ *Ad Marciam*, XI, 5 и сл. ²⁾ *Ad Helviam*. XIII, 2. ³⁾ *Epist.* XXX, 11.

ставляется близкою какая нибудь причина смерти, то надо подумать о томъ, насколько ближе къ намъ другія причины, которыхъ мы не боимся. Мы страшимся собственно не смерти, а представленія о смерти, ибо отъ самой смерти мы всегда находимся на одинаковомъ разстояніи. Поэтому, если надо бояться смерти, то надо ея всегда бояться, ибо какой моментъ безопасенъ отъ смерти“ ¹⁾.

Страхъ смерти, какъ можно видѣть изъ вышеприведенныхъ разсужденій Сенеки ²⁾, уже потому не имѣетъ никакого разумнаго основанія, что люди боятся смерти, не испытавъ ея, и судятъ о ней не по опыту, а по одному лишь собственному субъективному представленію. „Но боящійся чего либо такого, чего самъ не испыталъ, такъ же безразсуденъ, какъ и тотъ, кто боится того, чего не будетъ чувствовать. Но уже-ли кто нибудь полагаетъ, что можно чувствовать то (состояніе), которое отнимаетъ (у человѣка) всякое чувствованіе (т. е., смерть)?

Итакъ,—заключаетъ философъ,—смерть потому нельзя отнести къ разряду бѣдствій, что она сама находится внѣ всякаго страха бѣдствій“ ³⁾.

Но руководясь однимъ субъективнымъ, ни на чемъ не основаннымъ представленіемъ, люди считаютъ смерть чѣмъ-то мучительнымъ и страшнымъ, забывая, что всѣ мученія и боли мы въ состояніи испытывать лишь при жизни,—но пока мы живы, намъ нельзя испытать ощущенія смерти, а когда приходитъ смерть, мы уже болѣе не живемъ. „Смерти надо было бы бояться,—если бы она могла оставаться при тебѣ,—разсуждаетъ Сенека,—... но она, по необходимости, или еще совсѣмъ не приходитъ, или уже проходитъ мимо“ ⁴⁾. Поэтому „во время смерти бываетъ столь же мало страданій, какъ и послѣ нея“ ⁵⁾.

Далѣе, въ доказательство того, что смерть нельзя считать бѣдствіемъ, неслуженно постигающимъ человѣка, но слѣдуетъ признать вполне справедливымъ и неизмѣннымъ закономъ для всей природы, нашъ философъ указываетъ также на

¹⁾ Epist. XXX, 14—15.

²⁾ См. выше, epist. XXX, 14—15.

³⁾ Epist. XXX. 5.

⁴⁾ Epist. IV, 3.

⁵⁾ Epist. XXX, 4.

общее теченіе міровой жизни. Всѣ разнообразныя формы и проявленія этой жизни постепенно прекращаютъ свое существованіе, а вмѣсто нихъ возникаютъ новыя. „Ничто не вѣчно, немногое имѣетъ большую продолжительность. Одно разрушается однимъ, другое—другимъ образомъ. Конечъ вещей различенъ, но все, что получило начало, получить когда нибудь и конецъ“ ¹⁾.

„Ничего не останется на своемъ мѣстѣ: время все сокрушитъ и увлечетъ съ собою; оно сыграетъ свою игру не только съ людьми, но съ цѣлыми странами, областями и частями свѣта; многія горы падутъ, а на другихъ мѣстахъ поднимутся новыя. Оно поглотитъ моря, измѣнитъ направленіе потоковъ и прекратитъ сношенія и связи между человѣческимъ родомъ. Оно повергнетъ мѣстами города въ бездонныя бездны, сокрушитъ ихъ землетрясеніемъ; изъ нѣдръ земли подниметъ вредныя міазмы, населенныя страны затопитъ наводненіемъ“ ²⁾.

Приводитъ Сенека и обще-стоическое ученіе о міровыхъ катастрофахъ, которыми будутъ заканчиваться безчисленные періоды жизни вселенной,—катастрофахъ, во время которыхъ все разнообразіе жизненныхъ формъ, разлагаясь на составные элементы, будетъ возвращаться къ первоначальному единству, въ одну міровую первосущность, въ которой снова будутъ возникать міры, и снова до безконечности будутъ повторяться всѣ прежнія формы и проявленія жизни ³⁾. „Что свободно отъ опасности измѣненія? спрашиваетъ Сенека. Ни земля, ни небо. ни все это мірозданіе, хотя оно и находится подъ управленіемъ Божества... Не всегда оно будетъ сохранять настоящій порядокъ: настанетъ нѣкогда день, который выбьетъ его изъ этой колеи.—Все совершается въ опредѣленное время: все должно возникать, рости, уничтожаться. Всѣ міровыя тѣла, которыя ты видишь совершающими свой путь надъ твоею головою, и даже то, на которомъ мы находимся, какъ на непоколебимомъ основаніи, и съ которымъ какъ бы срослись,—все нѣкогда прекратитъ свое существованіе и погибнетъ. Каждый

¹⁾ Ad Polyb. I, 1—2.

²⁾ Ad Marc. XXVI, 5.

³⁾ Подробное изложеніе этого ученія можно найти у Zeller'a въ его „*Philosophie der Griechen*“. Изданіе 1880 г. *Часть III, отдѣлъ I*, стр. 152—156.

предметъ имѣть свой предѣльный возрастъ. Природа все ведетъ къ одной цѣли, хотя и не съ одинаковою быстротою. Все существующес нѣкогда перестанетъ существовать, и хотя не уничтожится, но разложится на свои элементы. Для насъ же это разрѣшеніе представляется уничтоженіемъ, ибо мы направляемъ свои взоры только на ближайшее: далѣе нашъ ограниченный умъ, всецѣло преданный тѣлу, ничего не видитъ. Иначе, если бы онъ зналъ заранѣе, что все находится въ постоянномъ движеніи между жизнью и смертію, онъ съ большимъ терпѣніемъ переносилъ бы кончину свою собственную и своихъ близкихъ“ ¹⁾.

Если, такимъ образомъ, всѣ проявленія жизни въ природѣ подчинены одному неизмѣнному закону смерти, если даже всему міру, по предсказанію стоическихъ мудрецовъ, грозитъ ужасная гибель и наступленіе дня, „который все повергнетъ въ прежній хаосъ и мракъ“ ²⁾, то какое право имѣетъ человѣкъ жаловаться на судьбу, которая не дѣлаетъ для него исключенія изъ всеобщаго закона и, не щадя вселенной, не оказываетъ пощады и его ничтожному существованію? ³⁾. „Кто можетъ имѣть столь дерзкое и необузданное притязаніе,—воскликаетъ философовъ,—чтобы считать только себя и своихъ близкихъ изъятими изъ необходимаго закона природы, который все ведетъ къ одному концу, и желать, чтобы одинъ только нашъ собственный домъ изъять былъ отъ катастрофы, которая угрожаетъ цѣлому міру?... Итакъ, заключаетъ онъ, мнѣ кажется, что сама природа сдѣлала всеобщимъ это величайшее бѣдствіе для того, чтобы эта неизбѣжность служила для всѣхъ нѣкоторымъ утѣшеніемъ въ жестокой участи“ ⁴⁾.

Мы знаемъ, что созерцаніе вѣчной жизни природы, гдѣ все живетъ и умираетъ, повинуваясь неизмѣннымъ законамъ, можетъ до нѣкоторой степени утѣшить насъ и примирить человѣка и съ его собственной участію, съ картиною постепеннаго разлитія, увяданія и разрушенія его собственнаго организма. И мы знаемъ, что люди, вообще, не очень много скорбятъ о смерти старцевъ, тѣло которыхъ разрушается отъ ветхости и

¹⁾ Epist. 71, 12—14.

²⁾ Ad Polyb. I. 2.

³⁾ Мысли эти изложены *ibidem*.

⁴⁾ Ad Polyb. II, 1—2.

разстается съ жизнью такъ-же естественно и необходимо, какъ перезрѣлый плодъ загниваетъ и самъ отрывается отъ вѣтви. Но несравненно болѣе тяжкая и неутѣшная скорбь поражаетъ близкихъ, при видѣ безвременной кончины человѣка, котораго смерть похищаетъ въ полномъ расцвѣтѣ его жизненныхъ силъ и, такимъ образомъ, какъ бы препятствуетъ ему достигнуть полнаго духовнаго развитія и выполнить свое назначеніе въ земной жизни. Интересно, поэтому, послушать, что говорилъ древній языческій философъ въ утѣшеніе роднымъ и друзьямъ преждевременно почившихъ.

Подобно ветхозавѣтному мудрецу, учившему, что „старость честна не многолѣтна, ниже въ числѣ лѣтъ исчитается“ ¹⁾, онъ указываетъ на то, что нравственное достоинство и цѣнность человѣческой жизни вовсе не зависятъ отъ ея продолжительности. Жизнь не можетъ быть названа несовершенной, если она была посвящена добродѣтели. „Путь не оконченъ, если остановишься на срединѣ или не достигнешь искомой цѣли. Но жизнь—вполнѣ закончена, если она согласна съ нравственнымъ закономъ.... Какъ въ драмѣ, такъ и въ жизни дѣло не въ томъ, какъ долго продолжалась игра, но въ томъ, насколько хорошо она была сыграна“ ²⁾.

Поэтому „надо заботиться не о продолжительности, но о (нравственномъ) достоинствѣ жизни, пишетъ Сенека, ибо продолжительность ея зависитъ отъ судьбы, а достоинство—отъ духа человѣческаго.... Какая польза человѣку въ томъ, что онъ въ праздности прожилъ восемьдесятъ лѣтъ? Онъ не жилъ, но медленно влачилъ свое существованіе, онъ не „поздно умеръ“, но „долго не умиралъ“... Но вотъ другой умеръ еще во цвѣтѣ лѣтъ, но за то исполнилъ обязанности гражданина, добраго друга и сына; жизнь его ни въ чемъ не представляетъ недостатка. Пусть лѣта его несовершенны,—жизнь его совершенна! Хочешь знать, какая разница между человѣкомъ, полнымъ жизненной энергіи, который съ презрѣніемъ смотритъ на всѣ превратности судьбы, который исполнилъ всѣ обязанности, налагаемыя человѣческою жизнью, и достигъ ея высшаго блага,

¹⁾ Прем. Солом. IV, 8.

²⁾ *Epist.* 77, 4—20.

и тѣмъ, для котораго многіе годы прошли безслѣдно?—Первый продолжаетъ свое существованіе и по смерти, тогда какъ второй перестаетъ существовать еще раньше смерти. Итакъ, будемъ прославлять и считать блаженнымъ того, кто хорошо распорядился временемъ, которое выпало на его долю, хотя бы оно и было очень коротко, ибо онъ узрѣлъ истинный свѣтъ. Онъ не былъ однимъ изъ многихъ, онъ жилъ и дѣйствовалъ; иногда блисталъ онъ, какъ звѣзда при ясномъ небѣ, а иногда свѣтъ его сіялъ подобно тому, какъ свѣтъ яркаго созвѣздія сіяетъ изъ за облака“¹⁾).

Разъясняя, что и самая короткая жизнь можетъ быть вполне законченной и совершенной, и можетъ имѣть гораздо большую нравственную цѣнность, чѣмъ самая продолжительная, нашъ философъ доказываетъ также, что и самое понятіе о кратковременности жизни—понятіе относительное. Въ сравненіи съ продолжительностью жизни природы, какъ самая короткая, такъ и самая долговременная человѣческая жизнь представляютъ почти одинаково ничтожныя величины. „Всякая жизнь представляется краткой, ибо если посмотришь на продолжительность жизни природы, то покажется кратковременною даже жизнь Нестора и Статилія“²⁾).

„Тому, кто будетъ плакать и скорбѣть о человѣкѣ, похищенномъ смертію въ раннемъ возрастѣ, можно сказать: что касается кратковременности нашей жизни, то всѣ мы, если сравнить со вселенною, находимся въ одинаковыхъ условіяхъ: и старцы и юноши, ибо изъ всей жизни вселенной на нашу долю выпадаетъ менѣе самой малой части, ибо и самая малая часть есть все таки часть, а жизнь наша всего болѣе приближается къ нулю“³⁾!

Наконецъ, въ утѣшеніе скорби о безвременно почившихъ, Сенека прибѣгаетъ и къ обычному стоическому фатализму, по ученію котораго каждый живетъ назначенное ему судьбою время—ни больше, ни меньше. „Никто не умираетъ раньше того,

¹⁾ *Epist.* 93, 2 и слѣд.

²⁾ *Несторъ*—извѣстный герой Иліады, настѣпный царь Пелоса, переживавъ третье поколѣніе. *Статилія*—знатная римлянка временъ Клавдія, умершая 99 лѣтъ. *Epist.* 77, 20.

³⁾ *Epist.* 99, 31.

чѣмъ ему предназначено; поэтому, кто рано умираетъ, тотъ ничего не теряетъ изъ своей собственной жизни, потому что покидаемая имъ жизнь есть не его собственная, а чужая¹⁾. „Подумай, какъ ложны слова невѣжественныхъ людей: „хорошее дѣло—умереть своею смертью“; всякій умираетъ только своею смертью“. Кромѣ того, подумай о томъ, что каждый умираетъ въ свой день. Изъ своего собственного времени ты ничего не теряешь, ибо оставляемое тобою—есть уже чужое“²⁾.

Итакъ, поражаетъ ли смерть юношу или старца, прерываетъ ли она нить жизни въ началѣ, срединѣ или концѣ, она ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть признана зломъ въ собственномъ смыслѣ, съ точки зрѣнія нашего мудреца. Смерть—явленіе необходимое и вполне согласное съ природою; она нисколько не препятствуетъ главной цѣли человѣческаго существованія—нравственному самоусовершенствованію; въ книгѣ судьбы для каждого существа заранѣе назначенъ извѣстный срокъ жизни. Всѣ же такія явленія которыя не имѣютъ никакого нравственнаго характера, съ точки зрѣнія стоической философіи признавались совершенно безразличными „*adiáφορα*“, для каждого истинно мудраго человѣка³⁾. „Я называю, на примѣръ,—пишетъ Сенека,—болѣзнь, скорбь, бѣдность, изгнаніе безразличными вещами, т. е., ни добромъ, ни зломъ. Вѣдь никто не хвалитъ, наприм., смерть, но хвалитъ того человѣка, у котораго смерть скорѣе вынимаетъ душу, чѣмъ устрашитъ его. Всѣ эти явленія лежатъ какъ бы въ срединѣ (между добромъ и зломъ), и все зависитъ отъ того, пороки или добродѣтели наложатъ на нихъ руку свою“⁴⁾.

Но и между безразличными вещами стоики различали вещи, совершенно безразличныя для человѣка, какъ наприм., число волосъ на головѣ, и вещи, хотя и не имѣющія никакого нравственнаго значенія, но болѣе или менѣе желательныя или нежелательныя, пріятныя или непріятныя для людей („*προηγμένα*“ и „*ἀποπροηγμένα*“), каковы, напр.: болѣзнь и здоровье, радость и скорбь, изгнаніе и т. п. Явленія эти имѣютъ видъ нѣкото-

1) *Epist.* 93, 2 в слѣд.

2) *Epist.* 69, 6.

3) Подробное изложеніе ученія объ „*adiáφορα*“ можно найти у *Zeller'a* въ указ. книгѣ стр. 214—215.

4) *Epist.* 82, 12.

раго зла или блага, благопріятствуютъ или мѣшаютъ спокойному теченію человѣческой жизни.

Съ этой точки зрѣнія и смерть, какъ допускаетъ Сенека, есть явленіе вообще нежелательное для людей, потому что она лишаетъ ихъ многихъ мнимыхъ благъ и ведетъ отъ извѣстнаго къ неизвѣстному. Кромѣ того, вѣковые религіозные предразсудки, суевѣрные представленія объ ужасахъ загробной жизни и естественная боязнь—прекращенія бытія—еще болѣе увеличиваютъ страхъ людей предъ смертію.

„Смерть, пишетъ философъ, принадлежитъ къ предметамъ, которые, хотя они сами по себѣ и не зло, но имѣютъ видъ зла. Любовь къ самому себѣ, врожденное стремленіе къ продолженію жизни и самосохраненію и отвращеніе, внушаемое разложеніемъ, поселяетъ въ насъ ужасъ предъ смертію, потому что она отнимаетъ у насъ столько благъ и такое множество предметовъ, къ которымъ мы привыкли. Отвращаетъ насъ отъ смерти также и то обстоятельство, что, зная предметы, которыми обладаемъ здѣсь, мы ничего не знаемъ о свойствахъ того (міра), куда переходимъ, и трепещемъ предъ этой неизвѣстностью. Кромѣ того, мы ощущаемъ естественный ужасъ предъ тѣмъ мракомъ, въ который насъ низводитъ смерть, по обычному вѣрованію. Поэтому, хотя смерть и есть нѣчто само по себѣ безразличное, но однако, она не принадлежитъ къ разряду тѣхъ явленій, къ которымъ легко можно относиться съ презрѣніемъ: съ большимъ трудомъ надо приучить душу безъ страха смотрѣть ей въ лицо и встрѣчать ея приходъ. Смерть надо презирать гораздо болѣе того, чѣмъ ее обыкновенно презираютъ. Много великихъ талантовъ на перебой состязались въ томъ, чтобы увеличить ея дурную славу. Они изображали какую-то подземную темницу и пространство, покрытое вѣчнымъ мракомъ, въ коемъ:

„Могучій стражъ ада (Церберъ), почивалъ на обглоданныхъ костяхъ въ кровавой пещерѣ

Безконечнымъ лаемъ устрашаетъ безкровныхъ тѣней“.

(Энеида VI, 401; VIII, 297).

Если даже ты убѣдишь людей, что все это только сказки, и что для мертвыхъ не остается ничего, что могло бы ихъ устрашать, то и въ этомъ случаѣ является еще иной страхъ,

(страхъ небытія), ибо люди одинаково боятся какъ попасть въ подземный міръ, такъ и никуда не попасть“ ¹⁾).

Такимъ образомъ, побороть въ себѣ страхъ смерти—для человѣка дѣло весьма нелегкое; только глубокое философское размышленіе можетъ возвысить умъ до равнодушнаго отношенія къ ней, можетъ дать силу—смѣло взглянуть ей въ лицо.

И мудрецъ долженъ достигнуть такого равнодушія и презрѣнія къ смерти, „ибо извѣстно, что ни дѣти, ни слабоумные не боятся смерти, и было бы въ высшей степени позорно, если бы разумъ не доставилъ намъ того безстрашія, къ которому ведетъ неразуміе“ ²⁾).

Поборовъ въ себѣ страхъ смерти, мудрый долженъ быть готовъ встрѣтить ее каждую минуту, ибо она можетъ поразить насъ во всякое мгновеніе.

„Что можетъ быть безмысленнѣе поверженія ницъ предъ раскатами грома и укрыванія подъ землю отъ ударовъ молніи?—спрашиваетъ Сенека.—Что глупѣе боязни землетрясенія, внезапнаго паденія горъ и морскихъ наводненій, затопающихъ берега, какъ скоро смерть предстоитъ всюду и отовсюду угрожаетъ! ³⁾“. Думаешь, что останешься живъ, если избѣжишь молніи? Но ты можешь подвергнуться поражению отъ меча или камня, или помереть отъ желчной болѣзни. Молнія—не самая важная, но самая замѣтная изъ всѣхъ угрожающихъ тебѣ опасностей. Мы ежедневно должны оканчивать расчеты съ жизнью, а не „надѣяться постоянно“, какъ говоритъ Гораций, такъ какъ это заставляетъ насъ чрезмѣрно любить жизнь и бояться смерти“ ⁴⁾).

„Съ каждымъ днемъ мы становимся все ближе къ смерти, и каждый часъ приближаетъ насъ къ тому мѣсту, откуда намъ надлежитъ упасть“ ⁵⁾. Мы ежедневно умираемъ, ибо ежедневно отнимается нѣкоторая часть нашей жизни, и въ то время, когда мы возрастаемъ, жизнь убываетъ. Мы уже потеряли младенческій возрастъ, затѣмъ—дѣтскій, юношескій и т. далѣе, —до вчерашняго дня все протекшее время потеряно нами; даже сегодняшній день, и тотъ мы раздѣляемъ со смертію. Подобно тому, какъ водяные часы истощаетъ не послѣдняя капля, но все то количество воды, которое вытекало ранѣе,

¹⁾ Epist. 82, 13—15. ²⁾ 37 Epist. 12. ³⁾ *Natur. Quaestion. Lib. VI, 6.*

⁴⁾ *Ibid. Lib. II, cap. 58, ст. 59.*

⁵⁾ 120 Epist. 17.

такъ и тотъ одинъ послѣдній часть, въ который мы перестаемъ существовать, не причиняетъ смерти, но только ее заканчиваетъ ¹⁾.—Мы заблуждаемся, ожидая смерти впереди, большая часть ея уже прошла мимо насъ: все протекшее время жизни уже находится во владѣніи смерти ²⁾.

Побѣда разума надъ такимъ закоренѣлымъ и всеобщимъ предразсудкомъ, каковъ страхъ смерти, и постоянная готовность встрѣтить свою кончину, по мнѣнію Сенеки, имѣютъ весьма важное нравственное значеніе для человѣка. Подобно библейскимъ мудрецамъ ³⁾, нашъ философъ неоднократно внушаетъ людямъ имѣть „память смертную“. Онъ постоянно повторяетъ наставленіе Эпикура: „помни о своей смерти“. Эта память дѣлаетъ человѣка свободнымъ отъ боязни различныхъ бѣдствій, неизбежныхъ въ человѣческой жизни. Приведя указанное изреченіе Эпикура, Сенека разсуждаетъ: „смыслъ этихъ словъ такой: превосходная вещь размышлять о смерти... кто говоритъ это, тотъ повелѣваетъ помышлять о свободѣ. Кто научился умирать, тотъ научился быть рабомъ. Смерть выше или, вѣрнѣе сказать, она внѣ всякой власти. Что для нея значить темница, стража и оковы? Она имѣетъ отовсюду свободный выходъ. Одна цѣпь связываетъ насъ—это любовь къ жизни; цѣпь эту надо, если не совсѣмъ отбросить, то ослабить, дабы, когда потребуютъ обстоятельства, ничто насъ не удерживало и ничто намъ не препятствовало быть готовыми немедленно испытать то, что необходимо испытать когда нибудь“ ⁴⁾. Ты знаешь, для сколь многихъ людей смерть бываетъ полезна, сколь многихъ она освобождаетъ отъ мученій, нищеты, жалобъ, наказаній и пресыщенія жизни? Мы ни отъ кого не зависимъ, если сама смерть становится въ нашей власти“ ⁵⁾.

Мысль о смерти дѣлаетъ человѣка равнодушнымъ къ чувственнымъ наслажденіямъ и ко всѣмъ земнымъ благамъ.

„Ничто такъ не поможетъ тебѣ приобрести умѣренность во всемъ, какъ частое размышленіе о краткости и непрочности жизни. Чтобы ты ни дѣлалъ, помни о смерти“ ⁶⁾.

Помня о ней, человѣкъ долженъ оставить всѣ замыслы объ удобствахъ и матеріальныхъ благахъ земной жизни.

¹⁾ 24 *Epist.* 19—21.

²⁾ *Epist.* I, 2.

³⁾ Ср. Сирах. гл. 41, 5 и слѣд., исал. 38, 5.

⁴⁾ *Epist.* XXVI, 8—10.

⁵⁾ *Epist.* 91, 21.

⁶⁾ *Epist.* 114, 27.

Въ виду близости неумолимой смерти, которая грозитъ намъ всѣмъ и готова похитить насъ каждое мгновеніе, для насъ должны представляться безумцами люди, умъ которыхъ всецѣло поглощенъ заботами о будущемъ, о пріобрѣтеніи и накопленіи матеріальныхъ богатствъ. Безуміе такихъ людей языческій философъ обличаетъ въ полныхъ силы выраженіяхъ, близко напоминающихъ грозныя рѣчи апостола къ тѣмъ людямъ, которые, не зная, что съ ними будетъ завтра, съ увѣренностью говорятъ: *сегодня или завтра отправимся въ такой то городъ и проживемъ тамъ одинъ годъ, и будемъ торговать и получать прибыль*“¹⁾.

„О, какъ велико безразсудство тѣхъ, которые задумаютъ обширные планы,—воскликаетъ Сенека,—кто говоритъ: буду покупать, созидать, давать займы, взыскивать долги, стремиться къ занатію почетныхъ должностей, и только послѣ этого въ покоѣ проведу свою усталую глубокую старость! Даже для счастливыхъ людей, повѣрь мнѣ, все ненадежно. Никто не долженъ давать себѣ никакихъ обѣщаній относительно будущаго: случай можетъ отнять у насъ даже тѣ самые часы, которыми мы уже пользуемся“²⁾.

„Обладая браннымъ тѣломъ, мы обдумываемъ планы на вѣчныя времена“, не дозволяемся никакимъ богатствомъ, никакимъ могуществомъ: что можетъ быть безстыднѣе и безразсуднѣе этого?

Ничто не удовлетворяетъ существъ, обреченныхъ на смерть, или даже, можно сказать, умирающихъ, ибо съ каждымъ днемъ мы становимся все ближе къ смерти, и каждый часъ приближаетъ насъ къ тому мѣсту, откуда намъ надлежитъ упасть“³⁾.

Проникнувшись сознаниемъ близости и неизбежности смерти и поборовъ въ себѣ страхъ къ ней, мудрый избавляется отъ мучительнаго безпокойства за свое будущее, безпокойства, которое отравляетъ все существованіе людей, чрезмерно привязанныхъ къ земной жизни. Такой мудрецъ, не надѣясь на будущее, станетъ дорожить настоящимъ и пользоваться каждымъ моментомъ для достиженія главной цѣли жизни—нравственнаго совершенства.

¹⁾ „Что такое жизнь ваша?—говоритъ такимъ людямъ апостолъ: *паръ являющийся на малое время, а потомъ исчезающій*.“—(Іакова IV, 13—14).

²⁾ *Epist.* 101, 5—6.

³⁾ *Epist.* 120, 17.

„Какимъ образомъ можемъ избѣжать мы безпокойства за свое будущее? Единственно тѣмъ, когда наша жизнь не стремится впередъ, когда, она сосредоточена въ себѣ самой, ибо отъ будущаго зависитъ лишь тотъ, для кого бесполезно настоящее. Но кто выполняетъ свой долгъ, чей твердый разумъ сознаетъ, что нѣтъ никакой разницы между однимъ днемъ и цѣлымъ вѣкомъ, тотъ свысока взираетъ на всѣ грядущіе дни и дѣла и съ глубокой насмѣшкой размышляетъ о рядѣ временъ... Посему спѣши жить и отдѣльные часы считай за цѣлую жизнь. Кто себя вооружилъ такимъ сознаніемъ, для кого ежедневно жизнь представлялась однимъ цѣлымъ, тотъ безопасенъ. У тѣхъ же, кто живетъ въ постоянной надеждѣ на будущее, всегда узколызаетъ настоящее, является страсть къ жизни и жалкій страхъ, который все дѣлаетъ жалкимъ,—страхъ смерти“¹⁾).

„Насколько можешь, одобряя себя противъ страха смерти, внушаетъ философъ: этотъ страхъ унижаетъ насъ, онъ дѣлаетъ безпокойною и портитъ ту самую жизнь, о которой сожалѣтъ; онъ преувеличиваетъ опасеніе землетрясеній и молній, къ которымъ ты относился бы равнодушнѣе, если бы сознавалъ, что нѣтъ никакой разницы между малымъ и продолжительнымъ временемъ“²⁾).

Безбоязненное ожиданіе смерти, дѣлая спокойнѣе самую жизнь, даетъ возможность наслаждаться ею даже въ старости. „Я готовъ удалиться изъ этой жизни, пишетъ Сенека, и потому буду наслаждаться ею, такъ какъ не слишкомъ высоко цѣню продолжительность этого наслажденія. До наступленія старости, я заботился о томъ, чтобы хорошо жить, а по наступленія ея о томъ, чтобы хорошо умереть, а хорошо умереть значить умереть охотно“³⁾).

Такимъ образомъ сознаніе близости и неизбѣжности конца земнаго существованія не только не должно устрашать человѣка и подавлять энергію его духа, но, напротивъ,—должно содѣйствовать достиженію имъ нравственнаго идеала, помогая отрѣшиться отъ земныхъ привязанностей и наслажденій, возвыситься до полного спокойствія и безстрастія, эгихъ необходимыхъ качествъ истиннаго стоическаго мудреца. Но этого мало. Смерть полагаетъ конецъ всѣмъ земнымъ радостямъ и печалямъ; поэтому утомленный жизнью му-

1) *Epistol.* 101, 9—10 и сл.

2) *Natur. Quaestion Lib.* VI, 9.

3) *Epistol.* 61, 2.

дрецъ не только безъ боязни смотреть на приближеніе смерти, но иногда даже съ радостью помышляетъ о ней, какъ о тихой пристани, гдѣ его ожидаетъ отдыхъ отъ бурнаго плаванія по житейскому морю, покой отъ всѣхъ земныхъ горестей и тревоженій.

„Во время земной жизни нашей, мы какъ бы плывемъ на кораблѣ, и какъ во время плаванія на кораблѣ, говоря словами Виргилія (Энеид. III, 72), „мимо насъ проходятъ земли и города“, такъ и во время плаванія по этому бурному морю житейскому, мы сначала теряемъ изъ глазъ свое дѣтство, затѣмъ юность, потомъ годы, средніе между юностью и старостью, затѣмъ—дорогіе годы самой старости; наконецъ,—вдали начинается показываться общая цѣль всего человѣческаго рода, (т. е. смерть). Мы въ своемъ великомъ заблужденіи считаемъ ее камнемъ преткновенія, тогда какъ она есть пристань, въ которую надлежитъ намъ всѣмъ нѣкогда придти, и которая никогда насъ не обманетъ“ ¹⁾.

„Если вѣрить мудрецамъ, пишетъ Сенека Полибію, то вся наша жизнь—наказаніе. Ввергнутые въ это безпокойное и глубокое море, которое воздымается измѣнчивыми волнами и то поднимаетъ, то опускаетъ насъ, бросая туда и сюда, мы никогда не стоимъ на твердомъ мѣстѣ. Мы колеблемся и сталкиваемся, терпимъ иногда крушенія и постоянно находимся въ страхѣ. Для плавающихъ по столь бурному и открытому всякимъ непогодамъ морю—нѣтъ другой пристани, кромѣ смерти. Къ ней лежитъ путь намъ всѣмъ: зачѣмъ же намъ оплакивать свой жребій“ ²⁾?

„Что иное мнѣ надлежитъ дѣлать, восклицаетъ философъ, какъ не напутствовать выходящаго изъ этой жизни благими пожеланіями: „иди бодро, счастливый путь“!.. Тамъ (за гробомъ) ты не будешь ничего просить, не будешь ничего страшиться, не возвратишься оттуда назадъ, убоявшись какого либо зла: тебя ожидаетъ произведшая тебя природа и мѣсто лучшее и безопаснѣйшее. Тамъ не будетъ колебаться земля, и вихри не будутъ сталкиваться, при страшномъ громѣ тучъ; пожары не опустошаютъ тамъ областей и городовъ; нѣтъ тамъ страха кораблекрушеній, уничтожающихъ цѣлыя флоты и т. д.“ ³⁾.

¹⁾ *Epist.* 70, 3.

²⁾ *Ad Polyb.* IX, 3.

³⁾ *Natur Quaest.* Lib. VI, 6.

Итакъ, въ смерти, которой страшится большинство людей, по мнѣнію нашего философа—заключается великое благо; его духъ, утомленный жизнію, проникается желаніемъ абсолютнаго покоя, который можетъ дать только смерть. Но если смерть—такая пристань, если она даетъ человѣку свободу отъ всѣхъ житейскихъ невзгодъ, то что же препятствуетъ ему добровольно прекратить свое плаваніе и прервать нить своей жизни, не дожидаясь, пока сдѣлаетъ это судьба? Никакихъ препятствій къ этому стоическій мудрецъ не находитъ и вполне естественно приходитъ къ тому выводу, что самоубійство есть вполне законное средство—прекратить ненавистную жизнь; мало того, оно представляется ему драгоценнымъ правомъ, лучше котораго боги ничего не могли даровать человѣку. Изъ всѣхъ представителей философскихъ (эпикурейской и стоической) школъ, оправдывавшихъ самоубійство, никто не придавалъ такого важнаго значенія этому праву человѣка добровольно покончить съ жизнью, какъ Сенека.

„Ты найдешь мудрецовъ, пишетъ онъ ¹⁾, которые запрещаютъ дѣлать насиліе надъ своею жизнью, считаютъ беззаконіемъ—сдѣлаться самоубійцею и говорятъ, что надо ожидать конца, которой назначить природа. Но кто такъ разсуждаетъ, тотъ не видитъ того, что преграждаетъ себѣ путь къ свободѣ. Законъ вѣчной правды ничего не сдѣлалъ лучше того, что далъ намъ въ жизнь входъ одинъ, а выходовъ изъ нея—много. Стану ли я дожидаться жестокаго обращенія отъ человѣка или страданія отъ болѣзни, когда могу удалиться отъ мученій и разомъ уничтожить всѣ препятствія. Одно только обстоятельство и есть, ради котораго нельзя жаловаться на жизнь, это лишь то, что она никого не удерживаетъ. Хочешь—живи, не хочешь—можешь вернуться туда, откуда пришелъ. Съ похвалою приводитъ Сенека слѣдующія слова Эпикура, какъ неизмѣнную и всеобщую истину: „плохо жить въ крайней нуждѣ, но нѣтъ никакой необходимости такъ жить. Почему? Да потому, что со всѣхъ сторонъ представляются многочисленныя, краткіе и легко доступные пути къ свободѣ. Возблагодаримъ же Бога за то, что никто не можетъ быть насильно удержанъ въ жизни, что представляется возможность поправить самую роковую необходимость“! ²⁾).

¹⁾ *Epist.* 70, 14—15.

²⁾ *Epist.* 12, 10.

„Если не хочешь жить, то зачѣмъ тебѣ просить боговъ о дарованіи того, что они дали въ твоё распоряженіе, при самомъ твоёмъ рожденіи (т. е., смерти). Ибо тебѣ предназначено и противъ воли—когда либо умереть, а умереть по собственному желанію—находится въ твоей власти“ ¹⁾. „Когда придетъ крайняя необходимость, мудрецъ разстанется съ жизнью и перестанетъ быть себѣ въ тягость“ ²⁾.

Таковъ безотрадный выводъ, къ которому приводятъ Сенеку его размышленія о жизни и смерти. Нетрудно видѣть то внутреннее противорѣчіе, въ которомъ находится тотъ выводъ со всей системой нравственныхъ воззрѣній этого философа, съ цѣлью и задачами его философіи. Онъ поставляетъ высшею цѣлью человѣческой жизни, какъ мы знаемъ, стремленіе къ добродѣтели, нравственному совершенству, состоящему въ спокойствіи духа, въ равнодушіи ко всѣмъ чувственнымъ наслажденіямъ и страданіямъ, въ справедливомъ и разумномъ отношеніи ко всему окружающему. Въ достиженіи этой цѣли и заключается, по его мнѣнію, высшее благо и счастье человѣка; ко всему остальному онъ долженъ быть равнодушенъ.

И вотъ, при самомъ концѣ своего жизненнаго пути, послѣ всѣхъ трудовъ и подвиговъ на поприщѣ нравственнаго самоусовершенствованія, нашъ философъ уступаетъ натиску внѣшнихъ бѣдствій. Спокойствіе стоическаго мудреца измѣняется ему; онъ не находитъ духовнаго мира и счастья въ своей добродѣтели, поражаемый ударами жизненныхъ невзгодъ; онъ отказывается отъ борьбы съ ними и начинаетъ мечтать о тихой пристани—смерти.

Такимъ образомъ, сама жизнь разоблачила несостоятельность стоическаго нравственнаго идеала, показала невозможность—находить душевный покой и счастье въ гордомъ равнодушіи къ явленіямъ окружающаго міра и холодномъ выполненіи требованій отвлеченнаго разума. Только горячая, проникнутая живою любовью вѣра въ Небснаго Отца и Спасителя міра могла дать людямъ силу—терпѣливо нести каждому свой крестъ, исполняться свѣтлой радостью среди страшныхъ гоненій и бѣдствій и съ любовью и всепрощеніемъ встрѣчать смерть—даже среди ужасныхъ мученій. *Н. Побѣдинскій.*

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ *Epist.* 117, 22—23.

²⁾ *Epist.* 17, 9.

Гносеологическія и метафизическія предпосылки истины бытія Божія.

При какихъ условіяхъ наше непосредственное, издѣтства еще усвоенное, убѣжденіе въ бытіи Божіемъ можетъ получить характеръ непререкаемой философской истины? Исторія богословской и философской мысли показываетъ, что выдающіеся мыслители всѣхъ временъ очень усердно занимались составленіемъ и изслѣдованіемъ такъ называемыхъ „доказательствъ“ бытія Божія. Каждое изъ этихъ доказательствъ въ свое время имѣло большое значеніе и принесло не малую пользу дѣлу христіанскаго просвѣщенія. Но современный уровень философскихъ знаній и специализація философскихъ изслѣдованій не позволяютъ уже просто довольствоваться старыми доказательствами, не пополняя и не углубляя ихъ нѣкоторыми спеціальными изслѣдованіями гносеологическаго и метафизическаго характера. Истинность всякаго доказательства зависитъ, помимо его формальной правильности, отъ истинности его посылокъ. Когда посылки выражаютъ простой фактъ непосредственнаго опыта, тогда проверка доказательства сравнительно легка. Но когда факты, утверждаемые въ посылкахъ, не даны въ непосредственномъ опытѣ, а въ свою очередь утверждаются на нѣкоторыхъ доказательствахъ, тогда проверка значительно усложняется и затрудняется. Послѣдній случай имѣетъ мѣсто и въ отношеніи доказательствъ бытія Божія. Изобрѣтенныя въ то время, когда теорія и критика познанія еще не сдѣлали такихъ большихъ успѣховъ, какъ нынѣ, эти доказательства были достаточны для своей цѣли. Теперь же

провѣрка ихъ посылокъ является дѣломъ весьма сложнымъ. Глубочайшіе ихъ корни приходится открывать въ различныхъ проблемахъ гносеологии и метафизики. Эта сложность задачи уже со времени Кантовой критики стала давать многимъ поводъ пренебрежительно смотрѣть на доказательства бытія Божія и считать ихъ достовѣрность въ высшей степени проблематичной. Но съ теченіемъ времени такое пренебрежительное отношеніе все болѣе смѣняется здравымъ взглядомъ, не пугающимся сложности работы. Если глубочайшіе корни или *предпосылки* доказательствъ бытія Божія находятся въ гносеологии и метафизикѣ, то задача ихъ провѣрки состоитъ въ томъ, что-бы открыть и обслѣдовать тѣ гносеологическія и метафизическія истины, которыя образуютъ эти предпосылки. Часть этой задачи и беретъ на себя наше настоящее изслѣдованіе. Мы хотимъ, анализируя существующія доказательства бытія Божія, опредѣлить, при какихъ предположеніяхъ гносеологическаго и метафизическаго характера они будутъ обладать полной достовѣрностью и, слѣдовательно, могутъ возвести наше непосредственное убѣжденіе въ существованіи Божества на степень философски обоснованной истины.

Доказательствъ бытія Божія очень много. Каждая новая сторона міроваго бытія, отправляясь отъ которой, мы можемъ придти къ признанію Творца и верховнаго міроправителя, можетъ дать свое имя новому доказательству бытія Божія. „Всѣ дороги ведутъ въ Римъ“, говоритъ старинная латинская пословица. „На какомъ бы конкретномъ явленіи, говоритъ В. Д. Кудрявцевъ, изъ составляющихъ характеристическую особенность міра духовнаго или физическаго мы ни остановились, внимательный анализъ, съ цѣлію доискаться первой и коренной его причины, неминуемо приведетъ насъ къ понятію о Богѣ“ ¹⁾. Поэтому число возможныхъ доказательствъ бытія Божія должно признать въ сущности неограниченнымъ. Но здѣсь мы имѣемъ дѣло лишь съ неограниченною возможностью *вариаций* соотвѣтственно неограниченному разнообразію сторонъ эмпирической дѣйствительности, могущихъ служить исходными

¹⁾ В. Д. Кудрявцевъ, собр. соч. т. II, вып. 3. 1892, стр. 278—274.

пунктами доказательства; число же *типовъ* этихъ доказательствъ не можетъ быть неограниченнымъ. Родовыя различія въ конечномъ бытіи не бесконечно разнообразны, а исчерпываются очень немногими категоріями. Равно и *формы* доказательства съ ихъ логической стороны не могутъ разнообразиться до бесконечности. Сказаннымъ объясняется *возможность* классификаціи доказательствъ бытія Божія. А цѣлью нашего изслѣдованія ихъ объясняется *необходимость* такой классификаціи: если нашъ обзоръ доказательствъ бытія Божія не будетъ захватывать всѣхъ главныхъ путей, ведущихъ къ признанію этого бытія, то наше изслѣдованіе будетъ лишено принципиальнаго значенія.

Не вдаваясь здѣсь въ обзоръ и критику предложенныхъ въ разное время и разными мыслителями классификацій, мы приведемъ прямо ту изъ нихъ, которая намъ кажется наиболѣе удовлетворительной ¹⁾. Основаніемъ дѣленія долженъ быть су-

¹⁾ Не лишнимъ считаемъ однако-же назвать нѣкоторыя изъ существующихъ дѣленій. Кантъ считаетъ возможными только *три* типа доказательствъ бытія Божія. Онъ говоритъ: „Всѣ пути, которые только можно намѣчать для достиженія этой цѣли,—яли начинаются съ *опредѣленною опыта* (von der bestimmter Erfahrung) и отъ познанныхъ такимъ порядкомъ особенныхъ свойствъ нашего чувственного міра и восходятъ отсюда по закону причинности къ верховной причинѣ внѣ міра; или эмпирически полагаютъ въ основу только *неопредѣленный опытъ* (unbestimmte Erfahrung); или наконецъ, отрѣшаются отъ всякаго опыта и заключаютъ вполне а priori, изъ чистыхъ понятій къ бытію верховной причины (Kritik der reinen Vernunft, herausg. v. Kehrbach, S. 467). В. Д. Кудрявцевъ дѣлитъ доказательства бытія Божія на *три* главныхъ вида: 1) *космологическое*, 2) *телеологическое* и 3) *психологическое*; послѣднее онъ подраздѣляетъ—на а) *онтологическое*, б) *психологическое въ тѣсномъ смыслѣ*, в) *историческое* и д) *нравственное* (учебникъ, 2 изд. стр. 119. Ср. въ Собр. соч. т. II, вып. 3, стр. 214—215. Впрочемъ въ своихъ чтеніяхъ по философіи религіи В. Д. ввелъ между онтологическимъ и психологическимъ въ тѣсномъ смыслѣ еще одно не предусмотрѣнное въ раздѣленіи—*миоеологическое* доказательство, какъ еще новый видъ психологическаго). Эдуардъ Гартманъ признаетъ *девять* доказательствъ и дѣлитъ ихъ на *три* класса по три доказательства въ каждомъ. По Гартману религиозное сознаніе постулируетъ Бога, 1) какъ „моментъ, побуждающій зависимость отъ міра“ въ доказательствахъ: а) *онтологическомъ*, б) *космологическомъ*, и в) *телеологическомъ*; 2) какъ „моментъ, обосновывающій зависимость“—въ доказательствахъ: а) *миоеологическомъ*, б) *психологическомъ*, и в) *философіи тождества*; 3) какъ „моментъ, обосновывающій свободу“—въ трехъ нравственныхъ доказательствахъ (Die Religion des Geistes, 1882. SS. 113—179). Авторъ статьи о Богѣ въ философскомъ лексиконѣ Франка дѣлитъ всѣ доказательства на *три* группы: 1) *физическія*, 2) *нравственныя* и 3) *метафизическія* доказательства (Frank, Dictionnaire etc. p. 393). Нѣкоторые дѣлятъ на *два* класса: 1) доказательства а priori и 2)

щественный признакъ дѣлимаго понятія,—это основное логическое требованіе. Во всякомъ доказательствѣ по существу дѣла различаются: а) *тезисъ* (demonstrandum), б) *основанія* (argumenta) и в) *форма* доказательства (nervus probandi). Эти три стороны, конечно, можно различать и во всѣхъ доказательствахъ бытія Божія. Основаніе для дѣленія этихъ доказательствъ должно быть дано какою-нибудь изъ нихъ. Но нѣтъ нужды говорить, что *тезисъ* такимъ основаніемъ быть не можетъ, потому что онъ во всѣхъ доказательствахъ *одинъ* и тотъ же. *Форма* доказательствъ этого основанія дать не можетъ, потому что она такъ же въ сущности *одна* и та же. Логическій методъ доказательствъ бытія Божія, говоритъ В. Д. Кудрявцевъ, состоитъ въ умозаключеніи отъ дѣйствій и явленій къ ихъ причинѣ, отъ свойствъ и качествъ міроваго бытія къ его Виновнику¹⁾. Принципомъ такого умозаключенія, который выстѣпъ съ тѣмъ опредѣляетъ и его большую посылку, во всѣхъ доказательствахъ является положеніе: если существуетъ дѣйствіе, то должна существовать и соотвѣтственная причина. Меньшая же посылка состоитъ изъ *эмпирическаго* указанія въ извѣстной области бытія фактовъ, могущихъ быть только дѣйствіемъ извѣстной причины. Ясно, что видоразличія доказательствъ бытія Божія дол-

a posteriori (см. ibid, а также *Hering*, Das letzte Grund der Dinge, oder lässt sich das Dasein Gottes beweisen, s. 9, *Krug*, Wörterbuch etc. B. II, S. 269). Другіе какъ напр. *Пфлейдереръ*, *Зенлеръ*, *Рунге*, *Штраусъ* и пр. дѣлятъ на два класса соотвѣтственно *родамъ конечнаго бытія*: на доказательства, отправляющіеся въ своемъ развитіи отъ *міра* и отъ *самосознанія конечнаго духа* (*Pfleiderer*, Das Wesen der Religion. 1869. S. 161); или отъ *міра физическаго* и отъ *міра духовнаго* (*Sengler*, Die Idee Gottes, 1845. B. I. S. 84); или изъ *объективнаго опыта* и изъ *субъективнаго* (*Runge*, Grundriss der evangelischen Glaubens und Sittenlehre. 1883. S. 55); или отъ бытія *реальнаго*—субъективнаго, и бытія *идеальнаго*—объективнаго (*Strauss*, Die christliche Glaubenslehre). Иные вмѣсто классификаціи даютъ простой перечень. Напр. *Бидерманъ* просто пересчитываетъ ихъ, какъ ступени въ развитіи одного доказательства,—въ такомъ порядкѣ: 1) *космологическое*, 2) *телеологическое*, 3) *антропологическое*, 4) *правовое* и 5) *религиозное*, съ его разнovidностями,—а) *историческимъ* и б) *онтологическимъ* (*Biedermann*, Cristliche Dogmatik, 1884. B. I. S. 246). Въ началѣ новыхъ вѣковъ особенно заботились объ умноженіи числа доказательствъ. Такъ *Мелактонъ* насчитываетъ ихъ 10, *Урсинъ*—11, *Поланъ*—16 и пр. (Vgl. *Kirchner*, Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe, S. 156. *Runge*, l. c. p. 53).

¹⁾ В. Д. Кудрявцевъ, Учебникъ, стр. 118. Ср. Собр. соч. т. II, вын. 3, стр. 214.

жны опредѣляться различіемъ тѣхъ сферъ бытія, для изъясненія которыхъ постулируется Богъ, какъ верховная причина.

Область дѣйствительности для познающаго ума распадается на двѣ большія части: дѣйствительность *объективную* и дѣйствительность *субъективную*, или, какъ выражается Штраусъ,—бытіе *реальное* и бытіе *идеальное* ¹⁾. Эти двѣ антитезы, въ различныхъ формахъ и подъ различными наименованіями являются самыми популярными рубриками въ философскихъ изслѣдованіяхъ самаго разнообразнаго характера. Я и не—я, человекъ и природа, духъ и матерія, апіорное и апостеріорное и т. д.—эта серія противоположностей, которую мы могли бы продолжить, правда, не до безконечности, но все таки очень далеко,—есть *mutatis mutandis* лишь рядъ новыхъ формъ одного и того-же кореннаго различенія и показываетъ намъ, какъ, съ одной стороны, глубоко вѣдрена въ умѣ потребность классифицировать познаваемую матерію дихотомически по этимъ рубрикамъ, а съ другой,—какъ рѣзко проходитъ это различіе и въ самой познаваемой дѣйствительности.

Если мы обратимъ вниманіе на традиціонныя доказательства бытія Божія, то увидимъ, что они безъ труда могутъ быть разбиты на два разряда, смотря по тому, откуда берутъ они свои основанія: 1) на доказательства, находящія свои основанія въ сферѣ *объективной* дѣйствительности и 2)—доказательства съ основаніями изъ сферы дѣйствительности *субъективной*. Можно-бы было первыя назвать доказательствами изъ *объективнаго опыта*, а вторыя—изъ *опыта субъективнаго*, какъ дѣлаетъ Рунце ²⁾, или, какъ Зенглеръ,—первыя изъ міра *физическаго*, а вторыя изъ міра *духовнаго*. Къ первой категоріи должны быть отнесены доказательства—*космологическое* и *телеологическое*, а ко второй—*онтологическое* съ соподчиненными ему ³⁾ и *нравственнымъ*. Каждая изъ этихъ категорій имѣетъ свои особенности и свою особую гносеологическую цѣнность.

¹⁾ Vgl. Hanne, Der moderne Nihilismus und die Strauss'sche Glaubenslehre. 1842. а. 107.

²⁾ Ср. выше прим.

³⁾ Почему мы приписываемъ доказательствамъ—*историческому*, *гносеологическому* и др. лишь служебную роль въ отношеніи онтологическаго, объ этомъ мы скажемъ въ своемъ мѣстѣ ниже.

I.

Доказательства изъ объективной дѣйствительности.

Къ доказательствамъ изъ объективной дѣйствительности относятся—космологическое и телеологическое. Первое разсматриваетъ простой фактъ бытія вещей и возникновенія явленій и находитъ, что то и другое для своего объясненія требуетъ допустить существованіе Бога. Второе разсматриваетъ образъ бытія и возникновенія вещей и явленій и находитъ, что онъ будетъ непонятенъ, если не допустить существованіе Верховной міроустроющей Интеллигенціи, которая есть Богъ.

а) Космологическое доказательство.

Космологическое доказательство бытія Божія опирается на фактъ бытія міра вообще; оно утверждаетъ, что безъ дѣйствительно существующаго Бога міръ не имѣлъ бы достаточной причины. Это доказательство въ своемъ развитіи прошло *три* стадіи: а) у Аристотеля и Θомы Аквината оно является въ формѣ заключенія отъ *движенія* вещей, или міровыхъ явленій, къ бытію перводвижителя—существа самодвижущагося и все движущаго (*primum movens*, τὸ πρῶτον κινούμεν). б) Затѣмъ понятіе движенія замѣняется болѣе широкимъ и общимъ понятіемъ—*измѣняемости* міровыхъ явленій или вещей, и отъ этой измѣняемости дѣлается заключеніе къ бытію Существа неизмѣняемаго. Въ такомъ видѣ мы находимъ это доказательство у нѣкоторыхъ отцовъ и учителей церкви, напр. у Діодора Тарсійскаго, у Іоанна Дамаскина и др.; в) наконецъ въ Лейбнице-Вольфіанской философіи понятіе измѣняемости вещей замѣнено понятіемъ *случайности*, *условности*, а понятіе о первоначальной причинѣ измѣненія—понятіемъ о послѣднемъ основаніи вещей, или о бытіи безусловномъ, необходимомъ. Въ настоящее время это доказательство обыкновенно излагается въ формѣ слѣдующаго умозаключенія:

Major: „Всѣ случайныя, измѣнчивыя вещи имѣютъ свое послѣднее основаніе не въ себѣ самихъ, а въ другихъ; взятыя-же всѣ вмѣстѣ должны имѣть его въ необходимомъ, безконечномъ Существовѣ, которое существуетъ само по себѣ.

Minor: „Міръ состоитъ только изъ ряда случайныхъ, только являющихся вещей.

Conclusio: „Слѣдовательно должно существовать *natura necessaria, ens per se, causa sui*, лежащая въ основѣ всѣхъ этихъ случайныхъ вещей“ ¹⁾).

Расположенное въ такой формѣ, доказательство это представляетъ изъ себя правильный силлогизмъ 1-й фигуры. По этому его состоятельность должна опредѣляться двумя условіями: а) адекватностію заключенія въ силлогизмѣ съ тезисомъ доказательства и б) матеріальной правильностію посылокъ.

а) Что касается перваго пункта, то необходимо согласиться, что рассматриваемое умозаключеніе даетъ въ выводѣ *меньше*, чѣмъ требуется тезисомъ. Понятія „*ens per se*“ и „Божество“ отнюдь не могутъ быть отождествляемы. Въ этомъ случаѣ мыслители самыхъ противоположныхъ направленій высказываютъ вполне согласный приговоръ: напримѣръ Штраусъ и В. Д. Кудрявцевъ—одинаково признаютъ въ космологическомъ доказательствѣ *ἐτεροζήτησις quantitativum*. Первый говоритъ: „Это необходимое Существо нѣтъ никакихъ основаній считать личнымъ; этимъ аргументомъ доказывается только верховная причина, а отнюдь еще не *разумный Творецъ міра*“ ²⁾. По мнѣнію втораго, „космологическое доказательство само по себѣ доводитъ только до пантеистическаго абсолютнаго, какъ суб-

¹⁾ *W. Vatke*, Religionsphilosophie. 1888. s. s. 186—187. (Vgl. Sengler, Die Idee Gottes, 1845. В. I. s. 39). Мы привели формулировку Ватке потому, что благодаря ея силлогистической формѣ, мы имѣемъ возможность не отвлекаться оцѣнкою возраженій противъ формальной стороны доказательства, а равно и потому, что это обстоятельство лучше позволяетъ намъ разобраться въ самыхъ возраженіяхъ. Нѣкоторые считаютъ классической формулировкой этого доказательства ту, которую далъ Кантъ въ своей „Критикѣ чистаго разума“ (*Runze* I. с. р. 56). Вотъ она:

Major: „Если существуетъ что либо, то должно существовать и просто необходимое Существо.

Minor: „Но существую, по крайней мѣрѣ, я самъ.

Concl.: „Слѣдовательно, существуетъ абсолютно необходимое Существо“.

(*Kritik der reinen Vernunft*, herausgegeben von *K. Kehrbach*,—въ *Universal-Bibliothek*. S. 476). Но въ такой формулировкѣ оно едва ли уже можетъ быть названо *космологическимъ*; оно здѣсь беретъ за исходный пунктъ условія всякаго бытія вообще.

²⁾ *D. Strauss*, Der alte und neue Glaube, S. 115.

станціальной основѣ міра, или до стоическаго представленія о Богѣ, какъ душѣ міра, находящейся въ столь-же существенномъ отношеніи къ нему, какъ наша душа къ тѣлу“¹⁾).

Въ защиту достаточности космологическаго доказательства могутъ сказать и говорятъ:

1) не надо смѣшивать вопросы,—*существуетъ ли Богъ и каковъ Онъ*. При вопросѣ, существуетъ ли Богъ, достаточно установить одинъ какой-либо предикатъ, который только Ему приличествуетъ, и затѣмъ доказать, что въ дѣйствительности есть такое существо, въ которомъ этотъ признакъ данъ на лицо²⁾).

2) существованіе интеллигенціи и самосознанія въ мірѣ предполагаетъ таковыя и въ Первопричинѣ.

На эти возраженія надо замѣтить: что касается перваго утвержденія, то оно, конечно, имѣло бы значеніе, если бы рѣшусь всякаго доказательства дано было понятіе о Богѣ, какъ интегрированное цѣлое своихъ признаковъ; если бы напередъ было установлено, что извѣстные признаки не могутъ принадлежать никакому другому понятію, кромѣ понятія Божества; если бы самое понятіе-то о Богѣ не построялось изъ тѣхъ признаковъ, какіе открываетъ въ первоосновѣ бытія изученіе міра. Защитники космологическаго доказательства, очевидно, желаютъ приблизить заключеніе о бытіи Божіемъ къ типу заключеній отъ дознанной наличности одного изъ признаковъ къ бытію самаго предмета,—заключеній, имѣющихъ такое широкое приложеніе въ эмпирической наукѣ и вообще въ области опыта. Но когда, напримѣръ, астрономъ и физикъ, разлагая лучъ, посылаемый на землю извѣстнымъ небеснымъ тѣломъ, заключаютъ по присутствію въ спектрѣ его извѣстнаго цвѣта о томъ, что въ составѣ небеснаго тѣла есть извѣстный химическій элементъ, или когда охотникъ по характеру слѣдовъ заключаетъ о присутствіи въ лѣсу извѣстнаго звѣря, то во всѣхъ этихъ и подобныхъ случаяхъ, вѣдь, напередъ, уже извѣстно, что данные предметы вообще существуютъ и обладаютъ такими-то свойствами, отличающими ихъ отъ всѣхъ другихъ предметовъ и потому съ несомнѣнностью указывающими на ихъ присутствіе.

¹⁾ В. Д. Кудрявцевъ, нач. осн. фил. 2 изд. стр. 123.

²⁾ Pesch, Die grossen Welträthsel II, 283.

Совсѣмъ иначе обстоитъ дѣло въ вопросѣ о бытіи Божіемъ: здѣсь именно требуется доказать, что Богъ вообще существуетъ, а не показать слѣды Его присутствія въ той или иной области бытія. При заключеніяхъ отъ извѣстнаго къ неизвѣстному, мы не имѣемъ никакого права въ послѣднемъ примышлять какія либо черты, кромѣ требующихся выводомъ. Если космологическое доказательство приводитъ къ признанію самобытной первоосновы міра, то имъ это только и доказывается—и ничего болѣе. Доказательство бытія Божія должно доказать существованіе всѣхъ признаковъ, образующихъ понятіе о Богѣ. А если оно не въ силахъ установить, что существуетъ именно *Богъ*, а не что нибудь иное, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ на Него похожее, то его недостаточность вполне очевидна.

2. Относительно интеллигенціи и самосознанія, замѣчаемыхъ въ мірѣ, очень трудно установить тѣ признаки случайности, конечности и измѣнчивости, какіе въ послылкахъ космологическаго доказательства приписываются міровому цѣлому.

Останемся ли мы на почвѣ картезіанскихъ и Лейбнице—Вольфіанскихъ представленій о „душѣ“ или, въ духѣ новѣйшей философіи, станемъ вмѣсто того говорить объ „интеллигенціи“ и „самосознаніи“, въ обоихъ случаяхъ окажется, что послылки космологическаго доказательства плохо рассчитаны на эти вещи.

Что касается души, то приписывать ей признаки условности и конечности очень затруднительно именно въ отношеніи къ продолженію ея существованія. Извѣстно, что на неразрушимость и саможизненность души опирается такъ называемое психологическое доказательство ея безсмертія ¹⁾. Затрудненія же приписать ей условность *по началу* ея бытія, какъ извѣстно, такъ же всегда сознавались и способствовали возникновенію богословско-философскаго ученія, извѣстнаго подъ именемъ *прежизистенціанизма* ²⁾.

Если-же мы обратимся къ интеллигенціи и самосознанію, то увидимъ, что характеризовать ихъ признаками условности и конечности можно, единственно только принимая во внима-

¹⁾ В. Д. Кудрявцевъ, Нач. основ. стр. 303—307.

²⁾ Это ученіе имѣетъ въ числѣ своихъ представителей даже такіа крупныя личности, какъ Лейбницъ, Кантъ и Шеллингъ.

ніе ихъ объемъ, а не внутреннюю природу. Въ послѣднемъ отношеніи онѣ обнаруживаютъ столь ясныя притязанія на безусловность и самодостаточность, что стоитъ лишь назвать имена Фихте, Гегеля и напомнить вообще о раціоналистической философіи, краеугольный камень которой образуетъ признаніе самодостаточности и безусловнаго значенія разума, достаточно напомнить спиритуалистическую философію съ ея культомъ самосознанія, чтобы видѣть, какъ спорно распространеніе меньшей посылки космологическаго доказательства на эти вещи. Остается только указывать на ограниченность ихъ въ отношеніи къ началу существованія. Но и эта ограниченность отнюдь не принадлежитъ къ числу очевидныхъ и безспорныхъ фактовъ. Вѣдь о происхожденіи сознанія и разума мы рѣшительно ничего не знаемъ. Напомнимъ здѣсь § 19-й основныхъ началъ Спенсера, гдѣ этотъ мыслитель старается показать, что вопросъ: „безконечна или конечна цѣль состоянія сознанія?“ запутываетъ нашъ умъ въ безысходную антиномію¹⁾. Можно, конечно, спорить съ Спенсеромъ и находить его основанія недостаточными; но выставленный имъ тезисъ, вѣдь, этимъ еще не опровергается. Можетъ быть онъ и ложенъ,—но на это нужны прямыя доказательства; а такихъ пока еще не найдено.

b) Обращаясь къ вопросу о *матеріальной* состоятельности посылокъ космологическаго доказательства, мы должны сказать, что какъ большая, такъ и меньшая его посылки не могутъ считаться безусловно достовѣрными.

1. Въ *большей послылкѣ* со времени Кантовой критики обыкновенно отмѣчаютъ два *догматическихъ* допущенія. Это, во-первыхъ,—допущенія, что категорія причинности можетъ имѣть трансцендентальное употребленіе, т. е., прилагаться не только въ предѣлахъ опыта, но и внѣ ихъ, во-вторыхъ, мнѣнія, будто невозможенъ при указаніи ряда причинъ, порождающихъ извѣстный фактъ, *regressus in infinitum*²⁾.

¹⁾ Спенсеръ. Основ. нач. р. пер. стр. 67—69.

²⁾ Da befinden sich trügliche Grundsätze: 1) Der transcendente Grundsatz vom zufälligen auf eine Ursache zu schliessen, welcher nur in der Sinnenwelt von Bedeutung ist, ausserhalb derselben aber auch nicht einmal einen Sinn hat.

Оба приведенныя возраженія противъ большей посылки космологическаго доказательства остаются въ силѣ и до настоящаго времени. Проблема причинности и теперь еще образуетъ труднѣйшую задачу, на рѣшеніи которой пробовали свои силы мыслители самыхъ различныхъ направленій ¹⁾, но дѣло впередъ сравнительно съ тѣмъ, какъ оно обстояло во время Юма и Канта, подвинулось мало. И до сихъ поръ остается совершенно открытымъ вопросъ какъ о происхожденіи этой категоріи, такъ и объ объемѣ ея приложенія. Что-же касается до ея употребленія въ космологическомъ доказательствѣ бытія Божія, то такое употребленіе здѣсь затрудняется еще и своеобразнымъ отношеніемъ ея къ проблемѣ реальности внѣшняго міра. Среди философовъ очень распространено убѣжденіе, что къ бытію вещей внѣ насъ мы умозакключаемъ по категоріи причинности отъ нашихъ ощущеній. Съ этой точки зрѣнія вещь въ себѣ и ея свойства извѣстны намъ лишь настолько, насколько ими опредѣляется характеръ нашихъ ощущеній ²⁾. Она является лишь болѣе или менѣе полнымъ коррелятомъ нашихъ ощущеній,—извѣстна намъ постольку, поскольку существуетъ, какъ говорятъ нѣмецкіе философы, „für uns“, а не „für sich“. Такое воззрѣніе, какъ видимъ, допускаетъ переносъ категоріи

Denn der bloss intellectuelle Begriff des Zufälligen kann gar keinen synthetischen Satz, wie den der Causalität, hervorbringen, und der Grundsatz der letzteren hat gar keine Bedeutung und kein Merkmal seines Gebrauchs, als nur in der Sinnenwelt; hier aber sollte er gerade dazu dienen, um über die Sinnenwelt hinaus zu kommen. 2) Der Schluss, von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe über einander gegebener Ursachen in der Sinnenwelt auf eine erste Ursache zu schliessen, wozu uns die Principien des Vernunftgebrauchs selbst in der Erfahrung nicht berechtigen, vielweniger diesen Grundsatz über dieselbe (wobin diese Kette gar nicht verlängert werden kann) ausdehnen können“.—Kr. d. r. V. S. 480.

¹⁾ Чтобы не оставаться голословными, укажемъ для примѣра на два недавно появившихся крупныхъ изслѣдованія: одно нѣмецкое,—*König'a*, Die Entwicklung des Causalproblems, В. В. I—II. 1890, другое русское,—*Лопатина*, Законъ причинной связи, какъ основа умозрительнаго знанія дѣйствительности.

²⁾ Это мы беремъ, можно сказать, одно изъ самыхъ оптимистическихъ рѣшеній гносеологической проблемы. Нѣкоторые-же философы утверждаютъ, что о вещи въ себѣ мы ничего не знаемъ, кромѣ голаго факта ея бытія. А есть и такіе, которые даже и это знаніе считаютъ недостовѣрнымъ. Вещь въ себѣ, говорятъ они, есть лишь необходимо *примышляемый* нами возбудитель нашихъ чувствъ.

причинности на вещи въ себѣ, но лишь, въ томъ отношеніи, что имъ приписывается способность быть причиною, а не въ томъ, что ихъ собственное существованіе причинно обусловлено чѣмъ либо. На послѣдній вопросъ набрасывается покрывало полнаго невѣдѣнія. Но существуетъ и такое представленіе о вещи въ себѣ, которое прямо утверждаетъ ея самодостаточность въ своемъ бытіи,—говорить, что вещь въ себѣ просто существуетъ (*schlechthin existirt*) и не нуждается ни въ какой причинѣ для своего существованія ¹⁾. Очевидно, что всѣ такіа представленія не благоприятствуютъ космологическому доказательству. А это обстоятельство дѣлаетъ его цѣнность весьма *условной*. Его состоятельность обратно пропорціональна состоятельности указанныхъ воззрѣній на причинность и вещь въ себѣ.

2) Что касается *меньшей посылки*, то ей приходится отстаивать себя противъ *пантеизма*, который, какъ замѣтилъ еще В. Д. Кудрявцевъ, весьма основательно доказываетъ, что все, чего только требуетъ космологическое доказательство для Божества,—есть и въ самомъ мірѣ, т. е., послѣдній, въ сущности, не есть бытіе вполне случайное и безконечно измѣнчивое. И надо сказать, что *въ предѣлахъ только космологическаго доказательства пантеизмъ неопровержимъ*. Это, какъ мы сейчасъ сказали, признаютъ и мыслители отнюдь не склонные къ отрицательнымъ или скептическимъ выводамъ. Вотъ что говоритъ по поводу меньшей посылки космологическаго доказательства Зенглеръ, мыслитель, какъ извѣстно, особенно старавшійся обосновать личность Бога ²⁾: „Основное предположеніе космологическаго доказательства, что міръ есть сумма (*Inbegriff*) конечныхъ, измѣнчивыхъ и случайныхъ вещей,—истинно, если міръ разсматривать по его внѣшнимъ проявленіямъ, а не по его существу. Въ послѣднемъ случаѣ міръ оказывается не агрегатомъ отдѣльныхъ матеріальныхъ и духовныхъ существъ, а субстанціальнымъ единствомъ. Въ основѣ

¹⁾ Таково мнѣніе *Лотце*. Поэтому онъ, чтобы спасти свое текстическое міровоззрѣніе, такъ сказать, феноменологизировалъ вещи, образующія мировое бытіе, и истинной вещью въ себѣ признавалъ только Бога.

²⁾ Ср. *Иберсег*—*Гейнце*, ист. нов. фил. рус. пер. стр. 403.

явленія лежитъ сущность, которая пребываетъ неизмѣнной въ явленіи; эта сущность есть субстанція. Но это—не божественная, а міровая субстанція. Міровая субстанція есть постоянно пребывающая въ круговоротѣ явленій и перемѣнъ основа міра. Сущность рода, напримѣръ, въ природѣ или человѣчествѣ,—сущность растений, звѣрей и людей остается неизмѣнной въ измѣненіяхъ индивидуумовъ. Отъ нея исходятъ индивидуальныя явленія и въ нее опять возвращаются. Въ постоянномъ міровомъ движеніи обнаруживается измѣнчивое въ неизмѣнномъ, случайное въ необходимомъ. Небесныя тѣла, солнце и планеты остаются неизмѣнными въ постоянномъ движеніи; и они движутся не случайно, а по необходимымъ, присутствующимъ имъ, законамъ. Такъ обстоитъ дѣло и въ совершеннѣйшихъ сферахъ природы и въ мірѣ духа. Повсюду въ мірѣ господствуетъ не случай, а ненарушимая необходимость. Минералы принимаютъ извѣстную форму по необходимымъ законамъ, растенія и звѣри образуются и развиваются по неизмѣннымъ законамъ природы. То-же самое имѣетъ значеніе и относительно духовнаго міра,—съ тою лишь разницею, что здѣсь необходимость *познается* и дѣлается свободнымъ опредѣленіемъ воли существъ (?). Всѣ существа связаны другъ съ другомъ и служатъ общему порядку.

Существо самаго міра въ противоположность временнымъ его проявленіямъ, такимъ образомъ, оказывается—

1) *неизмѣннымъ*; оно остается, пребываетъ само себѣ равнымъ въ измѣненіи своихъ формъ;—

2) *необходимымъ*, потому что оно имѣетъ основаніе своихъ измѣненій и явленій въ себѣ самомъ. Последнія происходятъ изъ него по вѣчнымъ, неизмѣннымъ законамъ. Оно оказывается—

3) *единствомъ*, которое обнимаетъ въ себѣ безконечное разнообразіе и множество міровыхъ вещей, не какъ агрегатъ, а въ ихъ органической связи и такимъ образомъ представляетъ ихъ въ явленіи. Ничто въ немъ не уединено и абсолютно не изолировано, а все находится въ необходимомъ сдѣленіи и связи. Оно поэтому—

4) *неизмѣнно*, ибо есть сущность міра въ его сверхвремен-

ной (überzeitlichen) формѣ. Эта сущность не есть голая форма, а—

5) *жизнь*. Она производитъ изъ себя самой, изъ своей собственной дѣятельности отдѣльныя міровыя сущности. Поэтому она есть—

6) *субстанція, причина* своей дѣятельности, реальная само-дѣятельная причина міра. Въ немъ уничтожается „*regressus*“ и „*progressus in infinitum*“ отдѣльныхъ міровыхъ сущностей. Она есть „*terminus a quo*“ и „*terminus ad quem*“ міроваго движенія.

Это неизмѣнное, необходимое, единое, безконечное живое, субстанціальное и причинное существо—не трансцендентно міру, а имманентно ему, оно—внутри міра (*es ist innerweltlich*) и образуетъ сущность послѣдняго“ ¹⁾.

Эти разсужденія Зенглера, конечно, тоже имѣютъ очень условную цѣнность, потому что точнымъ знаніемъ сущности міра мы въ настоящее время не обладаемъ. Но развитое въ нихъ представленіе міра, надо сознаться, очень согласно съ идеями современной естественно-научной космографіи и космологіи. И надѣяться, что это представленіе будетъ когда либо поколеблено, собственно говоря, очень трудно, ибо идея міра, какъ *цѣлаго*, не только есть самый основной регулятивный принципъ естественно-научнаго мірообъясненія, но должна быть таковымъ и для всякаго другаго. Что-же такимъ образомъ надо допустить, чтобы космологическое доказательство не утратило окончательно *всякой цѣнности*?—По нашему мнѣнію, для умозрительнаго богословія ничего больше не остается, какъ извѣстнымъ образомъ *адоптировать пантеизмъ въ качества одного изъ образующихъ моментовъ полнаго понятія о Божествѣ*. Надо признать, что т. н. *онтологическія* свойства Божества ²⁾ дѣйствительно выразились въ полнотѣ міроваго бытія, что міръ есть вѣрный отблескъ славы Божественной (псал. 8). Вѣдь, отличіе теизма отъ пантеизма состоитъ не въ

¹⁾ Sengler, I, 37—39.

²⁾ Свойства Божества дѣлятся на *онтологическія*, выражающія совершенства бытія вообще, и *идеальныя или духовныя*, выражающія совершенства бытія духовнаго въ частности (В. Д. Кудрявцевъ, Учебникъ, 2 изд. стр. 160).

утвержденіи безусловной *разнородности* міра и Бога, а лишь въ утвержденіи того, что эти понятія *не покрываютъ* другъ друга. *Примиреніе трансцендентности и имманентности*, образующее самую трудную проблему въ теистическомъ ученіи объ отношеніи Бога къ міру ¹⁾, должно, по нашему мнѣнію, состоять въ признаніи, что въ *логическомъ* отношеніи между содержаніемъ понятій о мірѣ и Богѣ существуетъ разность, опредѣляющаяся суммою всѣхъ *идеальныхъ* или *духовныхъ* свойствъ Божества,—въ *реальномъ* же смыслѣ внутренняя сущность міра есть точный коррелятъ и отобразъ онтологическихъ свойствъ Божества ²⁾.

При такомъ взаимоотношеніи пантеизма съ теизмомъ, космологическое доказательство пріобрѣтаетъ весьма важное значеніе, какъ *аргументъ, устанавливающий онтологическія свойства Божества*.

Итакъ, космологическое доказательство—

- 1) безусловно *не доказываетъ*:
 - а) что Богъ есть *Творецъ* міра,
 - б) что онъ есть Существо *премудрое, личное* и какъ таковое, *премірное*;
- 2) условно *доказываетъ*, что Богъ есть Существо *неизмѣнное, необходимое* и проч. ³⁾.

Условія, при которыхъ возможно это положительное значеніе космологическаго доказательства,—слѣдующія:

- 1) *реальность* міра и *познаваемость* внутренней сущности *вещей* „an-und-für-sich“.
- 2) *реальное значеніе* категоріи *причинности*,—господство ея не только въ области феноменовъ, но и вещей въ себѣ.

¹⁾ Ср. В. Д. Кудрявцева, Учебн. стр. 164.

²⁾ Но—*коррелятъ и отобразъ, зависящій отъ Бога, какъ по началу своего бытія, такъ и по продолженію*. Идеи *творенія* и *промышленія* образуютъ еще новое и громадное отличіе теизма отъ пантеизма. Намъ кажется, что когда обыкновенно противъ пантеизма стараются отстоять мысль, будто совершенства бытія Божественнаго не въ полной степени отразились въ мірѣ, то этимъ собственно унижаютъ Творца. Какъ будто Онъ, создавъ небеса и землю, какъ глашатаевъ славы Своей, не счужьлъ этого сдѣлать достойнымъ себя образомъ?!

³⁾ См. выше résumé разсужденій Зенглера.

Такимъ образомъ, разборъ космологическаго доказательства, съ одной стороны, показалъ намъ законные предѣлы его притязаній, а съ другой—открылъ два главныхъ условія, дѣлающихъ его вообще возможнымъ. Эти условія и суть искомыя нами *предпосылки рациональнаго богословія*.

б) Телеологическое доказательство.

Телеологическое доказательство бытія Божія обыкновенно излагается въ формѣ слѣдующаго умозаключенія:

Major: „Въ мірѣ повсюду находятся слѣды цѣлесообразности;

Minor: „По отношенію къ вещамъ, составляющимъ міръ, эта цѣлесообразность является внѣшнею и имъ чуждою;

Conclusio: „Слѣдовательно, должна существовать внѣ міра цѣлеполагающая Интеллигенція“ ¹⁾.

¹⁾ *Vatke*, I. c. p. 192. Кантъ формулируетъ это доказательство нѣсколько иначе: „Die Hauptmomente des physikotheologischen Beweises sind folgende: 1) In der Welt findet sich allerwärts deutliche Zeichen einer Anordnung nach bestimmter Absicht, mit grosser Weisheit ausgeführt, und in einem Ganzen von unbeschreiblicher Mannigfaltigkeit des Inhaltes sowohl, als auch unbegrenzter Grösse des Umfangs. 2) Den Dingen der Welt ist diese zweckmässige Anordnung ganz fremd und hängt ihnen nur zufällig an, d. i. die Natur verschiedener Dinge konnte von selbst, durch so vielerlei sich vereinigende Mittel, zu bestimmten Endabsichten nicht zusammen stimmen, wären sie nicht durch ein anordnendes vernünftiges Princip, nach zum Grunde liegenden Ideen, dazu ganz eigentlich gewählt und angelegt worden. 3) Es existirt also eine erhabene und weise Ursache (oder mehrere) die nicht bloss blindwirkende allvermögende Natur durch Fruchtbarkeit, sondern als Intellegenz durch Freiheit, die Ursache der Welt sein muss. 4) Die Einheit derselben lässt Sich aus der Einheit der wechselseitigen Beziehung der Theile der Welt als Glieder von einem künstlichen Bauwerk, an demjenigen, wohin unsere Beobachtung reicht, mit Sewissheit, weiterhin aber, nach allen Grundsätzen der Apologie, mit Wahrscheinlichkeit schliessen (Kr. d. r. V. S. S. 490—491)“. Это изложеніе, по существу дѣла не отличающаеся отъ помѣщеннаго выше, содержитъ въ себѣ много пояснительныхъ замѣчаній и вслѣдствіе своей растанутости не такъ наглядно. Это доказательство въ исторіи богословской мысли принимало весьма разнообразныя формы, смотря по тому, въ какой области бытія по преимуществу старались указать цѣлесообразность. Въ стремленіи разнообразить это доказательство нерѣдко доходили даже до курьезовъ. Появились, напримѣръ, работы *Фабриціуса*—Гидротеологія, *Лиссера*—Геліотеологія, литотеологія, тестадеотеологія, инсектотеологія, *Рихтера* Ихтіотеологія и т. п. Вообще это одно изъ самыхъ популярныхъ доказательствъ. Разнообразіе формъ, какія оно принимало, даетъ возможность установить извѣстную градацію въ развитіи его моментовъ. Въ учебникѣ *Рунге* исчисляются слѣдующія пять „ступеней его феноменологическаго образованія“. (Stufen seines phä-

Недостатки, могущіе встрѣтиться во всякомъ доказательствѣ, могутъ касаться: а) тезиса, б) оснований и с) формы доказательства. Критика телеологическаго доказательства бытія Божія въ томъ и другомъ и въ третьемъ отношеніи старалась показать его недостаточность. Для новѣйшей философіи особенно важны указанія *Канта*. 1) Относительно тезиса Кантъ утверждаетъ, что телеологическое доказательство даетъ въ выводѣ меньше, чѣмъ требуется въ тезисѣ,—доказательство страдаетъ *ἐτεροζητησις*’омъ: оно утверждаетъ бытіе *Міроустроителя*, но не *Творца міра*, т. е., не устраняетъ возможности признать на ряду съ Богомъ существованіе самобытной несотворенной матеріи; ¹⁾ 2) что касается *основаній*, то Кантъ, указывая на эмпирический характеръ положенія о господствѣ цѣлесообразности въ мірѣ, говоритъ, что оно не имѣетъ всеобщности, потому что опытъ никогда не можетъ привести къ признанію разумнаго устройства *всего* міра. Поэтому, въ лучшемъ случаѣ, это доказательство приводитъ къ признанію очень сильнаго и очень мудраго, но не всемогущаго и не абсолютно премудраго Міроустроителя ²⁾, 3) по *формѣ* своей телеологическое доказательство есть умозаключеніе по *аналогіи*: къ мысли о высочайше премудромъ Міроустроителѣ насъ приводитъ аналогія между искусственными произведеніями чело-вѣческаго ума и цѣлесообразно устроенными произведеніями природы. А это очень ненадежный приѣмъ ³⁾.

Изъ выставленныхъ Кантомъ возраженій противъ телеологи-

попелогіschen Werdens): 1) заключеніе отъ красоты міра въ частностяхъ, въ особенности же отъ красоты чело-вѣческаго лица и возвышенности вѣрной природы музыки—къ существованію верховнаго принципа эстетическаго вкуса вообще; 2) отъ гармоніи и великолѣпія внѣшняго міра въ цѣломъ (Пс. 8) къ принципу всякаго порядка (Цицеронъ); 3) отъ жизни разумнаго духа—къ разумности и жизненности міровой причины (Декартъ); 4) отъ единства духовнаго и естественнаго именно въ чело-вѣкѣ и особенно отъ проявленія духовной жизни въ исторіи—къ разумности первоосновы бытія (Шеллингъ); 5) отъ существованіи мысли о цѣли въ чело-вѣческомъ духѣ—къ бытію соотвѣтствующаго цѣлеполагающаго принципа (Аристотель). *Runge*, Grundriss der evangelischen Glaubens- und Sittenlehre, S. 62.

¹⁾ *Kant*, Kr. d. r. V. 491—492.

²⁾ *Ibid.* 492—493.

³⁾ *Ibid.* 491.

ческаго доказательства сила перваго въ настоящее время признана всѣми, не исключая и апологетовъ ¹⁾).

Два-же остальныхъ были вѣсколько видоизмѣнены и въ исторіи новѣйшей богословско-философской мысли получили такой видъ: 1) стали говорить, что всеобщая цѣлесообразность не только не доказана, но и опровергается какъ многими прямыми фактами, противорѣчащими телеологическому воззрѣнію, такъ и полной научно-установленной возможностью объяснить природу безъ помощи всякой телеологіи ²⁾; 2)—указываютъ на то, что самосознаніе, личность и вѣѣмѣрность цѣлеполагающей и міроустраивающей интеллигенціи телеологическимъ доказательствамъ отнюдь не устанавливаются,—что, напротивъ есть полная возможность и даже всяческое удобство отрицать за нею эти свойства ³⁾. Первое выставляется преимущественно естествоиспытателями, а второе философами.

Послѣднее возраженіе въ настоящее время можетъ считаться уже пріобрѣтшимъ полныя права гражданства въ богословской наукѣ, т. е., признаннымъ за неопровержимое. Этимъ и объясняется то обстоятельство, что разсужденія о личности и вѣѣмѣрности Божества стали теперь выдѣляться въ особые

¹⁾ Напр. В. Д. Кудрявцевъ говоритъ: „это возраженіе дѣйствительно указываетъ на слабую сторону телеологическаго доказательства. Ничто не препятствуетъ намъ здѣсь допустить существованіе самобытной, безформенной матеріи, приводимой въ стройный порядокъ мудростію и силою Духа высочайшаго“. (Учебникъ, 2 изд. стр. 129).

²⁾ Весьма сильно и выразительно резюмируетъ Штраусъ слабую сторону въ пониманіи Божества, какъ цѣлеполагающаго принципа. Онъ говоритъ, что цѣли, которыя по телеологическому доказательству высшее существо ставитъ для извѣстныхъ явленій природы, суть—„отчасти такіа, которыя, если бы онѣ дѣйствительно имѣлись въ виду, могли бы быть достигнуты гораздо проще и другими средствами, отчасти—онѣ во многихъ случаяхъ не достигаются; отчасти-же, когда достигаются, то оказываются цѣлями такого рода, что является необходимость снова спрашивать о высшихъ цѣляхъ этихъ нѣмныхъ цѣлей—и такъ до безконечности“. (Die christliche Glaubenslehre, В. I. S. 387 ff. Цитатъ у Нанне Вег moderne Nihilismus etc. S. 112—113).

³⁾ Относительно послѣдняго пункта, т. е., наибольшаго удобства мыслить телеологическій принципъ имманентнымъ къ міру, мы должны сказать, что такой взглядъ особенное распространеніе получилъ послѣ Гегеля. По Гегелю въ телеологическомъ доказательствѣ Богъ есть жизнь, душа міра, воѣс (Hegel's Werke, XII, S. 456. 462, besonders 469 f.—Цитатъ у Зетлера, I, 44.

трактаты почти всѣми писателями по рациональной теологіи, а въ трактатахъ о доказательствахъ бытія Божія стала очень вѣстойливо проводиться мысль, что „главная цѣль ихъ — доказать истину бытія Существа высочайшаго, а не установить полное и определенное понятіе объ этомъ Существо“¹⁾. Одинъ изъ лучшихъ и основательнѣйшихъ представителей новѣйшаго спекулятивнаго богословствованія, — *Бидермана*, — вообще высоко цѣнящій доказательства бытія Божія, говоря о томъ, что въ каждомъ доказательствѣ есть безспорнаго и въ чемъ они недостоверны, — относительно телеологическаго самымъ простымъ и рѣшительнымъ образомъ утверждаетъ, что, приводя съ принудительностію (?) къ признанію духовнаго цѣлеполагающаго и цѣлсуществующаго принципа, какъ основы міра, оно лишь чрезъ *saltus in demonstrando* приводитъ къ признанію *личнаго и вѣдѣннаго* Винавника міропорядка²⁾.

Въ самомъ дѣлѣ, для установки этихъ предикатовъ Божества нужны другія основанія, — отличныя отъ тѣхъ, какія могутъ имѣться въ распоряженіи телеологическаго доказательства. Самымъ главнымъ изъ этихъ основаній, какъ увидимъ, является положеніе объ *оміоморфізмѣ* (подобіи) Божества и человѣческаго духа. А въ отношеніи къ этому положенію телеологія природы является лишь однимъ изъ иллюстрирующихъ его моментовъ, а отнюдь не основаніемъ. Доколѣ права *антропоморфической* телеологіи³⁾ не обоснованы, а обоснованіе это можетъ быть ни какъ не *præius*, а непременно *post* установки понятія о Божествѣ, — дотолѣ всегда будетъ болѣе правъ пантеизмъ, отстаивающій телеологію *имманентную*⁴⁾. Если же права антропоморфической телеологіи могутъ быть установлены — дедуктивно — только *подъ условіемъ* вѣдѣнности и личности Божества, то безъ этого условія установка этихъ правъ, получаемая ин-

1) Ср. В. А. Кудрявцева, полн. собр. соч. т. II, вып. 3, стр. 272.

2) А. Е. Biedermann, christliche Dogmatik. 1885. B. II S. 471: „Der teleologische Beweis führt zwingend auf ein geistiges zwecksetzendes und zweckrealisirendes Princip als den Grund der Welt; — aber nur durch einen Sprung der Vorstellung auf einen persönlichen Urheber der Weltordnung vor der Welt“.

3) Терминъ заимствуемъ у Ламе, — Ист. матер. т. II, стр. 225.

4) Терминъ — оттуда-же.

дуктивнымъ путемъ, всегда будетъ наткаться на массу трудностей, которыя преодолѣть сможетъ лишь при помощи болѣе или менѣе искусно скрытаго *retitio principii*, т. е., молчаливаго допущенія того, что хочетъ получить въ выводѣ,—именно личности и вѣдѣмости Божества. Положеніе пантеизма, что всякая связь, всякое существованіе и взаимодействие вещей и организмовъ объяснимы изъ идеи бессознательно дѣйствующей и инстинктивно творящей жизни, или, какъ выражается *Кун-Фишеръ*,—мировая гармонія можетъ происходить изъ „естественнаго расположенія вещей (*aus der natürlichen Anlage der Dinge*)“¹⁾,—кажется чрезвычайно простымъ и естественнымъ и потому вполне соответствующимъ основнымъ правиламъ изслѣдованія природы,—*„simplex veri sigillum“*, *„causae praeter necessitatem non sunt multiplicandae“* и т. п.;—по этому невольно напрашивается выводъ, что раскрывающійся въ мірѣ Богъ, какъ принципъ мировой жизни, не можетъ стоять внѣ міра и какъ бы только созерцать, что въ немъ творится, и наоборотъ—

„An Dräthen, die von oben langen,
„Kann keine Welt des Lebens hangen“.

Эта позиція, занятая еще авторомъ „*Système de la nature*“, съ успѣхомъ отстаивалась Гегелемъ, Шеллингомъ, Фейербахомъ, Штраусомъ и отстаивается весьма многими новѣйшими мыслителями. Усилія апологетовъ овладѣть ею доселѣ оставались тщетны. А это, по нашему мнѣнію, явный знакъ, что „бить ее въ лобъ“—совершенно бесполезно: необходимо на время оставить ее,—признать врага съ этой стороны непобѣдимымъ,—и, сдѣлавъ обходъ, овладѣть ею съ тылу, т. е., отъ праваясь отъ твердо установленнаго понятія о Богѣ, какъ Существо личномъ и премірномъ.

Въ иномъ положеніи оказывается первое возраженіе—отно-

¹⁾ *Kuno-Fischer*, *Gesch. d. n. Phil. B. III*, S. 586. Ср. съ этимъ довольно энергичное заявленіе *Штрауса*: „Die Materie ist weder blind noch todt, sie ist ein in sich auf unendlich verschiedene Weise bewegendes Leben, eine unbewusste Zweckthätigkeit“ (*Die christliche Glaubenslehre*,—B. I. S. 63. Цитат. у *Hanne*,—*Der mod. Nihilismus*—S. 113).

чительно возможности и законности телеологического міропониманія вообще. Изъ-за этого вопроса еще доселѣ ломаются копья мыслители самыхъ разнообразныхъ направленій, стараются подойти къ рѣшенію съ самыхъ различныхъ сторонъ и обосновать его на базисѣ болѣе или менѣе широкихъ индукцій о природѣ сущаго и его отношеніи къ познаванію, о сущности мірового процесса и т. п. Общій вопросъ о телеологіи есть действительно одна изъ важнѣйшихъ философскихъ проблемъ новаго времени; она тѣснѣйшимъ образомъ соприкасается и съ вопросами естествознанія,—особенно съ дарвинизмомъ и эволюціонной теоріей. Тренделенбургъ, Ульрици, Гартманъ, Кирхенеръ, Риль, Ляге и мн. др., посвятившіе очень много вниманія названной проблемѣ,—это все имена, достаточно доказывающія ея высокую философскую важность.

Итакъ телеологическое доказательство—

- 1) безспорно не доказываетъ:
 - а) что Богъ есть *Творецъ* міра;
 - б) что Богъ есть существо *личное* и *внѣмірное*;
- 2) условно доказываетъ, что міропорядокъ для своего объясненія нуждается въ цѣлеполагающей и цѣлереализирующей *интеллигенціи*.

Условія, при которыхъ возможно это положительное значеніе телеологического доказательства,—слѣдующія:

- 1) *реальность міра*, потому что лишь отъ порядка въ реально существующемъ мірѣ можно заключать къ реальному бытію міроупорядочивающаго принципа;
- 2) *реальное значеніе категоріи причинности*, потому что верховную интеллигенцію мы мыслимъ, какъ *причину* цѣлесообразнаго міропорядка.
- 3) *Дѣйствительное, объективное* существованіе въ мірѣ цѣлесообразности въ ея обоихъ моментахъ,—цѣлеположности и цѣлесообразности въ строгомъ смыслѣ ¹⁾.

Изъ этихъ условій два первыхъ, какъ видимъ, тѣ-же, что дѣлаютъ возможнымъ и космологическое доказательство, третье-

¹⁾ Объ этихъ моментахъ см. у Pesch'a Die grossen Welträthsel, п. 667.

же вскрываетъ новую предпосылку рациональной теологiи, объективная провѣрка которой должна рѣшить: „быть или не быть“ послѣдней. Такая провѣрка, какъ и провѣрка двухъ первыхъ предпосылокъ можетъ быть достигнута лишь путемъ критическаго изученiя разнообразныхъ философскихъ рѣшенiй этой проблемы. Проблема-же эта, по своему характеру, образуетъ существенную часть *мисеологической* проблемы.

Такимъ образомъ и разборъ телеологическаго доказательства отсылаетъ насъ къ *мисеологiи*, какъ послѣдней и верховной инстанцiи, для рѣшенiя о правоспособности рациональной теологiи.

II. Тихомировъ.

(Продолженiе будетъ).

ИЗБРАННЫЕ ТРАКТАТЫ ПЛОТИНА.

(Переводъ съ греческаго языка подъ редакціей профессора
Г. В. Малеванскаго).

(Продолженіе *).

К Н И Г А 8-я ¹⁾.

О сверхчувственной красотѣ (περί τοῦ νοητοῦ κάλλους).

Всѣ роды чувственной красоты основываются на тѣхъ формахъ, которыя въ нихъ осуществляются. Формы же эти, какъ производныя и преходящія, предполагаютъ формы первоначальныя и вѣчныя, т. е., идеи, которыя содержатся въ высочайшемъ умѣ и по образцу которыхъ міровая душа производитъ всѣ чувственныя формы. Такимъ образомъ первоосновою и источникомъ всей и всякой чувственной красоты служитъ красота ноуменальная, какъ первообразная и абсолютная.

У насъ была уже рѣчь о томъ, что кто способенъ мыслію своею вознестись въ сверхчувственный, ноуменальный міръ и созерцать всю красоту ума, тотъ можетъ послѣ этого сподобиться узрѣть начало еще высшее—того, который есть отецъ ума. Теперь же попытаемся изслѣдовать и показать, насколько это возможно, какимъ образомъ можно достигнуть созерцанія красоты ума, и что именно можетъ открыться въ этомъ созерцаніи.

Начнемъ съ того, что вообразимъ себѣ двѣ глыбы мрамора—одну совсѣмъ натуральную, не носящую никакихъ слѣдовъ художества, и другую, художественно отдѣланную скульпторомъ и обращенную въ статую или какойнибудь богини напр.

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 14.

¹⁾ Книга 7-я нами пропущена, какъ не стоящая въ органической связи ни съ предъидущею 6-ю, ни съ послѣдующею 8-ю. Она должна бы скорѣе занять мѣсто въ среднѣй 9-й книгѣ этой же Энеады. Притомъ, и по содержанію своему она не представляетъ особой важности.

Хариты, Музы; или даже человѣка, только не такого или иного индивидуума, а такого человѣка, въ образѣ котораго собраны и соединены черты красоты по возможности изъ всѣхъ красивыхъ лицъ. Конечно, только этотъ послѣдній мраморъ, получившій отъ искусства красивую форму, покажется намъ красивымъ, но чѣмъ именно? Ясно, что не своею субстанціею, или матеріею, ибо иначе другой кусокъ казался бы намъ не менѣе красивымъ, а только красотою той формы, которую дало ему искусство. Ясно также, что эта форма вовсе не присуща была самой матеріи, ставшей статуею, а имѣла мѣсто только въ замыслѣ художника, прежде чѣмъ перейти на мраморъ, да и въ головѣ художника она оказалась вовсе не потому, что у него есть глаза и руки, а потому, что ему присуще искусство. Значитъ собственно въ искусствѣ существовала предварительно красота—та высшаго рода красота, которая и не способна нисходить въ мраморъ, или во что другое, а остается въ самой себѣ; отъ нея-то получаетъ начало та низшая форма, которая, переходя въ вещество, обыкновенно не сохраняетъ своей первоначальной чистоты, даже не вполне хорошо выражаетъ замыселъ художника и оказывается совершенною лишь настолько, насколько это позволяетъ вещество ея формируемое. Если же такимъ образомъ искусство допускаетъ созиданіе лишь того, что ему свойственно по существу, т. е., только истинно-прекраснаго и разумосообразнаго, то понятно, что само оно представляетъ собою нѣчто въ высшемъ смыслѣ и высшей степени прекрасное,—представляетъ красоту болѣе чистую, истинную и полную, чѣмъ та, которая переходитъ отъ него (чрезъ художника) во внѣшнія вещи. Это вотъ почему: всякая форма, переходя въ матерію и растагиваясь по ней, становится отъ этого менѣе цѣльною и болѣе слабою, чѣмъ прежде, ибо и все, что подобнымъ образомъ распространяется, всегда какъ бы удаляется отъ себя самаго, какъ это бываетъ напримѣръ съ теплотою и другими силами; то же самое происходитъ и съ красотою. Другая причина та, что производящій принципъ всегда бываетъ выше и совершеннѣе того, что онъ производитъ. Поэтому-то неправда, будто человѣкъ и безъ музыки бываетъ музыкантомъ; напротивъ, только музыка можетъ дѣлать и

дѣлаетъ его музыкантомъ, — такъ какъ чувственная музыка не можетъ появиться безъ идеальной. Тѣмъ-же, которые пытаются унижить искусства указаніемъ на то, что они подражаютъ природѣ, мы можемъ отвѣтить, что всѣ вещи, которымъ искусства подражаютъ, сами суть образы высшихъ первообразныхъ сущностей (т. е., идей), потому, что они, воспроизводя вещи, не останавливаются на одной только видимой ихъ сторонѣ, но восходятъ и къ тѣмъ принципамъ, на которыхъ основывается ихъ природа, наконецъ, что они иногда и въ собственномъ смыслѣ творятъ новое, когда напримѣръ, прибавляютъ то, чего недостаетъ для совершенства предмета, и это потому, что обладаютъ въ самихъ себѣ красотою. Фидій ~~напримѣръ~~ создалъ фигуру Зевса, совсѣмъ не имѣя предъ глазами чего либо чувственного, но изобразилъ Зевса такимъ, какимъ представлялъ его себѣ, какимъ онъ и намъ явился бы, если бы могъ быть видимъ глазами.

2. Но оставимъ въ сторонѣ искусства и обратимся къ тѣмъ предметамъ, которымъ они подражаютъ, и которые обладаютъ красотою естественной, каковы прежде всего существа разумныя, а потомъ и лишеныя разума. Посмотримъ прежде всего на первыя, такъ какъ они суть болѣе совершенныя и такія, въ природѣ которыхъ создатель вполне овладѣлъ ея веществомъ и далъ имъ такой образъ, какой хотѣлъ. Итакъ, что собственно составляетъ красоту ихъ? Конечно не кровь, ибо изъ крови бывають и крови, или что подобное, а скорѣе уже цвѣтъ и форма, представляющія нѣчто совсѣмъ отличное отъ этого, а если не это, то что же? Ничто, или нѣчто безформенное, простое, неразличимое, какова наприм., матерія?! Откуда появилась блестящая красота той Елены, изъ-за которой шла такая ожесточенная война? Откуда происходитъ прелесть тѣхъ красавицъ, которыя бывають похожи на Афродиту, откуда красота и самой Афродиты? Гдѣ и въ чемъ имѣетъ начало и красота совершеннаго человѣка, и красота тѣхъ божествъ, которыя появляются предъ нашими взорами, а если и не появляются, то все же имѣють красоту доступную созерцанію? Вездѣ и во всемъ источникъ красоты можетъ быть не въ чемъ иномъ, какъ только въ формѣ, которая однако сама имѣетъ своимъ нача-

ломъ создателя и отъ него уже переходить въ твари подобно тому, какъ и въ искусствѣ, мы видѣли, красота отъ художника переходить въ его произведеніе, ибо развѣ допустимо и мыслимо, что твари, насколько онѣ представляютъ собою соединенныя съ матеріею и оживляющія ее разумообразныя начала или сущности, прекрасны, а тотъ умъ, который не соединенъ ни съ какимъ веществомъ—умъ высочайшій, не вещественный не обладаетъ красотою самъ въ себѣ и нуждается снизойти въ вещество, чтобъ имѣть ее?! А между тѣмъ, если допустить, что матерія, или масса сама по самому существу своему обладаетъ красотою, тогда пришлось бы признать, что творческій умъ даже не можетъ обладать красотою, такъ какъ онъ не есть ни матерія, ни масса. Еще соображеніе: пока форма предмета находится внѣ нашей души, т. е., не воспринята въ сознаніе, предметъ этотъ не возбуждаютъ въ насъ никакого чувства, и лишь когда воспріятіе формы его произошло, мы получаемъ отъ него эстетическое наслажденіе; въ этомъ случаѣ, конечно только форма или образъ предмета проникаетъ въ нашу душу чрезъ глаза, но не его масса, а то иначе предметамъ большимъ никакъ не пройти бы чрезъ столь узкій проходъ; тутъ великость предмета какъ бы сокращается, но это именно потому, что есть великость не его массы, а только его формы. Важнѣе слѣдующее соображеніе: причина красоты сама должна быть или обладательницею красоты, или чуждою ей, т. е., безобразною, или индифферентною къ красотѣ; безобразною она не можетъ быть, ибо это значило бы, что она производитъ прямую противоположность самой себя; индифферентною она тоже быть не можетъ, ибо въ такомъ разѣ ничто не заставляло бы ее больше производить прекрасное, чѣмъ безобразное; выходитъ, что причина, производящая повсюду все и всяческое прекрасное, должна и сама быть красотою. При томъ въ высшемъ первоначальномъ смыслѣ, т. е., совершеннѣйшею красотою. Къ сожалѣнію, мы имѣемъ привычку не всматриваться внимательно въ самую глубь вещей, чтобъ уразумѣть ихъ внутреннюю сторону и сущность, а довольствуемся большею частію лишь тѣмъ, что видится въ нихъ снаружки, забывая, что именно внутри ихъ скрывается то, что болѣе

всего способно привлекать и увлекать (своею красотою),—поступаемъ такъ подобно тому, кто, видя свою тѣнь, ловить ее, не зная, откуда она и что такое есть. Вѣдь, не масса, не величина предмета нравится намъ, ибо не въ ней, а въ иномъ чемъ-то, источникъ красоты, вѣдь намъ нравятся и науки, и разныя дѣйствія человѣческія—все то, что имѣетъ свое начало въ душѣ именно потому, что тутъ въ самомъ дѣлѣ открывается красота большая, чѣмъ гдѣ либо, и когда наприм. мы усматриваемъ чью нибудь мудрость и удивляемся ей, то мы на лице чловѣка, на наружность, на форму тѣла, не обращаемъ даже вниманія, красивы ли онѣ, или нѣтъ, именно потому, что насъ привлекаетъ всецѣло одна внутренняя красота. А если подобнаго рода зрѣлище для тебя не интересно, если, присутствуя на немъ, ты не замѣчаешь и не признаешь его красоты, если внутри самого себя не почувствуешь отзвука ей, то это значитъ, что для тебя осталась непонятна и недоступна внутренняя, духовная красота, потому что ты воспринималъ ее тѣмъ, что нечисто и непрекрасно. Не для такихъ, конечно, и не для всѣхъ предназначаются эти наши размышленія. Но кто въ самомъ себѣ чувствуетъ красоту, тотъ непремѣнно долженъ придти къ мысли о той красотѣ (о которой у насъ идетъ рѣчь).

3. Конечно, есть и въ природѣ свой разумъ, и онъ-то служитъ причиною всякой тѣлесной красоты, но онъ имѣетъ своимъ первообразомъ разумъ болѣе прекрасный, въ душѣ имѣющій свое мѣсто, отъ котораго самъ происходитъ. Этотъ присутствующій чистой добродѣтельной душѣ разумъ, повѣстно, обладаетъ гораздо большею красотою, потому что, украшая душу и освѣщая свѣтомъ, исходящимъ отъ свѣта еще высшаго—отъ того, который есть сама красота, даетъ душѣ своимъ присутствіемъ въ ней догадываться и усматривать, каковъ долженъ быть тотъ разумъ, который выше его самаго; который не выходитъ изъ себя, чтобы являться въ чемъ нибудь другомъ, но въ самомъ себѣ и для себя всегда есть и пребываетъ. Это, собственно говоря, будетъ уже не разумъ, а творецъ перваго послѣ него разума, т. е., той красоты души, которая для него (какъ для художника) служить вѣществомъ,—это есть уже

умъ—умъ всегда, а не когда нибудь только (какъ у насъ), умъ вѣчный, потому что онъ не есть отъ кого или отъ чего либо зависящій въ своемъ бытіи (какъ нашъ). Изъ чего бы намъ заимствовать и составить образъ этого ума? Изъ всего иного худшаго (чѣмъ умъ) образъ будетъ, конечно, не подходящій. Поэтому, слѣдуетъ взять образъ изъ ума же, и это будетъ уже не образъ, а примѣръ, подобно тому какъ берется изъ всей массы золота образчикъ, и если онъ оказывается не совсемъ чистымъ, то или самымъ дѣломъ очищается, или по крайней мѣрѣ словомъ, т. е., говорится, что таковъ только этотъ кусокъ, но не все золото. Подобнымъ образомъ и тутъ намъ приходится взять за образчикъ нашъ же умъ, но только предварительно очищенный, а еще лучше будетъ, если начнемъ съ боговъ и разсудимъ, какой умъ имъ принадлежитъ, ибо всѣ боги величественны и прекрасны,—обладаютъ поразительною, безмѣрною красотою. Чему же, спрашивается, они обязаны этою своею красотою, какъ не уму,—какъ не тому, что умъ въ нихъ выступаетъ съ такою мощію и яркостію, которой нельзя не замѣтить? Вѣдь не тѣламъ же своимъ они этимъ обязаны, ибо вовсе не тѣло, не тѣлесность составляетъ сущность ихъ природы, а именно умъ и только умъ,—они боги, лишь насколько суть умы. Они прекрасны потому, что мудрость ихъ всегда и постоянно въ дѣйствіи, а не иногда только, потому что они обладаютъ умомъ чистымъ, безстрастнымъ, неизменнымъ и знаютъ все, не человѣческое конечно, а свое собственное—божественное, все то, что созерцается умомъ. Изъ нихъ тѣ, которые занимаютъ видимую твердь небесную, всегда,—ибо у нихъ нѣтъ недосуга,—созерцаютъ небо высшее (сверхчувственное), созерцаютъ какъ бы издали поверхъ своей головы; тѣ же, которые имѣютъ своимъ жилищемъ это высшее небо, пребываютъ тутъ всецѣло и каждый всецѣло занимаетъ его, ибо тамъ все есть небо—земля—небо, и море—небо, и растенія и животныя, и люди; все это, находясь на небѣ, имѣетъ небесную природу. А такъ какъ на небѣ все это небесно и божественно, то боги, тамъ пребывающіе, не пренебрегаютъ созерцать и людей и все проч., но пробѣгаютъ всю область и всю совокупность тамъ существующаго (своимъ мысленнымъ

взоромъ), однако покоясь,—не дѣлая для этого никакого движенія.

4. Боги этого неба ведутъ жизнь самую блаженную, потому что истина есть для нихъ мать и кормилица, составляетъ ихъ питаніе и поддержаніе, потому что они созерцаютъ тамъ всѣ вещи, но не вещи, подверженныя происхожденію и тлѣнію, а тѣ, которыхъ сущность вѣчна и неизмѣнна, притомъ созерцаютъ все прочее въ самихъ же себѣ. Это потому, что въ этомъ сверхчувственномъ мірѣ все прозрачно и нѣтъ ни тѣни, ни чего либо такого, что преграждало-бы созерцаніе; вслѣдствіе этого всѣ сущности насквозь проникаютъ взоромъ и видятъ насквозь другъ друга,—свѣтъ тутъ со всѣхъ сторонъ встрѣчается со свѣтомъ, такъ что каждая сущность и въ себѣ самой и въ каждой другой имѣетъ предъ собою и видитъ все прочее; каждая изъ нихъ вседѣ, каждая есть все, и все заключается въ каждой,—вездѣ одинъ необъятный свѣтъ, одно чистое сіяніе: все здѣсь велико, потому что и малое тутъ велико. Тутъ есть свое солнце и всяческія звѣзды, изъ коихъ каждая есть солнце и всѣ вмѣстѣ суть солнце, потому что каждая, свѣтя своимъ собственнымъ свѣтомъ, отражаетъ въ себѣ также свѣтъ всѣхъ прочихъ. Тутъ царствуетъ чистое абсолютное движеніе, ибо причина, его производящая, не есть что либо отвлѣкъ привходящее и его возмущающее; тутъ и покой чистый и абсолютный, потому что сюда не примѣшивается ничто неустойчивое, безпокойное. Прекрасное здѣсь по истинѣ прекрасно, потому что не основывается ни на чемъ другомъ прекрасномъ (а на самомъ себѣ); здѣсь каждая сущность не на другомъ чемъ либо чуждомъ утверждается, какъ на почвѣ, но на себѣ самой, такъ что куда и какъ она ни обращается, всегда встрѣчаетъ саму себя и не есть сама что нибудь иное, чѣмъ занимаемое ею мѣсто, потому что каждая и субстратомъ своимъ имѣетъ умъ, и сама есть умъ (субстанціальная мысль ума—идея). Нѣкоторымъ подобіемъ этого міра можетъ служить даже это нами видимое небо, если представить, что оно все, будучи свѣтовиднымъ, изъ свѣта своего порождаетъ всѣ звѣзды и свѣтила. Различіе будетъ только то, что тутъ каждая часть (звѣзда) имѣетъ особое отдѣльное существованіе и не происходитъ каж-

дая изъ совокупности всѣхъ прочихъ, между тѣхъ какъ тамъ въ сверхчувственномъ мірѣ именно каждая часть составляется изъ совокупности всѣхъ, такъ что каждая, будучи частию цѣлаго, есть вмѣстѣ и все цѣлое. На первый взглядъ, пожалуй, и тутъ каждая часть кажется только частию; но для взора проникательнаго, для обладающаго такимъ острымъ зрѣніемъ, какинъ, по смыслу мѣта, обладалъ Ливгей, проникавшій будто бы взорами даже во внутренность земли,—каждая часть оказывается также и цѣлымъ.—Можетъ этотъ можетъ быть принятъ за символъ того созерцанія, какое имѣетъ мѣсто тамъ—въ сверхчувственномъ мірѣ: оно тамъ непрерывное,—не способное довести созерцающаго ни до утомленія, ни до пресыщенія, такъ какъ не предполагаетъ ни пустоты, по заполненію которой, ни цѣли, по доставленіи которой онъ сказалъ бы себѣ: „теперь довольно“, ни такого многообразія предметовъ, при которомъ бы каждый представлялъ нѣчто совсѣмъ иное, чѣмъ каждый другой и одни изъ нихъ не нравились бы ему именно потому, что другіе нравятся. Напротивъ, всѣ они одинаковы и неизмѣнны. Созерцаніе тутъ не ведетъ къ пресыщенію отъ наполненія, потому что не соединяется съ прискучиваніемъ созерцаемаго, а это опять потому, что каждая сущность чѣмъ дольше смотритъ, тѣмъ больше и тѣмъ яснѣе усматриваетъ свою собственную безконечность въ безконечности всѣхъ прочихъ и такимъ образомъ въ созерцаніи ихъ всегда имѣетъ предъ собою свою собственную природу. Такъ какъ жизнь всѣхъ ихъ есть чистая, то она не есть трудовая, да и каковъ трудъ можетъ соединяться съ жизнію, которая есть самая полная и совершенная? Вѣдь, жизнь эта есть всецѣло мудрость, при томъ не та мудрость, которая пріобрѣтается посредствомъ разсужденій и изслѣдованій, не та, которая отсутствуетъ въ умѣ и ищетъ ихъ, но та, которая всегда вся была и есть, мудрость самая первая, ни отъ какой другой не происходящая,—мудрость, которая составляетъ самую сущность ума, а не нѣчто въ немъ болѣе позднее, не такъ что сперва умъ, а потомъ мудрость. Поэтому-то нѣтъ и не можетъ быть мудрости еще большей, чѣмъ эта, которая, какъ совершенное,—абсолютное знаніе, всегда соприсуца уму и совмѣстно съ нимъ всегда

появляется, подобно тому какъ подлѣ Зевса всегда находится его Дика (правда, справедливость). Всѣ сущности этого сверхчувственного міра суть какъ бы статуи, которыя самихъ себя созерцаютъ и наслаждаются въ этомъ самосозерцаніи неизреченнымъ блаженствомъ. Величіе и могущество этой премудрости усматривается болѣе всего изъ того, что она производитъ все сущее и содержитъ его въ себѣ, что все истинно-сущее нераздѣльно сопутствуетъ ей и составляетъ одно съ нею, потому что она есть сама сущность—субстанціальная мудрость (а не акциденція, или простая дѣятельность какой нибудь другой субстанціи). Мы не имѣемъ яснаго представленія объ этой премудрости, потому что думаемъ, что все и всякое знаніе достигается лишь въ видѣ теоремъ, да доказательствъ путемъ умозаключенія изъ такихъ или иныхъ посылокъ, между тѣмъ какъ это не вполне справедливо даже относительно нашего человѣческаго знанія. Впрочемъ оставимъ теперь это знаніе въ сторонѣ, чтобъ не вступать въ споръ съ защитниками противнаго мнѣнія; но что касается того знанія, которое имѣетъ мѣсто тамъ (въ умѣ высочайшемъ), то уже Платонъ усмотрѣлъ и сказалъ, что „*оно тамъ не есть иное въ иномъ*“¹⁾, хотя не показалъ, какъ это и почему, предоставивъ изслѣдовать и уяснить это намъ, если мы желаемъ достойно носить прозвище его толкователя, и вотъ откуда лучше всего будетъ начать наше изслѣдованіе.

5. Всѣ вещи, которыя происходятъ во времени, будутъ ли это произведенія искусства, или произведенія природы, творить нѣкая мудрость, которая повсюду управляетъ ихъ созиданіемъ. Всѣ искусства предполагаютъ, что кто нибудь обладаетъ этою мудростію, а иначе ихъ совсѣмъ не было бы. Но самъ художникъ вникаетъ, всматривается въ ту мудрость, которая присуща природѣ и сообразуясь съ нею уже творитъ (свои созданія), а между тѣмъ эта присущая природѣ мудрость вовсе не слагается постепенно изъ теоремъ или доказательствъ, но сразу есть единое цѣлое,—она не изъ множества слагается въ един-

1) Въ Федрѣ 247, E—*καθ' ὅρα δὲ ἡ ψυχὴ ἐπιστήμην, οὐχ ἡ γένεσις πρόσθετιν, οὐδ' ἡ ἐστὶ που ἐτέρα ἐν ἐτέρῳ οὔσα, ὣν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ᾧ ἐστὶν ὃν ὄντως ἐπιστήμην ὁδῶν.*

ство, а напротивъ свое единство раскрываетъ во множествѣ. Если согласиться, что эта мудрость есть самая первая, тогда довольно и ея одной, какъ такой, которая не происходитъ ни отъ какого другого начала и не содержится въ немъ. Но если признать, что природа обладаетъ разумомъ и сама служитъ началомъ разума, тогда, спрашивается, откуда она имѣетъ разумъ? Если отвѣтить, что—отъ высшаго начала, тогда и объ этомъ вышемъ можно спросить, откуда оно само и такъ далѣе до такого начала, которое наконецъ будетъ признано не имѣющимъ надъ собою никакого другого высшаго;—только на такомъ началѣ можетъ остановиться и успокоиться наша мысль. Поэтому, когда мы поднимаемся мыслию даже до ума, то и тутъ возникаетъ вопросъ, есть ли онъ производящее начало мудрости, и если да, то почему и какъ это возможно? Вѣдь, если онъ производитъ мудрость, производитъ самъ собою и изъ себя, то это возможно лишь въ томъ предположеніи, если онъ есть сама мудрость. Выходитъ, что истинная мудрость должна быть вмѣстѣ и субстанціей, какъ и обратно, истинная субстанція должна быть мудростію, что съ истинною мудростію нераздѣльна ея субстанціальность, а съ истинною субстанціальностію нераздѣльна ея мудрость. Поэтому, тѣ существа, которыя не представляютъ собою такой субстанціальной мудрости, суть тоже субстанціи, насколько выражаютъ вѣкую произведшую ихъ мудрость, но не суть субстанціи въ строгомъ истинномъ смыслѣ слова, потому что мудрость эта не въ нихъ имѣетъ свое начало. Вотъ почему не слѣдуетъ представлять себѣ, что боги, вообще блаженные обитатели сверхчувственнаго міра заняты тамъ какими нибудь аксіомами, теоремами, доказательствами: тамъ, вѣдь, вся совокупность мыслимыхъ нами и словесно обозначаемыхъ вещей дана какъ совокупность прекрасныхъ образовъ на подобіе того, какъ мы представляемъ себѣ образы вещей, находящихся въ душѣ мудраго, но не такихъ образовъ, которые-бы представляли собою писанные съ чего нибудь другого снимки, а такихъ, которые суть истинно-сущія вещи. На этомъ-то основаніи уже древніе признавали идеи за истинно сущее, за сущности, субстанціи (*διὸ τὰς ἰδέας ὄντα ἔλεγον εἶναι οἱ παλαιοὶ καὶ οὐσίαις*).

6. Намъ кажется, что мудрецы Египта руководились или совершеннымъ знаніемъ или нѣкимъ природнымъ инстинктивнымъ чутьемъ въ томъ, что, желая дать мудрое выраженіе своимъ представленіямъ о вещахъ, не прибѣгали къ буквамъ, которыя входятъ въ составъ словъ и предложений и указываютъ на тѣ голосовые звуки, посредствомъ которыхъ тѣ и другія выговариваются, но вмѣсто этого дѣлали какъ бы статуи, или рисунки (*ἱερογλυφάτα*) вещей—чертили гіероглифы и имѣли въ святилищахъ для каждаго предмета особый гіероглифъ, особую символическую эмблему, которая выражала его смыслъ и значеніе. Каждый такой гіероглифъ уже и самъ по себѣ, можетъ быть принимаемъ за образчикъ знанія и мудрости египетскихъ жрецовъ, но знанія и мудрости особаго рода, такъ какъ тутъ предметъ предстаётъ созерцанію сразу въ цѣлостномъ синтезѣ всѣхъ своихъ чертаній, не требуя для своего представленія, ни размышленія, ни усилія воли. Но каждый такой эмблематическій образъ потомъ раскрывался въ цѣломъ рядѣ другихъ эмблемъ и разныхъ символическихъ знаковъ, имѣвшихъ цѣлю обозначить всѣ частные моменты его смысла и значенія, и тутъ уже даже рефлексія, соображая причины, почему въ образѣ все расположено такъ, а не иначе, приводитъ къ невольному удивленію глубинѣ замысла и красотѣ его выполненія ¹⁾. Эта мудрость (египетскихъ жрецовъ) тѣмъ собственно удивительна, что, не будучи сама тождественна съ причинами бытія и сущности вещей, однако оказалась способною воспроизводить вещи сообразно съ этими причинами. Что же изъ этого слѣдуетъ? А то, что если міръ чувственныхъ вещей, какъ онъ есть передъ нами, прекрасенъ, хотя для признанія его таковымъ иные требуютъ строгаго доказательства, которое трудно, если не невозможно, то уже прежде всякаго изслѣдованія, безъ всякаго доказательства слѣдуетъ признать, что міръ сверхчувственный, какъ онъ есть, во всей цѣлости своей прекрасенъ. Возьмемъ

¹⁾ Тутъ Плотинъ подъ другими образами и символами (*εἰδωλον ἐν ἄλλῳ ἐξειλεγμένον καὶ λεγόν αὐτό ἐν διαφόρῃ*), объясняющими первыя, вѣроятно все разумѣть писью гіератическую, которое жрецы употребляли въ комментаріяхъ къ тому, что начертано было посредствомъ гіероглифовъ.

изъ всего (что можно сказать объ этомъ мірѣ) пока нѣчто одно самое великое и важное, потому что оно примѣнимо ко всему ¹⁾).

7. Такъ какъ мы сразу признаемъ, что эта вся вселенная, какъ она есть предъ нами, произошла отъ иного высшаго начала, то спрашивается,—этотъ Создатель ея, обдумывалъ ли планъ ея прежде созданія, соображалъ ли, что прежде всего нужно образовать шаръ земной и повѣсить его посреди міра, потомъ произвести воды и разлить ихъ по земной поверхности и потомъ уже создать постепенно все, что занимаетъ пространство отъ земли до неба? Приступилъ ли онъ къ созданію живыхъ существъ лишь послѣ предварительнаго обсужденія, какія формы дать каждому роду и виду ихъ, какими внутренними и какими внѣшними органами снабдить ихъ? Начерталъ ли онъ себѣ предварительно планъ мірозданія въ цѣломъ и въ частяхъ и уже послѣ этого приступилъ къ созданію? Нѣтъ, такое предварующее обсужденіе въ немъ съ одной стороны невозможно, ибо какъ онъ могъ бы обдумывать то, чего еще не видѣлъ и чего нѣтъ, а съ другой и неумѣстно, ибо если бы онъ творилъ взирая на нѣчто другое, пользуясь другимъ, то это было бы похоже на то, какъ творятъ люди—художники, пользуясь руками и разными инструментами, а это немыслимо въ примѣненіи къ нему, потому что и руки, и ноги и все такое есть нѣчто въ сравненіи съ нимъ позднѣйшее. Остается допустить, что чувственные вещи имѣютъ теперь бытіе свое (чрезъ него, отъ него) въ чемъ-то другомъ (въ матеріи, какъ въ своемъ субстратѣ) вотъ почему и какъ: такъ какъ онъ, вмѣщающій въ себѣ всю полноту истинно-сущаго, находился (и всегда находится), такъ сказать, въ непосредственномъ сосѣдствѣ съ этимъ другимъ и ничто раздѣляющее ихъ по срединѣ не стояло, то онъ вдругъ сразу отражается въ этомъ другомъ, проявляетъ въ немъ свой образъ, какъ бы начертываетъ тутъ свой портретъ, частію непосредственно самъ, а частію чрезъ посредство универсальной мірообразующей души, а то и чрезъ

¹⁾ Сознаемся, что мы дали скорѣе перифразъ, чѣмъ переводъ всей этой главы,—простой буквальный переводъ ея далъ бы нѣчто не совсѣмъ складное и удобопонятное.

посредство индивидуальных душъ,—то или другое тутъ безразлично. Такимъ-то образомъ всѣ вещи (по своей формѣ) оттуда отъ него происходятъ, и понятно, что тамъ въ немъ онѣ имѣютъ несравненно большую красоту, чѣмъ здѣсь, потому что тутъ въ нихъ къ формамъ примѣшивается матерія, а тамъ онѣ существуютъ какъ чистыя формы, или идеи. Этими-то формами, имѣющими свой источникъ тамъ (въ сверхчувственномъ мірѣ, въ умѣ) объята вся наша вселенная отъ начала и до конца во всѣхъ пунктахъ: тутъ матерія принимаетъ прежде всего формы четырехъ элементовъ, потомъ къ этимъ присоединяются другія, а къ тѣмъ еще и еще иныя, и вотъ почему нигдѣ нельзя найти самой матеріи въ чистомъ видѣ, т. е., потому что она вся укрывается подъ этимъ многообразіемъ формъ. Принимаетъ же она всяческія формы потому, что сама по отношенію къ формѣ представляетъ нѣчто самое послѣднее (безформенное), между тѣмъ какъ съ своей стороны творящій принципъ, имѣя предъ собою или точнѣе въ себѣ первообразъ всякой формы, производитъ всѣ формы тихо, безшумно, потому что самъ весь въ существѣ своемъ какъ бы состоитъ изъ сущностей и формъ (изъ субстанціальныхъ идей), производитъ безъ всякаго усилія всю вселенную, потому что и самъ онъ есть своего рода универсъ (идеальнаго міра) и ничто не можетъ ни стѣснять его творческую дѣятельность, ни ограничивать его всемогущую силу и власть надъ всѣмъ. Сами-то себя другъ друга тварныя вещи стѣсняютъ и ограничиваютъ, но онѣ не могли и не могутъ оказывать творчеству его никакого противодѣйствія, потому что онъ самъ есть универсъ. Мнѣ кажется, что если бы мы, люди, были первообразными сущностями, субстанціальными идеями, т. е., если бы субстанціальная творящая идея составляла саму сущность въ каждомъ изъ насъ, тогда и наше творчество все на пути своемъ одолевало бы легко, безъ всякаго труда. Впрочемъ, и въ настоящемъ своемъ состояніи человекъ (его духъ, или умъ) творитъ свой образъ, но образъ совсѣмъ иной, иной природы (свое тѣло, дѣлающее его индивидуумомъ), потому что, становясь такимъ-то опредѣленнымъ индивидуумомъ, онъ тѣмъ самымъ выдѣляется изъ общаго, изъ универса, какъ и наоборотъ, переставши быть индивидуумомъ (по разлученіи съ тѣломъ),

онъ воспаряетъ, по словамъ Платона, въ горняя и тамъ становится властнымъ надъ вселенной^а; это потому, что, слившись съ универсомъ, дѣлитъ съ нимъ и могущество его.

Все это мы клонимъ вотъ къ чему: мы-то люди, конечно, можемъ задаваться вопросами о томъ, почему земля помѣщена въ срединѣ міра, почему она имѣетъ видъ шара, почему и для чего экваторъ наклоненъ къ эклиптикѣ и т. п.; но изъ этого вовсе нельзя заключать, что и въ высочайшемъ умѣ было и есть нѣчто похожее на эти наши соображенія, что онъ сперва взвѣсилъ, что, какъ и почему должно все быть и уже потомъ рѣшилъ все такъ и устроить; напротивъ, если все въ мірѣ прекрасно устроено, то это единственно только потому, что умъ таковъ, каковъ есть, что природа его такая, а не иная. Творчество высочайшаго ума можетъ быть сравнено съ умозаключеніемъ, но такимъ, въ которомъ заключеніе, выводъ, дается сразу безъ всякихъ посылокъ, показывающихъ его основанія или предшествующія условія; тутъ нѣтъ ничего выводного, никакого предварительно обдуманнаго и послѣдовательно развитаго плана, но все готово сразу прежде всякаго обдумыванія, потому что обдумываніе, разсужденіе, доказываніе, удостовѣреніе—все это суть вещи уже позднѣйшія и низшаго порядка;—единственно потому только, что умъ есть начало всего, имѣющее такую, а не иную природу, онъ опредѣляетъ къ существованію весь этотъ составъ и порядокъ вещей, какой мы видимъ. Поэтому, если вообще слѣдуетъ считать истиннымъ правило, гаворящее, что началу нечего искать причинъ, то тѣмъ строже должно соблюдать это правило по отношенію къ тому высшему совершеннѣйшему началу, которое есть вмѣстѣ и начало и конецъ или осуществленная цѣль, ибо существо, которое совмѣщаетъ въ себѣ начало и конецъ, или полное завершеніе, обладаетъ всѣмъ—всею полнотою бытія; оно есть вседовлѣющее, ни въ чемъ не нуждающееся.

8.—Это начало—этотъ высочайшій умъ представляетъ собою самую высшую, первичную красоту; онъ прекрасенъ во всей своей цѣлости, во всемъ своемъ объемѣ, въ которомъ нѣтъ ни одного пункта, которому не была бы присуща такая же красота. И кто могъ-бы отрицать эту красоту ума? Конечно, не тотъ, кто имѣетъ полный умъ, но только или тотъ,

кто лишь въ некоторую долю его обладаетъ, или совсѣмъ его лишенъ, ибо если не это начало, то какое же другое можно признать за высочайшую красоту? Вѣдь начало, предшествующее даже этому—абсолютно—первое (Первоединый) не имѣетъ нужды даже въ красотѣ (и стоитъ выше красоты). Напротивъ, то, что вслѣдъ за этимъ первымъ началомъ появляется на аренѣ бытія, представляетъ собою дѣйствительно зрѣлище восхищающее своею красотою, потому что это есть зрѣлище идей, формъ, созерцаемыхъ умомъ. Эту мысль и Платонъ хотѣлъ намъ внушить своимъ замѣчаніемъ, что Диміургъ одобрилъ—нашелъ прекраснымъ свое созданіе ¹⁾. Замѣчаніемъ, которое имѣетъ тотъ смыслъ, что удивленіе и одобреніе тутъ относилось не къ иному чему, какъ къ красотѣ первообраза и идеи (τό τοῦ παραδείγματος καί τῆς ἰδέας ἄλλος). Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь, когда мы удивляемся красотѣ какой либо копіи, то удивленіе наше относится всегда собственно къ тому образцу, съ котораго она снята, а если кто этого не сознаетъ, то въ этомъ ничего нѣтъ удивительнаго, ибо и влюбленные напри- мѣръ, да и всѣ, восхищающіеся видимою красотою, не сознаютъ, что они вмѣстѣ съ тѣмъ восхищаются и причиною ея—красотою сверхчувственною, идеальною. А что Платонъ восхищеніе Диміурга своимъ созданіемъ относитъ именно къ первообразу, это усматривается изъ того, что онъ, сказавши о Диміургѣ: „и онъ восхищался своимъ созданіемъ“, прибавляетъ: „ибо онъ рѣшилъ созданіе свое сдѣлать какъ можно болѣе похожимъ на его образецъ“. Когда созданіе называется прекраснымъ и въ то же время признается копіею первообраза, то этимъ, очевидно, дѣлается указаніе на еще высшую первичную красоту первообраза, ибо если бы онъ не обладалъ такою совершеннѣйшею, неизреченною красотою, тогда что другое могло бы обладать болѣею красотою, чѣмъ этотъ видимый міръ? Поэтому, не правы и тѣ, которые слишкомъ отрицаютъ и охуждаютъ этотъ міръ; правда лишь то, что онъ настолько несовершенъ, насколько не есть тотъ первообразъ, по которому онъ созданъ.

9.— А что это такъ,—представьте себѣ, что въ этомъ ви-

¹⁾ Въ Тимѣе р. 37, С. Д. ὁ γεννησας πατήρ ἡγάσθη τε καί εὐφρανθεὶς ἐστὶ δὴ μᾶλλον ἔμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι.

димомъ міръ каждое существо, сохраняя особенность своей индивидуальной сущности, сливается воедино со всѣми другими до такой степени, что уже ничто отдѣльно само по себѣ не привлекаетъ вашего взора, но все видится какъ одно слитное единое; вообразите кромѣ того, что это будетъ тогда какъ бы прозрачный, стоящій предъ вашимъ взоромъ шаръ, въ которомъ сразу можно видѣть все, въ немъ заключающееся,—какъ-то солнце, звѣзды, землю, моря, всѣ живыя существа; представивши такимъ образомъ мысленно прозрачный шаръ, заключающій въ себѣ вещи, которыя или движутся, или покоятся, или попеременно то движутся, то покоятся, вы затѣмъ, сохраняя безъ измѣненія видъ этого шара, уничтожьте его массу, удалите изъ него протяженность и вообще всю матеріальность, не уменьшая однако величины его,—и тогда призовите Бога, создавшаго тотъ міръ, образъ котораго вы теперь имѣете предъ своимъ мысленнымъ взоромъ,—призовите, да снідетъ онъ сюда,—и онъ единый, но содержащій въ себѣ всѣхъ и вся, снідетъ и украситъ этотъ міръ всѣми тѣми божествами, которыя всегда въ немъ суть, изъ коихъ каждое содержитъ въ себѣ другія, которыя представляютъ множественность только по своимъ разнообразнымъ силамъ, а на самомъ дѣлѣ составляютъ одно цѣлостное божество, по одной причинѣ, что ихъ многообразныя силы объемлются единствомъ или что единый Богъ имѣетъ въ себѣ совокупность всѣхъ божествъ, Богъ, который нисколько не умалется отъ того, но всѣ прочія отъ него происходятъ, именно потому, что всѣ въ немъ-же всегда находятся. Всѣ они существуютъ вмѣстѣ, и хотя каждое изъ нихъ отлично отъ каждаго другого, но это различіе не соединяется у нихъ ни съ особымъ мѣстомъ въ мірѣ, ни съ особою чувственною формою, такъ какъ въ противномъ случаѣ одно находилось бы здѣсь, другое тамъ, и тогда не могло бы быть и рѣчи объ универсальности, о вездѣсущіи божества. Они не представляютъ собою такихъ частей цѣлаго, которыми бы отличались и другъ отъ друга, и отъ всего цѣлаго, ибо присущая цѣлому полнота силы вовсе не разложена, не раздѣлена въ нихъ на множество частей такимъ образомъ, чтобъ величина ея могла быть измѣряема числомъ этихъ частей; напротивъ, вся совокупность ихъ—весь сверхчувственный міръ

представляетъ одну цѣлостную нераздѣльную полноту силы безконечной, неисощимой, всемогущей, почему міръ этотъ необъятенъ между прочимъ и по безконечному множеству своихъ частей. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ можно найти и указать гдѣ либо мѣсто, куда бы онъ не проникалъ и гдѣ его нѣтъ?! Нашъ чувственный міръ, правда, тоже великъ, такъ какъ и онъ представляетъ совокупность всевозможныхъ силъ, но онъ былъ бы еще болѣе великъ—настолько, что нельзя было бы ни представить, ни выразить великости его, если бы въ немъ силы не были связаны съ тѣлесностію, и оттого не были ограниченны, малы. Великими, конечно, кажутся намъ силы, присущія огню и другимъ стихіямъ, но онѣ велики, лишь насколько представляютъ образы и подобія той поистинѣ безконечной силы, въ своихъ дѣйствіяхъ сожиганія, разрушенія, истребленія вещей, или же соединенія и созиданія въ нихъ бытія и жизни; но вѣдь онѣ разрушаютъ лишь потому, что и сами подвержены разрушенію, порождаютъ, производятъ вещи лишь потому, что сами происходятъ, производятся. Напротивъ тамъ—въ сверхчувственномъ мірѣ сила всегда тождественна съ самою внутреннею сущностію, а сущность въ свою очередь тождественна съ чистою красотою, ибо что это была бы за сущность, не имѣющая красоты, или красота, лишенная сущности, субстанціальности? Вѣдь для истинной сущности не имѣть красоты значило бы то же, что не быть такою сущностію (т. е., не имѣть ни какого права на существованіе въ мірѣ истинныхъ сущностей, долженствующихъ представлять виды чистой красоты); сущность (т. е., субстанціальное бытіе) лишь потому и желательна, что она тождественна съ красотою, и напротивъ красота сама для себя любезна, служитъ источникомъ восхищенія и наслажденія лишь подъ тѣмъ условіемъ, если она субстанціальна, и нѣтъ ни какой надобности задаваться вопросомъ, которая изъ этихъ двухъ вещей служитъ основою и причиною другой, потому что природа ихъ обѣихъ одна и та же. Поэтому-то (здѣсь—въ чувственномъ мірѣ) для каждой вещи, какъ представляющей собою лишь мнимую сущность, чтобъ быть красивою, а еще прежде чтобъ существовать, необходимо, чтобъ на нее пала тѣнь, и въ ней отразился и напечатлѣлся образъ той истинной красоты, такъ что здѣсь каж-

дая вещь и существуетъ, и красотою обладаетъ всегда лишь настолько, насколько участвуетъ въ красотѣ истинной сущности; каждая вещь чѣмъ больше въ ней имѣетъ участія, тѣмъ болѣе бываетъ совершенна, ибо путемъ этого участія тѣмъ больше усваиваетъ себѣ эту прекрасную сущность.

10.—По этой-то причинѣ даже самъ Зевсъ—этотъ старѣйшій изъ боговъ, какъ началовождь всѣхъ ихъ, первый шествуетъ въ созерцаніи этого сверхчувственного міра, а за нимъ слѣдуютъ другіе боги, демоны и даже тѣ души, которыя способны къ такому созерцанію ¹⁾. Міръ же этотъ появляется имъ вдругъ во всемъ своемъ блескѣ невѣсть откуда, изъ нѣкаго невидимаго мѣста, и съ недосыгаемой высоты своего горизонта все освѣщаетъ, все наполняетъ сіяніемъ своего свѣта, который, подобно свѣту солнца, ослѣпляетъ смотрящихъ на него снизу, и заставляетъ отворачиваться тѣхъ, которые не могутъ глядѣть на него; однихъ онъ оживляетъ и поддерживаетъ своею силою, когда тѣ глядятъ на него, а другихъ устрашаетъ и тѣмъ больше, чѣмъ кто дальше отстоитъ отъ него. Тѣ, которые въ силахъ глядѣть на этотъ свѣтъ, устремляютъ взоръ на него одного—на одинъ и тотъ же пунктъ, однако не всѣ и не всегда видятъ одно и то же, но одинъ всматриваясь видитъ, какимъ свѣтомъ сіяетъ справедливость сама въ себѣ—въ самомъ источникѣ и существѣ своемъ, другой наслаждается созерцаніемъ той мудрости ²⁾, съ которою не можетъ идти ни въ какое сравненіе наша здѣшняя человѣческая мудрость, представляющая лишь слабый образъ ея, между тѣмъ какъ она на все простирается, все обнимаетъ, какъ нѣкая равная всему (т. е., всей совокупности существующаго) величина, и потому усматривается обыкновенно въ концѣ всего тѣми, которые успѣли уже обозрѣть всѣ другія свѣтоносныя сущности. Вотъ какимъ зрѣлищемъ наслаждаются боги—всѣ вмѣстѣ и каждый порознь, да и тѣ души, которыя способны созерцать это зрѣлище, ибо и души могутъ, при желаніи, обозрѣвать отъ начала и до конца и вмѣщать въ себѣ все, что находится

¹⁾ Тутъ Плотинъ счѣтаетъ уже излишнимъ цитовать Платона—Федръ р. 246 Д:—*ὁ μὲν μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεὺς πρῶτος πορεύεται, τῷ δ' ἑπεται στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων...* ἑπεται: δὲ ὁ αἰεὶ ἐθέλων τε καὶ δυνάμενος...

²⁾ Также и здѣсь Федръ 247 Е: *καθ' ὅρᾳ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην καθ' ὅρᾳ δὲ σωφροσύνην, καθ' ὅρᾳ δὲ ἐπιστήμην τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὃν ὄντως οὖσαν...*

тамъ—въ свѣрхчувственномъ мірѣ, могутъ кромѣ того и пребывать въ немъ тою своею частію, которая съ нимъ сродна (т. е. умомъ), да и во всей цѣлости своей онѣ пребываютъ здѣсь дотолѣ, пока сами не пожелаютъ удалиться отсюда.

Такъ вотъ что созерцаетъ Зевсъ и тѣ изъ нихъ, которые, слѣдуя за нимъ, пылаютъ любовію къ этому горнему міру. Послѣ всего тутъ предстаётъ взорамъ созерцающихъ сама красота, которая всею полнотою своего блеска сіяетъ во всѣхъ сущностяхъ и во всемъ, что въ нихъ участвуетъ, ибо она блескомъ своимъ освѣщаетъ весь свѣрхчувственный міръ распространяетъ его даже на тѣхъ, которые созерцаютъ ее и такимъ образомъ дѣлаетъ и ихъ прекрасными, подобно тому какъ это бываетъ съ людьми, взшедшими на вершину высокой горы, гдѣ и земля отъ лучей солнца окрашивается золотистымъ цвѣтомъ и они отъ нея принимаютъ такой же цвѣтъ, съ тѣмъ однако различіемъ, что тамъ цвѣтъ не есть нѣчто внѣшнее, наружное для красоты, но сама красота вся присутствуетъ въ цвѣтѣ и цвѣтъ въ красотѣ, такъ что тутъ все до глубины, насквозь объято свѣтомъ, цвѣтомъ, красотою, между тѣмъ какъ тутъ (на землѣ) окрашиваются въ цвѣта (отъ солнечнаго свѣта) только поверхности вещей. Кто не способенъ чувствовать красоту во всей ея полнотѣ и глубинѣ, тому она представляется какъ нѣчто отвлѣч. взорамъ представляющее и видимое; но у кого она проникаетъ и охватываетъ всю душу, тѣ находятъ въ такомъ же восхищенномъ состояніи, какъ опьяненные виномъ или нектаромъ, и тогда они уже не простые зрители ея, а нѣчто большее и лучшее: тутъ предметъ созерцаемый и душа составляютъ уже не двѣ другъ другу внѣшнія вещи, но одно и то же, какъ и вообще при самоуглубленіи и проникательности душа обыкновенно въ самой себѣ находитъ предметъ, который жалаетъ созерцать, и иногда имѣетъ его въ себѣ, даже не сознавая этого ясно. Безъ этого же условія, конечно, душа созерцаетъ красоту внѣ себя, потому что сама жалаетъ ее такимъ образомъ видѣть вслѣдствіе утвердившейся привычки все подлежащее созерцанію считать за внѣшнее. Но слѣдуетъ стараться, чтобы это зрѣлище свѣрхчувственнаго имѣло мѣсто въ душѣ созерцающаго, чтобы онъ въ созерцаніи сливался воедино съ созерцаемымъ, на подобіе того, какъ вдох-

повенный какимъ нибудь божествомъ—Фэбомъ ли-то, или Музой, созерцалъ бы то или другое изъ нихъ въ самомъ себѣ, если только онъ способенъ видѣть въ самомъ себѣ нѣчто божественное.

11.—Когда кто либо изъ насъ, даже не обладающій способностію самоуглубленія и самонаблюденія, удостоивается божественнаго нѣтія, и видѣнія, то въ это видѣніе онъ все же вноситъ и самого себя и сознаетъ, что его собственный образъ получилъ тутъ большую красоту. Когда же онъ отвлечетъ свое вниманіе даже отъ этого своего образа, какъ онъ ни прекрасенъ, и доведетъ умственное сосредоточеніе до такого чистаго единства, въ которомъ не будетъ уже никакого раздвоенія, тогда онъ весь сольется воедино съ Божествомъ, проникшись всецѣло его молчаливымъ, — безшумнымъ присутствіемъ, которое продолжается столько, сколько онъ снести можетъ и хочетъ. Когда онъ ниспадаетъ опять въ состояніе раздвоенія (раздвоеннаго созерцанія, различающаго объектъ отъ субъекта), но остается при этомъ чистымъ (отъ всякихъ чувственныхъ впечатлѣній), онъ все же остается еще близкимъ къ божеству, какъ и всякій разъ, когда всецѣло обращается къ нему. Вотъ что обыкновенно происходитъ, когда человѣкъ дѣлаетъ такое обращеніе всего себя къ Богу: сначала онъ чувствуетъ, что иное есть онъ самъ, а иное Богъ, но потомъ какъ только онъ погрузится внутрь себя и весь какъ бы скроется и исчезнетъ тутъ, другими словами, коль скоро онъ отрѣшится отъ своего особаго я, боясь не быть отдѣльнымъ и отличнымъ отъ Бога, онъ тѣмъ самымъ избѣгаетъ того, чего боялся—сливается и становится едино съ Богомъ, между тѣмъ какъ доколѣ онъ оставался бы при желаніи зрѣть его, какъ нѣчто иное, отъ себя далекое, конечно и видѣлъ бы его только внѣ себя. Поэтому-то, чья душа желаетъ познать и созерцать Бога, тотъ долженъ напередъ составить себѣ ясную идею или образъ, долженъ напередъ сообразить и взвѣсить, какъ неизмѣримо велико то существо, въ общеніе и единеніе съ которымъ ему желательно вступить, и только тогда съ вѣрою, что въ этомъ единеніи найдетъ высшее блаженство, онъ способенъ будетъ погрузиться въ глубины божественнаго до такой степени, чтобы быть не простымъ только созерцателемъ, но также предметомъ достойнымъ созерцанія, чтобы самому сіять

свѣтомъ тѣхъ идей, которыхъ родина тамъ—въ божественномъ, сверхчувственномъ мірѣ.

Но, возразятъ намъ, развѣ возможно наслаждаться красотою, не глядя на нее, не видя ея (внѣ себя, какъ внѣшнюю вещь)?—Конечно, можно видѣть ее и внѣ себя, но кто разсматриваетъ ее такимъ образомъ, т. е., какъ нѣчто отъ себя отличное, тотъ, понятно, въ своемъ созерцаніи не соединяется, не сливается съ нею въ одно, какъ и зрѣніе, обращенное на внѣшній предметъ или не даетъ намъ зрительнаго воспріятія этого предмета, или если даетъ, то только подъ условіемъ, если въ немъ произошло соединеніе и отождествленіе видащаго съ тѣмъ, что видится. Такое воззрѣніе есть обращенное на самое себя сознаніе, есть самососредоточеніе, которое сознающій субъектъ оберегаетъ отъ такихъ слишкомъ сильныхъ ощущеній, которыя могли бы оторвать его отъ себя. Можно по этому поводу поставить на видъ, что вещи дурныя или вредныя глубже поражаютъ насъ своими впечатлѣніями, но за то сопровождаются лишь слабыми, смутными представленіями именно потому, что послѣднія какъ бы сокрушаются силою первыхъ. Такъ наприм. болѣзнь глубоко насъ поражаетъ и очень волнуетъ (и она же обуславливаетъ спутанность, неясность представленій), а здоровье напротивъ, благодаря своей равномерности и тихости, которою оно характеризуется, даетъ ясное представленіе о себѣ (и вообще обуславливаетъ ясность представленій). Тихостию же и покойностію характеризуется здоровье потому, что оно намъ свойственно и составляетъ одно съ нашею природою, тогда какъ болѣзнь не составляетъ нашей существенной принадлежности, есть нѣчто чуждое намъ,—даже противно нашей природѣ, и вотъ почему она ощущается нами всегда глубже, сильнѣе, между тѣмъ какъ подвергаясь ей, мы имѣемъ сознаніе о себѣ и о всемъ своемъ лишь слабое и смутное. Лучше, яснѣе всего мы сознаемъ самихъ себя тогда, когда переживаемое, испытываемое нами составляетъ одно съ нами—съ нашимъ существомъ. Вотъ почему, даже когда рѣчь идетъ о высшемъ сверхчувственномъ, то мы, дойдя до познанія его умомъ, все таки склонны думать, что познаніемъ тутъ не обладаемъ,—думаемъ иногда такъ потому, что обращаемся за справками къ ощущенію, а ощущеніе отвѣчаетъ, что оно ничего такого не ви-

дѣло и не видитъ; и это правда, потому что оно не видѣло и не увидитъ никогда ничего подобнаго (сверхчувственного). Это значитъ, что сомнѣніе тутъ идетъ собственно отъ ощущенія; но вѣдь видѣвшій (этотъ сверхчувственный міръ) есть кто-то совсѣмъ другой, чѣмъ ощущеніе, и для него-то этого другого отрицать видѣнное значило бы отрицать самое себя—свое собственное существованіе, потому что онъ (умъ, или духъ) ни коимъ образомъ не можетъ выйти внѣ самого себя, чтобъ видѣть себя тѣлесными очами.

12. Итакъ, мы показали, въ какомъ смыслѣ онъ (умъ) можетъ созерцать сверхчувственный міръ, какъ отличный отъ него, и въ какомъ, -- какъ однородный съ нимъ. Но такъ ли, или иначе онъ созерцаетъ, -- важнѣе всего, что же именно онъ возвыщаетъ (оттуда, какъ результатъ созерцанія?). Онъ увѣряетъ, что тамъ Богъ рождаетъ безболѣзненно сына неизреченной красоты, а чрезъ него и все прочее творить и въ немъ же все созданное сохраняетъ безъ всякаго усилія, что Онъ, въ радости за жизнь своихъ созданій и изъ любви къ нимъ, всѣхъ ихъ къ себѣ же обратилъ, въ себѣ же на своей всемогущей силѣ утвердилъ и затѣмъ наслаждается созерцаніемъ ихъ красоты и сіяніемъ въ нихъ собственного величія. Изъ числа сіяющихъ красотою созданій, но все же красотою меньшею, чѣмъ какою сіяютъ тѣ, которыя всегда пребываютъ въ лонѣ Отца, сынъ Зевсъ одинъ проявляетъ себя вовнѣ (внѣ идеальнаго міра—въ чувственномъ мірѣ) ¹⁾. По его-то образу, какъ образу послѣдняго сына, можно судить о томъ, каковъ его отецъ и каковы пребывающіе въ лонѣ Отца его братья. Не напрасно говорится, что Зевсъ происходитъ отъ такого Отца, ибо онъ съ своей стороны производитъ другой міръ, тоже прекрасный—насколько этотъ міръ есть образъ, отпечатокъ красоты, ибо не возможно же, чтобъ образъ красоты и сущности самъ не былъ прекрасенъ. Въ себѣ самомъ и во всемъ Зевсъ воспроизводитъ свой первообразъ и вотъ почему онъ есть носитель и источникъ жизни и сущности, представляющей подражаніе (жизни и сущности Первообраза), онъ обладатель

¹⁾ Здѣсь, какъ и въ другихъ мѣстахъ, Плотинъ Зевса отождествляетъ съ міровою душою, Кроносъ же у него есть умъ, а Уранъ—абсолютно первое, высочайшее божество—Первоединный.

и создатель красоты, представляющей образъ красоты первообразной, онъ наконецъ есть образъ вѣчности своего Отца, безъ которой онъ и во всемъ прочемъ не всегда, а только временно, по временамъ былъ бы образомъ, что немислимо такъ какъ онъ есть образъ, не созидаемый искусствомъ, (но рождаемый самою природою), а всякому такому естественному образу свойственно существовать и оставаться такимъ, каковъ есть, дотогѣ, пока существуетъ его первообразъ. Поэтому, заблуждаются тѣ, которые полагаютъ и учатъ ¹⁾, что между тѣмъ какъ міръ идеальный вѣчно и неизмѣнно существуетъ, міръ чувственный подлежитъ разрушенію, какъ и произошелъ онъ во времени, какъ будто тотъ, кто создалъ его, предварительно обдумывалъ планъ созданія. Впрочемъ, каковъ бы ни былъ образъ его созданія, все равно этимъ людямъ по крайней мѣрѣ лишь то слѣдовало бы уразумѣть и принять въ соображеніе, что пока сіяетъ свѣтомъ (красоты и жизни) міръ идеальный, дотогѣ не можетъ погибнуть происходящій изъ него міръ чувственный; послѣдній можетъ и долженъ существовать столько же, сколько и первый; но первый какъ всегда былъ, такъ и всегда будетъ,—если только этими словами можетъ быть выражена истинная сущность дѣла.

13. Богъ же (Кроносъ) представляется связаннымъ на томъ основаніи, что онъ пребываетъ неподвижно и неизмѣнно въ своемъ тождествѣ: господство надъ видимой вселенной онъ предоставилъ своему сыну (Зевсу) по той причинѣ, что ему самому—обладателю и источнику всѣхъ и всяческихъ благъ, не свойственно, оставивъ свое царство въ сверхчувственномъ мірѣ, нисходитъ до владычества въ мірѣ позднѣйшемъ и низшемъ. Такимъ-то образомъ онъ (Кроносъ) съ одной стороны имѣетъ надъ собою отца (Урана), къ которому всегда обращенъ, какъ къ высшему себя, а съ другой стороны имѣетъ подъ собою міръ (чувственный), созданный его сыномъ, и стоитъ въ срединѣ между Отцемъ своимъ, какъ болѣе совершеннымъ, и сыномъ, какъ менѣе совершеннымъ; онъ ниже Отца (Урана), насколько (въ своей природѣ) разсѣкаетъ его единство (на двойство мышленія и бытія, ума и идей), но выше сына, насколько онъ

¹⁾ Тутъ Плотинъ разумѣетъ гностиковъ; имѣется и особый трактатъ его противъ нихъ.

(будучи связанъ лишь узами своей собственной чисто-духовной природы) свободенъ отъ узъ низшей природы (которыми связанъ сынъ—міровая душа). Такъ какъ отецъ (Уранъ) выше сына, слѣдовательно выше даже красоты, то сынъ (Кроносъ—умъ) есть сама красота—первая, совершеннѣйшая. Правда, что и душа міровая прекрасна, но онъ еще прекраснѣе, поэтому что она есть только образъ его и обладаетъ отъ него достаточною красотою природы, и увеличиваетъ красоту эту въ той мѣрѣ, въ какой своимъ созерцаніемъ къ нему же обращается, какъ къ своему началу. А если такъ, если міровая душа, или, говоря языкомъ миеологій, если Афродита прекрасна, то какъ прекрасенъ долженъ быть умъ? Если у души, или Афродиты столько красоты, то сколько ея въ умѣ? Вѣдь, если и у души и у Афродиты красота не есть первоначальная, то спрашивается, отъ кого же та и другая имѣетъ красоту какъ природную, такъ и пріобрѣтенную (какъ не отъ ума)? Мы люди тоже прекрасны тогда, когда, зная свою истинную природу, пребываемъ въ ней, сообразуемся съ нею, но теряемъ красоту и становимся безобразны, когда, не зная и не принимая въ соображеніе своего истиннаго существа, ниспадаемъ въ низшую природу (въ низшую форму чисто-чувственной жизни).

Такъ вотъ гдѣ мѣсто самой высшей, полной и чистой красоты, въ сверхчувственномъ мірѣ, а оттуда она свѣтитъ и сюда—къ намъ. Довольно ли этихъ соображеній и размышленій для яснаго представленія этого высшаго міра, или чтобъ сдѣлать представленіе о немъ еще болѣе яснымъ, слѣдуетъ повести къ нему мысль нашу еще по какому нибудь иному пути?

Профессоръ Г. В. Малеванскій.

(Продолженіе будетъ).

ПСИХОЛОГИЧЕСКІЯ ОСНОВАНІЯ РЕЛИГІИ.

Религія составляет живой и всеобщій фактъ въ исторіи человѣчества. Она неизмѣнно сопровождаетъ каждый народъ по всѣмъ ступенямъ его исторической жизни, видоизмѣняясь съ измѣненіемъ понятій, нравовъ и историческихъ обстоятельствъ, но всегда оставаясь неизблемою въ своихъ основаніяхъ и тождественною въ своемъ бытіи. Развитие образованности, очищая и преобразуя религіозныя представленія, не уничтожало самой религіи, всегда составлявшей необходимый моментъ въ міронсторическомъ развитіи человѣчества. Эта всеобщность религіи, не говоря уже о внутреннемъ содержаніи ея, сама по себѣ съ очевидностью показываетъ, что есть въ человѣческомъ духѣ вѣчная и неотразимая потребность религіозной вѣры, основанная на существенныхъ свойствахъ самой его природы. Коренясь въ этой послѣдней и проникая ее всецѣло, религія удовлетворяетъ какъ теоретическимъ запросамъ человѣческаго духа, давая завершеніе его міровоззрѣнію, такъ и нравственнымъ потребностямъ человѣка, обезпечивая ему спокойствіе и счастье въ условіяхъ его земной жизни. Въ самомъ дѣлѣ, человѣкъ въ своемъ земномъ бытіи поставленъ къ водоворотѣ постоянно смѣняющихся явленій жизни, то благопріятныхъ и полезныхъ для него, то неблагопріятныхъ и вредныхъ. Въ интересахъ своего спокойствія и блага, онъ нуждается въ увѣренности, что смѣна земныхъ явленій не коснется его существа и разрушительная сила ихъ не уничтожитъ его личности; ему нужно знать, что онъ есть

нѣчто большее, чѣмъ исчезающая въ общемъ потокѣ жизни волна, или простая вещь міра среди другихъ вещей. Съ другой стороны, ради успѣха своей нравственной дѣятельности человѣкъ нуждается въ увѣренности, что требованія совѣсти и нравственнаго долга не только обязательны, но и удобоисполнимы—вопреки всѣмъ препятствіямъ со стороны внѣшняго міра и его собственной грѣховной природы. Необходима также ему увѣренность и въ томъ, что высшій разумный порядокъ вещей, господствующій въ мірѣ, не есть пустая мечта, а подлинная реальность, имѣющая свою опору въ святой и всемогущей волѣ. Короче, человѣкъ нуждается въ восполненіи своей бѣдной и обуреваемой многими превратностями жизни—черезъ живое общеніе съ верховною міроуправляющею силою, которая содержитъ и живитъ его, освобождая притомъ отъ подавляющей зависимости отъ внѣшняго міра. Такое восполненіе и даетъ намъ религія. Она говоритъ намъ о самоцѣнности нашего существа въ глазахъ Того, Кто правитъ міромъ по своей волѣ,—указываетъ условія мира нашей совѣсти, говоритъ о совершенствѣ нашихъ нравственныхъ стремленій, о сохраненіи нашей личности отъ уничтоженія по разрушеніи тѣла; она же указываетъ намъ какъ наше назначеніе, такъ и средства къ достиженію его.

Но если религія составляетъ коренную потребность человѣка и, какъ такая, отличается характеромъ всеобщности и необходимости, то и человѣкъ, въ свою очередь, способенъ къ религіи. Онъ въ своемъ собственномъ внутреннемъ существѣ носитъ задатки религіознаго общенія съ Богомъ и ощущаетъ Его воздѣйствіе, какъ непосредственный фактъ своей внутренней жизни--раньше всякаго обнаруженія рефлексіи, раньше всякаго религіознаго мышленія и дѣйствованія. Еще прежде, чѣмъ открыться себѣ въ качествѣ познающаго существа, душа ощущаетъ въ себѣ элементы сверхъестественнаго разумнаго порядка и обнаруживаетъ смутно чувствуемую потребность къ исканію Бога. Но коренясь въ самой глубинѣ внутренняго существа человѣка, религія не выдѣляется для себя какой-либо особой духовной способности, а обитаетъ тамъ, гдѣ всѣ способности духа сочетаются въ непосредственное единство,—именно

въ глубинѣ нашего самосознанія. Раскрываясь затѣмъ въ опредѣленныхъ представленіяхъ и проявляясь для сознанія, она требуетъ участія всѣхъ силъ и способностей человѣческаго духа. Такъ, она становится предметомъ познанія со стороны своего объективнаго содержанія (Ср. I. 17, 3); она есть дѣло воли какъ со стоны вынуждающихъ ее потребностей и стремленій, такъ и со стороны своего обнаруженія въ религіозныхъ дѣйствіяхъ и обрядахъ и въ исполненіи воли Божіей вообще (I. 7, 17); наконецъ, она есть дѣло сердца какъ со стороны субъективной увѣренности человѣка въ истинѣ своего исповѣданія, такъ и со стороны своего обнаруженія въ сильныхъ и глубокихъ чувствованіяхъ, доставляющихъ человѣку блаженство, радость и миръ (Гал. 4, 15; Римл. 14, 17). Такимъ образомъ, религія есть въ одно и то же время знаніе, хотѣніе и чувствованіе, потому что она есть дѣло всего внутренняго человѣка, — есть основа его личной жизни.

Задача психологіи по отношенію къ религіи состоитъ въ томъ, чтобы указать первоначальный внутренній источникъ религіи и выяснить, что въ самой природѣ человѣка и его отношеніяхъ къ міру побуждаетъ его искать Бога и общенія съ Нимъ, а равно показать, отъ какихъ условій зависитъ наша увѣренность въ объективной истинѣ религіи, или что то же — въ бытіи Божіемъ. Рѣшеніе двухъ указанныхъ вопросовъ и составить содержаніе дальнѣйшаго изложенія.

I.

Субъективный источникъ религіи.

На основаніи свидѣтельства историческаго опыта, удостовѣряющаго всеобщность и необходимость религіи въ человѣческомъ родѣ, а равно на основаніи многочисленныхъ наблюденій надъ духовною жизнію вообще, не подлежитъ сомнѣнію, что религія не есть что-либо внѣшнее по отношенію къ нашему существу, а служитъ выраженіемъ коренной потребности нашего духа, составляетъ его внутреннюю жизнь. Никакія внѣшнія воздѣйствія не могли бы возбудить въ человѣчествѣ столь всеобщихъ и необходимыхъ, чисто религіозныхъ отноше-

ній къ Богу, если бы условія для этого не были даны въ самомъ духѣ человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, если даже разумѣть подъ религіей совокупность, или систему извѣстныхъ свѣдѣній о Богѣ, то и этихъ послѣднихъ человѣкъ не могъ бы получить изъ наблюденія только условнаго и ограниченнаго міра. Самое большее, къ чему человѣкъ могъ бы придти на основаніи познанія вѣшняго міра, это была бы вѣра его въ бытіе Божіе, признаніе Его первою причиною міра и самаго человѣка, или абстрактная мысль о Богѣ. Но въ этомъ чисто гносеологическомъ принципѣ не заключалось бы еще никакого необходимаго основанія къ признанію такой причины личнымъ Существомъ, а тѣмъ болѣе изъ него не могло бы возникнуть живаго отношенія къ предмету вѣры, или религіи въ собственномъ смыслѣ. Мало того если бы человѣкъ призналъ Бога не только первою причиною міра, а и ближайшею причиною различныхъ явленій міра, непосредственно касающихся его, то и въ такомъ случаѣ у него могъ бы явиться только призракъ религіи: онъ сталъ бы бояться бога страшныхъ явленій и молить его о пощадѣ, а бога полезныхъ явленій—благодарить и просить о новыхъ благодѣяніяхъ, но при этомъ онъ необходимо стремился бы къ освобожденію себя отъ подчиненнаго отношенія къ міру и къ господству надъ нимъ, а съ культурнымъ развитіемъ неизбѣжно порвалъ бы и всѣ отношенія къ Богу ¹⁾. Наоборотъ, для возникновенія живаго религіознаго отношенія къ Богу—человѣку необходимо сознать свою личную связь съ Богомъ въ самомъ процессѣ своей дѣйствительной жизни, необходимо познаніе себя и своей внутренней природы.

И дѣйствительно, безпристрастное психологическое наблюденіе показываетъ, что религія, по своему потенціальному бытію, существуетъ въ нашемъ духѣ уже ранѣе обнаруженія дѣятельности его высшихъ силъ. Она дана намъ нераздѣльно съ нашимъ духомъ и коренится въ самомъ существѣ послѣдняго. Въ глубинѣ собственнаго духа человѣкъ сознаетъ, какъ бы ощущаетъ бытіе Первоисточника всего существующаго, чувствуетъ влеченіе къ Нему, желаетъ жить Его жизнію, про-

¹⁾ Ср. Прав. Соб. за 1898 г., кн. 2, стр. 218.

никается Его духомъ и силами и только въ этой высшей жизни находить себѣ успокоеніе. Самое стремленіе къ Божеству первоначально выражается въ формѣ основнаго, присущаго человѣку влеченія къ достиженію счастья. Обращаясь впервые къ самому себѣ, человѣкъ чувствуетъ и сознаетъ себя существомъ ограниченнымъ, несовершеннымъ, какъ бы подавленнымъ въ своемъ бытіи, не имѣющимъ той полноты жизни, какая желательна для него. Въ своей личной жизни, не смотря на разнообразіе жизненныхъ явленій и верѣдко ихъ захватывающій интересъ, человѣкъ испытываетъ нѣкоторое недовольство, какъ будто остается для него что-то невыполненнымъ; душѣ его присуще смутное чувство неисполненности нѣкоторыхъ ея тайныхъ движеній. Отсюда естественно возникаетъ въ немъ стремленіе къ торжеству надъ своею ограниченностью, къ проявленію большей полноты жизни сравнительно съ наличнымъ его состояніемъ, иначе—влеченіе къ полному и совершеннѣйшему благу жизни. Это стремленіе къ высшему благу, или къ возможно большому проявленію идеальной полноты бытія, есть существенная черта человѣка въ отличіе его отъ животнаго. Но темное предчувствіе, что такого блага нѣтъ въ окружающемъ человѣка условномъ и ограниченномъ мірѣ, и равно и сознаніе недостижимости его одними собственными силами, побуждаютъ человѣка искать внѣ міра высшей, полной и совершенной въ своемъ бытіи безграничной силы, или такого самосущаго, владѣющаго абсолютною полнотою бытія Блага жизни, которое могло бы оказать помощь ему въ его стремленіи къ достиженію высочайшаго жизненнаго блага. Эта потребность въ бытіи всесовершеннаго блага жизни, владѣющаго полнотою бытія, и есть то зерно, изъ котораго проистекаетъ религія. Въ самомъ дѣлѣ, уже самое влеченіе человѣка къ всесовершенному благу жизни и исканію послѣдняго есть въ сущности стремленіе его къ Первоисточнику жизни, носителю и подателю всякаго блага, а слѣдовательно—въ своей основѣ есть религіозное влеченіе ¹⁾).

¹⁾ Конечно, субъективная потребность въ бытіи Божества, исходящая изъ недостижимости основнаго влеченія нашего къ благу жизни, не есть еще послѣднее рѣшеніе вопроса о происхожденіи религіи. Такъ какъ самъ человѣкъ не есть

Съ другой стороны, самая возможность влеченія челоуѣка къ Первоисточнику жизни необходимо и естественно обуславливается только родствомъ духа конечнаго съ духомъ абсолютнымъ. И дѣйствительно, слово Божіе учить, что Богъ создалъ челоуѣка по образу своему, или отобразилъ, отпечатлѣлъ Себя въ ограниченномъ духѣ. Но какъ образъ Божій, челоуѣкъ не могъ бы быть таковымъ, не могъ бы быть отраженіемъ Бога, если бы не имѣлъ непосредственно сознанія своего Первообраза, не сознавалъ Того, Кого онъ отраженіе, или несовершенная копія. Психологическое изслѣдованіе, въ свою очередь, показываетъ, что религіозное сознаніе челоуѣка неотъемлемо отъ его живаго, личнаго сознанія и составляетъ его неизмѣнный и существенный моментъ; сознавая себя, челоуѣкъ вмѣстѣ съ тѣмъ достигаетъ сознанія бытія Божія, въ которомъ и находитъ разгадку своего личнаго существованія. Процессъ возникновенія этого сознанія таковъ. Уже при первомъ обращеніи къ самому себѣ и своей духовной сущности, челоуѣкъ начинаетъ замѣчать, что природа его личности оказывается идеальной по отношенію къ даннымъ условіямъ его существованія. Такъ, онъ необходимо сознаетъ себя свободною причиною и цѣлью своихъ произвольныхъ дѣйствій. На самомъ же дѣлѣ его жизнь всецѣло опредѣляется внѣшними условіями его физическаго существованія. Стремясь утвердить себя въ качествѣ свободной причины и цѣли для себя, онъ въ дѣйствительности существуетъ какъ простая вещь физическаго міра и необходимо подчиняется всеобщимъ законамъ физическаго существованія; чувствуя въ себѣ высокіе порывы и идеальныя стремленія, онъ нерѣдко сознаетъ подавляющую зависимость отъ внѣшняго міра. Возникаетъ такимъ образомъ противорѣчіе между личнымъ сознаніемъ челоуѣка и физическими условіями его жизни: челоуѣкъ чувствуетъ неотступно какую-

начало самаго себя, то понятно, что и религія, какъ одно изъ явленій его духа, имѣетъ свое послѣднее основаніе въ той творческой силѣ, которой обязанъ челоуѣкъ своимъ бытіемъ, своею жизнью. Но раскрытіе и обоснованіе этого положенія о сверхъестественномъ источникѣ религіи есть дѣло философіи, а мы должны выяснитъ лишь, какъ изъ указаннаго нами условія, влеченія къ счастью, раскрывается религіозное сознаніе челоуѣка (Ср. І. Петропавловскаго—Религія вообще и христіанство въ частности. М. 1888 г., стр. 36).

то роковую ошибку въ себѣ, является для себя загадкою и затрудняется понимать, зачѣмъ онъ существуетъ подѣ формою разумной и свободной личности, а не простой вещи міра, если онъ связанъ въ своихъ дѣйствіяхъ механическою причинностью и долженъ подчиняться физической необходимости. Вмѣстѣ съ тѣмъ, съ развитіемъ самосознанія человѣкъ непосредственно убѣждается въ томъ, что подлинною личностью, полагающею себя, какъ свободную причину и цѣль для себя, можетъ быть только безусловное бытіе. Только безусловно сущее можетъ всецѣло опредѣляться собою, а потому и есть самосушая, свободная и всемогущая, иначе—полная личность ¹⁾. Съ другой стороны, указанное нами противорѣчіе самосознанія и жизни пробуждаетъ въ человѣкѣ сознаніе въ себѣ двоякаго бытія: условнаго, дѣйствительно принадлежащаго ему, и свободного отъ всякихъ условій, выражаемаго идеальною природою его личности. Человѣкъ въ самомъ себѣ начинаетъ непосредственно сознавать дѣйствительное бытіе двухъ разныхъ міровъ: чувственнаго, и сверхчувственнаго, физическаго и духовнаго. Вмѣстѣ съ тѣмъ, первоначальная загадочная для него форма его идеальной, разумносвободной личности проясняется: въ ней онъ видитъ и сознаетъ дѣйствительное отображеніе въ себѣ безусловнаго бытія и дѣйствительную непринадлежность его себѣ. Различая въ себѣ два противоположныхъ элемента, ограниченность и идеальность своей природы, человѣкъ сознаетъ себя личностью условною, опредѣленною и установленною въ своемъ бытіи творческою силою Личности абсолютной; индивидуальность его, какъ форма душевнаго бытія, является его сознанію какъ божественное запечатлѣніе, созидающее душу въ личность ²⁾.

Такимъ образомъ, самымъ процессомъ своего самосознанія человѣкъ приводится къ признанію объективнаго существованія Бога. Предметно выражая въ себѣ реальную связь условнаго и безусловнаго бытія, человѣкъ непосредственно убѣж-

¹⁾ Прав. Соб. 1898 г., кн. I, стр. 122.

²⁾ Герасимовъ. Философія сознанія бытія безконечнаго. М. 1898 г., стр. 60.
—Но это отраженіе Божества въ духѣ человѣка не есть причастность его божественной природѣ. Послѣдняя, отражаясь въ душѣ въ чистотѣ своего бытія, остается безконечно-далекою отъ нея, безмѣрно превосходящею все существующее.

дается въ объективной реальности послѣдняго, какъ дѣйствительно отображаемаго въ природѣ его личности, а себя самого утверждаетъ, какъ реальный образъ безусловнаго бытія, даннаго въ ограниченныхъ условіяхъ человѣческаго существованія. Онъ и не можетъ мыслить себя самого въ природномъ содержаніи своей личности, не прибѣгая для этого къ мышленію бытія Божія. Только въ этомъ бытіи человѣкъ находитъ опору и смыслъ своей личной жизни; послѣдняя уже не представляется ему чѣмъ-то ненужнымъ, непонятнымъ, какою-то игрою безсознательныхъ силъ природы, а напротивъ, является ему имѣющею внутренній смыслъ и глубокое значеніе. Вмѣстѣ съ тѣмъ, это богознаніе, свидѣтельствуя человѣку о внутреннемъ, хотя бы и безгранично-отдаленномъ родствѣ его съ духомъ абсолютнымъ, служитъ глубочайшею основою живого и дѣятельнаго, трепетно—радостнаго и полнаго надежды, хотя еще и безотчетнаго, стремленія человѣка къ Божеству. Здѣсь уже можно видѣть начало того религіознаго отношенія человѣка къ Божеству, корень котораго скрывается въ глубинѣ самосознанія, а первымъ обнаруженіемъ котораго служитъ неудовлетворенность человѣка земными и временными благами и исканіе вѣчнаго блага.

Богосознаніе, съ логическою необходимостью вытекающее изъ дѣйствительныхъ фактовъ самосознанія,—въ частности, изъ противорѣчія между условнымъ бытіемъ человѣка и безусловнымъ характеромъ его личности, первоначально выражается въ формѣ идеи Бога, обычно почитаемой врожденною человѣку. Эта идея стоитъ въ прямой связи съ самосознаніемъ человѣка, съ идеею его личности. Она есть собственно составная часть процесса самосознанія человѣка, логически необходимая, а потому и неустраняемая. Самая врожденность ея можетъ быть понимаема въ смыслѣ подлиннаго отраженія безконечной Сущности въ идеальной природѣ человѣческой личности. Сознаніе же ея возникаетъ въ человѣкѣ изъ сознанія себя самого, какъ реального образа совершеннѣйшей личности, бытіе Которой совпадаетъ съ безусловнымъ содержаніемъ ея самосознанія. Обнаруживаясь въ самые первые моменты въ видѣ простаго чувства безконечнаго, а равно въ видѣ безотчетнаго

стремленія къ Божеству, какъ источнику и подателю всякаго блага, эта идея проясняется все болѣе и болѣе съ развитіемъ сознанія; затѣмъ, при участіи фантазіи, она выражается въ различныхъ образахъ безконечнаго существа и наконецъ, подъ вліяніемъ рефлектирующей дѣятельности разсудка, достигаетъ степени яснаго и опредѣленнаго представленія о Богѣ. Фактическій матеріалъ для этого мы находимъ въ непосредственномъ содержаніи собственнаго самосознанія. Такъ, въ познаніи самого себя, какъ личности, человѣкъ съ достовѣрностью познаетъ, что идея безконечнаго и безусловнаго бытія не есть простое абстрактное понятіе, получаемое путемъ отрицанія чувственнаго содержанія мысли, а дѣйствительное опредѣленіе природы самосущей личности. Наоборотъ, при отсутствіи субстанціальнаго бытія такой Личности, его собственная личность была бы такъ же невозможна въ своемъ реальномъ бытіи, какъ невозможно отображеніе въ зеркалѣ такого предмета, который вовсе не существуетъ. Далѣе, мы знаемъ, что человѣческая личность полагаетъ себя въ сознаніи, какъ свободное бытіе для себя, какъ самостоятельную причину и цѣль своихъ дѣйствій. Здѣсь также мы находимъ положительное содержаніе для мышленія о сверхчувственномъ бытіи. Такъ, полагая себя въ самосознаніи, какъ опредѣленное, ограниченное и единое существо, мыслящее и дѣйствующее произвольно, или какъ личность конечную и духовную, человѣкъ тѣмъ самымъ, по основному закону своей мысли, вызываетъ въ себѣ идею личности безграничной и безконечной и противопоставляетъ себѣ содержаніе этой идеи, какъ реально и внѣ его сущее. Вмѣстѣ съ тѣмъ, сознавая свою ограниченность и зависимость отъ вѣншихъ условій, человѣкъ съ достовѣрностью познаетъ, что подлинною личностью можетъ быть только безусловное бытіе, обладающее могуществомъ свободной причины и достоинствомъ подлинной цѣли. Сознаніе реальнаго бытія такой Личности, самосущей и неограниченной, всесовершенной и свободной, въ какихъ бы представленіяхъ и понятіяхъ оно ни выражалось,—антропоморфическихъ, или раціональныхъ,—всегда и на всѣхъ ступеняхъ развитія человѣческаго сознанія остается неизмѣннымъ содержаніемъ идеи Бога. Такимъ образомъ, къ предста-

вленію безусловной Личности человѣкъ приходитъ одновременно съ познаніемъ самого себя подъ формою личности.

Какъ религіозное сознаніе имѣетъ свою психологическую основу въ личномъ самосознаніи человѣка, такъ точно въ этомъ же источникѣ имѣетъ свою основу и нравственное сознаніе. Притомъ, если первое сообщаетъ личной жизни человѣка твердую опору и истинный смыслъ, то послѣднее служитъ основою фактическаго, живаго и дѣятельнаго отношенія человѣка къ Божеству, указываетъ ему путь истинной и добродѣтельной жизни. Иначе говоря, идеальная природа личности человѣка, раскрывающаяся для него въ самосознаніи, служитъ единымъ и общимъ источникомъ какъ теоретической, такъ и практической стороны религіи. Это единство источника обуславливаетъ самую тѣсную и взаимную связь обѣихъ. Въ самомъ дѣлѣ, живое сознаніе бытія Божія является не просто элементомъ познанія, равносильнымъ прочимъ его элементамъ, а и необходимо воздѣйствуетъ на самую духовную сущность человѣка. Видя въ себѣ отраженіе высочайшаго Духа и сознавая себя въ качествѣ реальнаго образа Божія, человѣкъ находитъ свою истинную жизнь въ жизни по образу Божію и стремится къ дѣйствительному подобію съ Богомъ, какъ Первообразомъ своей личности. Самая мысль о Богѣ служитъ основою нравственнаго закона. Только чрезъ нее вся нравственная борьба человѣка со зломъ, постоянное стремленіе къ усовершенствованію — съ цѣлью возможно большаго раскрытія духовныхъ дарованій, а равно и самыя показанія совѣсти, получаютъ непроходящій, вѣчный смыслъ. Мало того, самое стремленіе къ безконечному саморазвитію возможно только при предположеніи абсолютнаго Существа, вложившаго въ насъ идею нашего бытія и постоянно побуждающаго насъ къ ея осуществленію. Прочія религіозныя и нравственныя идеи опредѣляются различными условіями и интересами жизни человѣка. Такъ, живое стремленіе къ богоподобію говоритъ человѣку о его несовершенствѣ; а сознаніе несовершенства вызываетъ форму религіи, какъ благоговѣйнаго поклоненія Богу, или богопочитанія. Сознаніе собственной малости пробуждаетъ въ человѣкѣ чувство смиренія, а въ связи съ сознаніемъ безконечныхъ ми-

лютей Божіихъ создаетъ такое настроеніе, изъ котораго возникаетъ для человѣка нравственная потребность живой любви къ Богу и смиреннаго поклоненія Ему. Религіозное сознание виновности человѣка необходимо дополняется чувствованіями—страха предъ Богомъ и желаніемъ оправдаться предъ Нимъ ¹⁾).

Далѣе, если самосознаніе человѣка, какъ общая основа всякаго его познанія и убѣжденія, неразрывно связано съ богосознаніемъ, или религіознымъ сознаніемъ, то въ такой же связи съ послѣднимъ стоитъ и міросознаніе. Не будучи въ состояніи мыслить о себѣ безъ того, чтобы съ этимъ не соединялась и мысль о Богѣ, мы не можемъ мыслить и о мірѣ въ отрѣшеніи отъ идеи о Богѣ. Такъ, и въ области внѣшняго міра мы ощущаемъ присутствіе той же самосушей и всесовершенной Личности, отраженіе Которой сознаемъ въ идеальной природѣ собственной личности. Это ощущеніе присутствія Божества въ мірѣ сопровождается въ первый моментъ такимъ же двойственнымъ впечатлѣніемъ, какимъ характеризуется и пробужденіе нашего личнаго сознанія. Прежде всего внѣшняя природа, свѣтлая и прекрасная, могучая и величавая, съ неодолимою силою влечетъ къ себѣ человѣка, доставляя ему высокое эстетическое наслажденіе. Съ другой стороны, отдаваясь созерцанію красотъ природы, человѣкъ вмѣстѣ съ божокорыстнымъ наслажденіемъ ими испытываетъ непонятное ему волненіе грусти. Онъ сознаетъ свое одиночество и какъ бы потерянность въ спокойно-прекрасномъ и безмѣрно-величавомъ мірѣ. Великое и непостижимое въ мірѣ съ неотразимою силою влечетъ къ себѣ человѣка, какъ нѣчто родственное ему, но въ то же время далекое и недоступное ему. Стремясь найти въ основѣ міроваго бытія сущность, способную понимать его, человѣкъ обращается къ причинѣ, произведшей міръ, и съ этою цѣлью вопрошаетъ природу,—старается проникнуть въ ея тайную гармонію и внутреннее единство силъ. Тутъ-то онъ начинаетъ постигать незримое и сверхчувственное въ бытіи міра, замѣчаетъ слѣды высочайшей премудрости и дѣйствія всемогущей и всеблагой воли. Вмѣстѣ съ тѣмъ, въ созерцаніи кра-

¹⁾ Прав. Соб. 1898 г., кн. 2, стр. 233.

соть природы онъ чувствуетъ себя связаннымъ чрезъ свою душу съ безконечнымъ бытіемъ, испытываетъ на себѣ его воздѣйствіе и еще живѣе сознаетъ идеальную природу своей личности. Сознавая же себя объектомъ вышняго воздѣйствія и живую духовную единицу, человѣкъ достигаетъ свѣтлаго умнротворенія въ познаніи Божіей премудрости и благости. Такимъ образомъ, уже простое созерцаніе природы возводитъ мысль человѣка къ Богу, какъ Первоисточнику и виновнику всего существующаго. Возникающее затѣмъ философское созерцаніе міра въ самой сущности своей есть религіозное созерцаніе, ибо чрезъ познаніе идеальной основы міра душа наша постигаетъ въ мірѣ сверхчувственное и возносится къ сознанию предвѣчнаго бытія Божія ¹⁾.

Въ свою очередь, чрезъ идею Бога мысль человѣка проникается сознаниемъ духовной гармоніи міра и вдохновляется пониманіемъ прекраснаго строя бытія.

Итакъ, душа въ самомъ существѣ своемъ религіозна и не можетъ не представлять Бога. Какъ существо высоко-идеальное, вся сущность котораго состоитъ въ томъ, что оно въ себѣ сознаетъ то, что воздѣйствуетъ на него, но есть *онъ* его, душа, возвышаясь до степени разума, и въ личномъ сознаніи и въ міросознаніи, какъ бы непосредственно созерцаетъ безконечную личность, а подъ вліяніемъ рефлектирующей дѣятельности мышленія доводитъ свои созерцанія до ясныхъ и отчетливыхъ представленій о Богѣ.

II.

Основная форма религіи.

Религія не есть только непосредственный фактъ нашей душевной жизни, но имѣетъ своимъ существеннымъ моментомъ и твердую увѣренность человѣка въ объективной истинѣ ея содержанія. Она и не мыслима безъ предположенія въ ней безусловной истины и всецѣло держится на вѣрѣ въ ея ученіе. Отсюда вѣра и есть основная форма религіи. Эта вѣра можетъ быть понимаема, какъ такой внутренній жизненный процессъ, въ которомъ все наше существо,—чувствованіе, зна-

¹⁾ Философія сознанія бытія безконечнаго—Герасимова. М. 1898 г., стр. 2—7.

ніе и хотѣніе,—сливается съ предметомъ вѣры, образуя твердую увѣренность въ его бытіи ¹⁾. Вѣра обычно является сознанию въ готовомъ видѣ, въ цѣльномъ процессѣ,—но она складывается изъ отдѣльныхъ моментовъ и при тѣхъ же условіяхъ, при какихъ создаются и другія наши непосредственныя убѣжденія. Во всякомъ случаѣ, основанія религіозной вѣры должны быть общими съ основаніями нашей увѣренности во всякой другой истинѣ и въ бытіи какого-угодно предмета. Психологія же говоритъ намъ, что первичнымъ основаніемъ всякой нашей увѣренности, сопровождающей истинное познаніе, служитъ непосредственное воспріятіе предмета, удостоверяющее для насъ какъ его бытіе, такъ и способъ его существованія, его свойства и особенности. Этотъ способъ удостовѣренія вытекаетъ изъ самой природы нашей познавательной дѣятельности и настолько привыченъ намъ, что мы ссылаемся на него, какъ на послѣднее основаніе истинности своего познанія. Что мы видѣли, слышали, переживали непосредственно, тому и сами вѣримъ непоколебимо, въ томъ стараемся убѣдить и другихъ. Конечно, при этомъ предполагается, что мы сами вѣрно восприняли предметъ и точно поняли его смыслъ и значеніе. Если же въ этомъ возможно какое-либо сомнѣніе, то мы стараемся провѣрить свои воспріятія новымъ обращеніемъ къ предмету, а равно и сравненіемъ своихъ впечатлѣній съ наблюденіями другихъ людей, послѣ чего окончательно удостоверяемся въ истинѣ нашихъ представленій, какъ опредѣляемыхъ самымъ существомъ вещи, или факта. Если таковы условія достовѣрности всякаго нашего познанія, то очевидно и религіозная вѣра должна опираться на томъ же привычномъ для насъ основаніи. Является лишь вопросъ: существуютъ ли такія воспріятія, которыя удостоверяли бы для насъ бытіе Божіе, и такого ли они свойства, чтобы на нихъ религіозная вѣра могла обосновать свою субъективную увѣренность въ этой истинѣ? Положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ даетъ намъ самый фактъ всеобщности религіи въ человѣческомъ родѣ, ея вѣчная жизненность въ человѣческомъ духѣ и неизгладимое,

1) Лютардтъ. Апологетика, стр. 98.

всегдашнее стремленіе послѣдняго къ живому общенію съ Божествомъ,—опирающіяся на такихъ именно перцепціяхъ. Такъ, уже чувствованіе *должнаго* и его обнаруженіе въ голосъ совѣсти, лежащее въ самомъ существѣ человѣческаго духа, какъ выраженіе его назначенія, указываетъ намъ на высшую самосознательную сущность, на высшее этическое Существо, вложившее его въ насъ,—а слѣдовательно, хотя и косвеннымъ образомъ заключаетъ въ себѣ перцепцію чувствованія бытія Божія. Религіозное чувство, въ первоначальной своей формѣ являющееся какъ чувство безконечнаго, гораздо непосредственнѣе обнаруживаетъ предъ нами бытіе Божіе. Въ этомъ убѣждаютъ насъ самыя условія его возникновенія и развитія. Такъ, безспорно, что возбужденіе религіознаго чувства не можетъ происходить извнѣ; само по себѣ оно не имѣетъ ничего родственнаго во внѣшнемъ мірѣ и внѣшнемъ опытѣ. Не можетъ также вытекать оно и изъ простаго размышленія, или рефлектирующей надъ данными опыта дѣятельности разсудка, потому что послѣдняя, хотя и можетъ прояснять, исправлять и очищать существующія уже религіозныя воззрѣнія, но не можетъ ни вновь создать ихъ, ни оживить, или усилить религіозное чувство. Остается, поэтому, признать одно: самое возбужденіе религіознаго чувства, равно какъ и возникающая на почвѣ его религіозная идея, могутъ основываться только на непосредственномъ Божественномъ воздѣйствіи на нашъ духъ, или что тоже—происходить только изъ глубины собственной внутренней жизни души, насколько она проистекаетъ отъ Самаго Бога, какъ своего источника. Иначе сказать: религіозное чувство, какъ и богосознаніе, возникаетъ изъ самой природы человѣка, богоподобной по существу, совершенно независимо отъ воздѣйствій внѣшняго міра. Сердцу нашему присуще природное стремленіе къ живому общенію съ Божествомъ,—присуща потребность чувствовать себя связаннымъ со всемогущимъ и безконечнымъ Существомъ, и только самая эта связь и непосредственное общеніе и служитъ источникомъ религіознаго чувства и тѣмъ родникомъ, откуда оно получаетъ свою животворную силу. Вслѣдствіе такого происхожденія своего, религіозное чувство является выраженіемъ непосредственнаго откровенія

Божества въ человѣческомъ духѣ и служить основаніемъ и условіемъ дальнѣйшаго истиннаго богопознанія. Безъ него невозможно было бы ни пониманіе объективно даннаго откровенія въ словѣ Божіемъ, ни открытіе и познаніе свойствъ Божества изъ разсмотрѣнія творенія. И такъ, только въ собственномъ духѣ человѣка прямо и непосредственно открывается ему объектъ религіи—Божество, обуславливая тѣмъ самымъ какъ возникновеніе религіознаго чувства, такъ и самую увѣренность въ бытіи Божіемъ.

Психологическая возможность такого откровенія Божества въ религіозномъ чувствѣ подтверждается общими условіями развитія чувствованій. Такъ, психологія учитъ, что всякое чувствованіе по своей субъективной сторонѣ есть прежде всего состояніе самочувствованія души; но кромѣ этого оно имѣетъ и объективную сторону, или предметный характеръ; оно есть чувствованіе, вызванное извѣстнымъ предметомъ, и потому заключаетъ въ себѣ чувственную перцепцію этого предмета. Согласно съ общимъ психологическимъ закономъ и религіозное чувство, будучи не только состояніемъ самочувствованія души, а и въ нѣкоторомъ родѣ чувствомъ воспріятія, заключаетъ въ себѣ извѣстное объективное содержаніе и является такимъ образомъ источникомъ религіозной идеи и подтвержденіемъ ея истинности. Отсюда, съ одной стороны, весь процессъ возникновенія въ душѣ идеи безконечной Личности называется, по аналогіи съ чувственнымъ воспріятіемъ, чувствомъ безконечнаго, чувствомъ Божества, а съ другой,—человѣкъ, непосредственно воспринимая и созерцая въ себѣ безконечную Личность, знаетъ непосредственно же и безъ всякихъ доказательствъ ея бытіе. Притомъ, религіозная идея, и выражаясь первоначально въ религіозномъ чувствѣ человѣка и подкрѣпляясь непосредственнымъ ощущеніемъ Божества въ духѣ, поставляетъ человѣка въ живыя и непосредственныя отношенія къ Божеству, пробуждаетъ въ немъ неискоренимое и глубокое влеченіе къ высочайшему Существу и порождаетъ въ немъ твердую и неискоренимую увѣренность въ Его бытіи. Эта увѣренность, основанная на перцепціи чувствомъ непосредственнаго воздѣйствія Божества на душу, предшествуетъ всякимъ доказательствамъ

бытія Божія и по существу—независима отъ нихъ. Въ самомъ дѣлѣ, никакое доказательство, уясняющее необходимость мыслить предметъ извѣстнымъ образомъ, невозможно безъ представленія о томъ, что оно хочетъ доказать. Оно только излагаетъ несомнѣнность и очевидность представленія, но послѣднее должно уже существовать ранѣе доказательства. Отсюда и всѣ доказательства бытія Божія, уясняя несомнѣнность этой истины въ логической формѣ, не доказываютъ *первоначальную* происхожденія идеи Бога, иначе,—основнаго условія нашей религіозной вѣры. Они даютъ только подтвержденіе и удостовѣреніе въ томъ, что уже было дано субъективно въ нашемъ духѣ.

Что касается самаго способа воздѣйствія Божества на душу, обуславливающаго возникновеніе религіознаго чувства, то, по мнѣнію большинства мыслителей, нѣтъ надобности въ какомъ либо особомъ актѣ со стороны Бога. Его творческая и промыслительная дѣятельность; проявляясь въ постоянномъ сплѣснѣствованіи тварямъ въ ихъ бытіи и дѣятельности обнаруживается какъ во всей внѣшней природѣ, такъ и въ фактахъ внутренней жизни человѣка, вызывая въ его душѣ особую аффекцію, какъ состояніе ея самочувствованія, въ которомъ заключается и чувствованіе Божества. Возможность такого воздѣйствія, а равно и воспріятія его человѣкомъ, не только не противорѣчитъ психологическому опыту, но и подтверждается имъ. Такъ напримѣръ, при помощи возникающихъ въ насъ чувствованій симпатіи и антипатіи мы обыкновенно воспрінимаемъ внутреннимъ образомъ психическія состоянія другихъ людей, а доводя ихъ затѣмъ до яснаго сознанія, можемъ образовать и объективныя представленія о психическихъ качествахъ людей. Здѣсь, такимъ образомъ, проявляется непосредственное воздѣйствіе одного духовнаго существа на другое. Подобнымъ образомъ и религіозное чувство можетъ возникнуть изъ воздѣйствія Божества на душу человѣка, причемъ самое это воздѣйствіе, соотвѣтственно существу Божію, можетъ быть только безусловнымъ и непосредственнымъ. Это воздѣйствіе, какъ отличное отъ дѣйствія на наши чувственные органы предметовъ внѣшнихъ, притомъ свободное, поскольку исходитъ отъ Существа личнаго и духовнаго, можетъ быть на-

звано откровеніемъ естественнымъ,—въ отличіе отъ положительнаго и историческаго. Въ собственномъ самосознаніи и религіозномъ чувствѣ человѣкъ постоянно и непосредственно воспринимаетъ это воздѣйствіе, созерцаетъ безконечную Личность и знаетъ непосредственно, безъ всякихъ доводовъ, о ея бытіи. Возможность такого воспріятія и созерцанія легко можетъ быть объяснена аналогіей. Теплый лучъ свѣта освѣщаетъ и согрѣваетъ цвѣтокъ. Если бы цвѣтку было свойственно сознаніе, онъ, конечно, ощущалъ бы въ себѣ это претворяющее тепловое воздѣйствіе свѣтовыхъ лучей, сознавалъ бы, что вся его жизнь и красота зависятъ отъ благодатнаго ихъ тепла и видѣлъ бы въ нихъ нѣчто близкое себѣ, благотѣльное, творческое. Такъ и въ душѣ, призванной къ бытію Божественною силою, теплится вѣчно незримое ощущеніе этой силы, благословившей ее къ бытію.

Изъ сказаннаго ясно, что душа въ собственномъ самоощущеніи ясно сознаетъ реальность безконечнаго бытія и непосредственно ощущаетъ сущность воздѣйствующаго на него Божества. Идея Божества, воспринятая въ непосредственномъ ощущеніи, какъ цѣлостномъ душевномъ актѣ, становится навѣки неотъемлемымъ достояніемъ души и не нуждается для своей провѣрки въ какихъ-либо критеріяхъ очевидности. Какъ коренящаяся въ самой природѣ нашего духа и выражающаяся въ сильныхъ и живыхъ религіозныхъ чувствованіяхъ, она—то и составляетъ твердую почву для нашей религіозной вѣры, ея надежную и незыблемую опору. Притомъ, никакая другая теоретическая увѣренность не можетъ быть такъ непосредственна и тверда, какъ эта; ни одна не можетъ быть такъ доступна всякому человѣку, ни одна не зависитъ такъ мало отъ измѣнчивыхъ мнѣній времени. Эта непосредственность вѣры имѣетъ то безспорное преимущество предъ раціональнымъ знаніемъ, что многіе милліоны людей, для которыхъ недоступны высокія ступени научнаго мышленія и теоретическія доказательства, подѣ условіемъ одной лишь неисторченности сердца и истинной жажды познанія живаго Бога, могутъ постигать Его. Вообще, истина бытія Божія также принимается сердцемъ человѣка простаго и необразованнаго, какъ

и сердцемъ ученаго философа, а затѣмъ уже проявляется сознаниемъ каждаго по мѣрѣ его умственнаго развитія и духовныхъ дарованій. Въ данномъ случаѣ находитъ свое полное подтвержденіе то ученіе слова Божія, что „Богъ хочетъ всѣмъ человѣкамъ спастися и въ разумъ истинны прійти (I Т., 2, 4). Съ другой стороны, такъ какъ высочайшія истины религіи предлагаются въ формѣ удобопріемлемой столько же для простыхъ людей, сколько и для людей высокообразованныхъ, и такъ какъ для усвоенія ихъ всѣмъ нашимъ существомъ требуется только чистота и непорочность сердца, то отсюда ясно, что религіозныя истины часто могутъ быть сокрыты отъ мудрецовъ и легко открываются простой вѣрѣ младенцевъ ¹⁾).

Однако, религіозное чувство, непосредственно удостоверяющее для насъ бытіе Божіе и потому служащее субъективною основою религіозной вѣры, въ своемъ непосредственномъ видѣ не составляетъ еще содержанія религіознаго сознанія. Въ немъ еще нѣтъ представленія о существѣ Божіемъ, а только перцепція Его бытія, подобно тому, какъ и въ чувственномъ ощущеніи первоначально перцепируется только бытіе реальнаго предмета, но не различается его характеръ. Перцепція бытія Божія въ чувствѣ только постепенно возвышается до сознательнаго представленія—посредствомъ различенія ея содержанія отъ содержанія другихъ перцепцій. Самое развитіе ея въ представленіе подчиняется общимъ условіямъ развитія психическихъ фактовъ. Какъ и всякое чувственное ощущеніе есть самоощущеніе души и перцепція внѣшняго предмета, иначе говоря—заключаетъ въ себѣ субъективный и бъективный элементъ, такъ и религіозное чувствованіе имѣетъ въ себѣ двѣ стороны: перцепцію безконечнаго бытія и перцепцію опредѣленія собственной

¹⁾ Кажущееся отсутствіе религіознаго чувствованія и идея Бога у нѣкоторыхъ людей не служатъ возраженіемъ противъ ихъ всеобщности и природности нашему духу. Само по себѣ религіозное чувствованіе можетъ быть только такою и слабою аффекціей души, легко подавляемою другими ощущеніями и чувствованіями, къ которымъ отвлекаетъ насъ различающая дѣятельность сознанія. Притомъ, если даже воспріятіе объектовъ внѣшняго міра невозможно безъ живаго вниманія къ нимъ, то тѣмъ болѣе безъ напряженной и глубокой внимательности невозможно сознаніе бытія Божія. Будучи скрытымъ въ самой глубинѣ души, оно можетъ быть пробуждено жизненнымъ опытомъ и тогда проявляется вдругъ съ замѣтною силою, тѣмъ и доказываетъ свое бытіе.

сущности человѣка чрезъ Бога. Съ объективной стороны свѣдѣтельствуя о бытіи Божіемъ, оно доставляетъ намъ возможность различенія конечнаго и безконечнаго и обуславливаетъ развитіе идеи послѣдняго до сознательнаго представленія, вполне соответствующаго первоначальной опредѣленности чувствованія Бога. Самое образованіе представленія совершается лишь при содѣйствіи и одновременномъ развитіи субъективной стороны религіознаго чувствованія. Последнее же, какъ чувство близости Бога и живой связи съ Нимъ, выражается прежде всего въ чувствѣ благоговѣнія. Существенными элементами этого послѣдняго являются: радостный трепетъ предъ безмѣрнымъ величіемъ Божества, чувство зависимости отъ Бога и—возвышенія къ Нему, внутреннее влеченіе къ единенію съ Нимъ и любовь къ Нему. Сообразно съ этими элементами основнаго религіознаго чувства развиваются и представленія о существѣ Божіемъ: о Его абсолютномъ могуществѣ, духовности и всесовершенствѣ, такъ какъ указанныя частныя религіозныя чувствованія только къ такому Существу и могутъ относиться,—только Имъ и могутъ возбуждаться.

Сложностью религіознаго чувства и разнообразіемъ его элементовъ объясняется и тотъ психическій фактъ, что оно у различныхъ племенъ и народовъ, въ зависимости отъ различныхъ степеней ихъ духовнаго развитія, а равно временныхъ и мѣстныхъ условій, обнаруживаетъ различныя оттѣнки. Вѣсть съ тѣмъ, глубина и сложность религіознаго чувства и его коренное значеніе въ жизни человѣческаго духа требуетъ,—особенно при ограниченности его познавательныхъ способностей и поврежденности человѣческой природы,—для возвышенія предчувствія Божества въ дѣйствительное познаніе Бога помощи сверхъестественнаго откровенія, которое и составляетъ теперь постоянный объективный факторъ истиннаго богопознанія. Но это положительное откровеніе само предполагаетъ въ человѣкѣ предрасположеніе и способность къ усвоенію его содержанія, а это и дано въ естественномъ богосознаніи и непосредственномъ ощущеніи Божества.—Есть также и другія объективныя условія, содѣйствующія проясненію религіознаго чувства и усиленію нашей вѣры. Такъ, природа

вышняя, съ особенною ясностью открывающая премірную причинность въ мірѣ, отображаетъ всемогущество Божіе,—исторія возвыщаетъ Его господство, всѣ области научнаго изслѣдованія направляются къ той высотѣ, гдѣ обитаетъ Богъ. Своеобразно также переплетаются религіозныя впечатлѣнія съ многоразличными жизненными явленіями, которыя особенно сильно потрясаютъ вашу душу. Такъ, предотвращенная опасность, достигнутая цѣль, успѣхъ выполненнаго предпріятія—побуждаютъ насъ къ благодарности Высочайшему Существу и Промыслителю; болѣзненное разочарованіе, горестная потеря, жизненные бѣдствія, служатъ поводами къ серьезному самоуглубленію и самоиспытанію, обращающимъ нашу мысль къ Божеству. Иногда совершенно случайныя событія приводятъ человѣка къ постиженію Бога. Напримѣръ, тяжкая болѣзнь, приковывающая человѣка къ постели и отрѣшающая его отъ жизни, ея тревогъ и смутъ, открываетъ его сознанію вѣдѣніе иного, несравненно болѣе чистаго и свѣтлаго міра, нежели земной путь заботъ и страданій. Потому-то такъ часто болящій, уже приговоренный къ смерти и оплакиваемый близкими, получаетъ чистое душевное успокоеніе, ту ясность душевнаго прозрѣнія, въ которой угасаютъ всѣ страхи смерти и въ душу льется тихій свѣтъ безконечнаго бытія. Иногда также душа наша изнемогаетъ въ скорби, предвидя торжество зла, но затѣмъ неожиданно ощущаетъ въ себѣ новый энергичный призывъ къ борьбѣ, и вновь въ душѣ загорается вѣра въ правду міра; душа съ ясностію сознаетъ лживость человѣческихъ стремленій, начинаетъ съ новою силою жаждалъ только Бога съ Его вѣчною правдою и истиною и, напрягая всю свою энергію, побѣждаетъ зло¹⁾. Вообще, различныя жизненныя явленія многообразно возводятъ насъ къ мысли о Богѣ и укрѣпляютъ нашу религіозную вѣру,—но первоначальный источникъ ея коренится въ самомъ существѣ человѣческаго духа, созданнаго по образу Божію и потому неизмѣнно влекущагося къ Богу, какъ своему Первоисточнику.

Происхожденіемъ религіи изъ коренныхъ потребностей че-

¹⁾ Герасимовъ. Философія сознанія бытія безконечнаго. М. 1898 г., стр. 72—73.

ловѣческаго духа объясняется и то вліяніе, какое она оказываетъ на всѣ сферы жизни и особенно на міросозерцаніи человѣка. Религія неизмѣнно бросаетъ свой свѣтъ на міровыя проблемы и порождаетъ метафизику, опредѣляемую ея же характеромъ, или содержаніемъ. Въ самомъ дѣлѣ, что побуждаетъ человѣка искать первой причины міра? Очевидно въ его сердцѣ должно быть предчувствіе этой причины, которое побуждаетъ человѣка къ такому исканію. Притомъ, никакого міровоззрѣнія нельзя образовать безъ представленія о различныхъ цѣляхъ бытія, а этихъ послѣднихъ нельзя оправдать безъ признанія высшаго Божественнаго ума и силы; иначе — міръ представлялъ бы собою безконечную цѣль причинъ и цѣлей, не находящую нигдѣ завершенія. Наконецъ, только при предположеніи внутреннего источника религіозной вѣры возможно примиреніе двухъ противоположныхъ, характеризующихъ ее, признаковъ — необходимости и свободы. Она необходима по требованіямъ нашей внутренней, этической природы, но есть и дѣло свободы — со стороны нашего личнаго усвоенія ея истинъ и слѣдованія имъ. Она безусловно опредѣляетъ наши представленія, а нашу волю — условнымъ образомъ, насколько мы сами хотимъ повиноваться ей.

Въ заключеніе необходимо сказать о взаимоотношеніи нашего самосознанія и религіознаго чувства, изъ которыхъ первое является источникомъ религіозной идеи, а второе основаніемъ нашей вѣры въ Бога. При единствѣ духовной природы человѣка это — не два различныхъ источника религіи, а одинъ — въ своихъ различныхъ проявленіяхъ. Какъ самосознаніе первоначально проявляется въ формѣ самоощущенія, или чувствѣ собственнаго бытія человѣка, такъ и религіозное чувство, помимо своего субъективнаго элемента — самочувствованія, — заключаетъ въ себѣ и объективный элементъ — перцепцію бытія Божія. Сообразно съ этимъ и религіозная идея первоначально является въ формѣ чувства безконечнаго бытія, а перцепція бытія Божія въ религіозномъ чувствѣ даетъ содержаніе для болѣе опредѣленнаго представленія о Богѣ, возвышающагося затѣмъ до сознательной и опредѣленной религіозной идеи. Но и самосознаніе и чувство раскрываются одновременно и па-

параллельно, проникая другъ друга. Притомъ въ общихъ случаяхъ дѣятелемъ является единый духъ нашъ, стремящійся возвести къ ясному и раздѣльному понятію то, что первоначально дано въ слитности и въ цѣльномъ процессѣ. Отсюда становится яснымъ, что чувство, которое по общему для чувствованій закону, должно само обуславливаться представленіемъ, является источникомъ для послѣдняго. Мѣсто представленія здѣсь первоначально занимаетъ простая аффекція нашей души со стороны сверхчувственного бытія.

М. Вержболовичъ.

БРАМИНЫ ВЪ ИНДІИ.

(Очеркъ вѣроученія браминства въ связи съ вліяніемъ на жизнь его послѣдователей).

Родоначальники нынѣшнихъ индійцевъ или индусовъ-арійцы, потомки Іафета ¹⁾, народъ съ бѣлой кожей и черными волосами, обитали первоначально, по наиболѣе вѣроятному предположенію ²⁾, на открытыхъ равнинахъ Средней Азіи, при источникахъ Окса и Аксарта, въ мѣстности называемой Памиръ. Отсюда они начали постепенно расселяться въ разныя стороны,—и часть ихъ около тридцатаго столѣтія до Р. Х. спустилась въ область рѣки Инда и мало по малу завоевала ее ³⁾. Здѣсь побѣдители—арійцы съ теченіемъ времени смѣшались съ побѣжденными темнокожими туземцами и образовали новое племя, получившее отъ страны (Индіа) наименованіе индійцевъ или индусовъ. О религіи и вообще древнѣйшей исторіи арійцевъ, обитателей Памира, мы не имѣемъ почти никакихъ свѣдѣній. Что касается индусовъ, то они, по своимъ религіознымъ воззрѣніямъ, о которыхъ можно почерпнуть свѣдѣнія изъ ихъ священныхъ книгъ ⁴⁾, были языч-

¹⁾ А. Близеи. Современное состояніе вопроса о значеніи расовыхъ особенностей Семитовъ, Хамитовъ и Іафетитовъ для религіознаго развитія этихъ группъ народовъ. Москва 1881 г. стр. 31 37.

²⁾ Архим. Хрисановъ. Религіи древняго міра въ ихъ отношеніи къ христіанству. Т. I. СПб. 1873 г. стр. 168; Н. Карѣвъ. Введеніе въ курсъ исторіи древняго востока. СПб. 1887 г. стр. 40 и мн. др.

³⁾ Н. Тумасовъ. Исторія древняго міра. СПб. 1888 г. стр. 43.

⁴⁾ Сборникъ священныхъ книгъ индійцевъ, написанныхъ въ различные періоды времени, называется „Веды“ (знаніе) и состоитъ изъ четырехъ отдѣловъ: Ригъ—Веда, Ягуръ—Веда, Сома—Веда и Атарва—Веда.

ники—политеисты. Основною чертою ихъ религіи было обоготвореніе силъ природы. Это иначе и не могло быть, говорить Ле-Бонъ, въ странѣ подобной Индіи, гдѣ явленія природы исполнены такого величія, красоты и роскоши, что подавляютъ собою простыя, робкія и вѣрующія души. Солнце, вѣтеръ, рѣки, горы, даже растенія призывались индусами, какъ божественныя силы. Движеніе солнца казалось человѣку изумительнымъ чудомъ; прелестная заря, смѣняющіяся времена года, мягкія сумерки—всѣ эти явленія поражали ихъ,—и они населяли свой Олимпъ толпою боговъ, различныя свойства которыхъ описаны ихъ поэтами. Огонь подъ именемъ „Агни“ было одно изъ главныхъ индусскихъ божествъ. Выше его ставился иногда только „Индра“—царь неба, божество по преимуществу воинственное. Агни—творецъ боговъ и жизни. Индра—великій творецъ міра. Но дѣла людей судить „Варуна“. Около Индры группируется безчисленное множество боговъ, раздѣляющихъ съ нимъ власть. Это—„Маруты“, боги урагана и молній, податели дождей. Индусы обоготворяли также „Сирію“, солнце, „Вишну“¹⁾ и др. Такимъ образомъ, религія индусовъ, называемая религіей Ведъ, представляла изъ себя натуралистическій политеизмъ. Впрочемъ, индусскій политеизмъ уже въ тотъ древнѣйшій періодъ времени носилъ на себѣ пантеистическую окраску. Характернымъ свойствомъ индійскаго мировоззрѣнія всегда было „единство“, созерцаніе всего въ общемъ, цѣломъ, что выражалось въ смѣшеніи и отождествленіи боговъ²⁾. Это природное, такъ сказать, тяготѣніе индійцевъ къ единству постепенно усиливалось въ теченіе долговременнаго пребыванія ихъ на Индѣ, подъ вліяніемъ бытовыхъ условій страны. Наконецъ, когда индійцы около пятнадцатаго столѣтія до Р. Х. переселились въ роскошную и плодотворную долину рѣки Ганга, это ихъ стремленіе къ „единству“, развившись до крайности, разрѣшилось идеалистическимъ пантеизмомъ, пантеистическимъ обожаніемъ при-

¹⁾ Сто великихъ людей. Издан. А. С. Суворяна. Книга I. Будда, стр. 35—36. СПб. 1894 г.

²⁾ Религія древняго міра. Т. I, стр. 183—203.

роды. Такъ древняя религія Ведъ смѣнилась новой религіей, извѣстной подъ именемъ Браманства или Браминства ¹⁾).

Эта постепенная переработка индійскаго религіознаго міросозерпанія совершилась, какъ мы сказали, главнымъ образомъ подъ вліяніемъ бытовыхъ условій страны.

Роскошная тропическая природа, говоритъ профессоръ Милославскій, возбуждала въ поселенцахъ изъ болѣе умѣренныхъ странъ иной кругъ представленій и мыслей. Въмѣсто неприятныхъ и обнаженныхъ пустынь, однообразныхъ зеленыхъ луговъ, на которыхъ паслись стада, или мирныхъ полей, на которыхъ арійскія племена въ потѣ лица доставали свой хлѣбъ, индійцы увидѣли въ новой странѣ другіе ландшафты. Дѣйствительный лѣсъ, скрывавшій въ своей мрачной и прохладной чащѣ тысячи разнообразнѣйшихъ формъ жизни, закрывалъ даже свѣтлаго Индру; чрезъ густолиственные вершины банановъ и пальмъ не могъ проникнуть лучъ полуденнаго солнца. За спокойствіемъ нѣжащей, теплой атмосферы наступала страшная и величественная борьба стихій, когда тропическіе громовые раскаты при ослѣпительномъ блескѣ молніи соединялись съ ревомъ бури и потоками тропическихъ ливней. Среди роскошныхъ и величавыхъ декорацій своихъ поселеній, въ виду заоблачныхъ горныхъ вершинъ, многоводныхъ рѣкъ, окруженный со всѣхъ сторонъ богатой и быстро развивающей растительностію, исполинскими деревьями и сѣтью причудливыхъ листьевъ, ползучихъ и чужездныхъ растений, изящныхъ ліанъ и орхидей человекъ видѣлъ, что вмѣстѣ съ нимъ живетъ цѣлый міръ удивительно разнообразныхъ животныхъ, и что все это разнообразіе растительныхъ и животныхъ формъ тѣснилось, двигалось вокругъ него, исчезало и измѣнялось въ прихотливыхъ сочетаніяхъ, блестящихъ образахъ и пестрыхъ цвѣтахъ. Предъ нимъ пробѣгали, пролетали и пресмыкались свирѣпыя и кроткія, отвратительныя и граціозныя созданія.

Вольно и невольно индійцы испытывали неотразимыя и настоятельныя впечатлѣнія отъ всего окружающаго,—и могущественная жизнь тропической природы сильно возбуждала на-

¹⁾ Браминство получило свое названіе отъ имени Верховнаго Существа „Брахма“ или „Брама“ вѣрнѣе—„Брахмъ, Брамъ“—великое.

родный духъ къ углубленію въ ея тайны. Движеніе, звукъ, свѣтъ, теплота, электричество, энергія химическихъ процессовъ,—вся жизнь представляла въ разнообразіи своихъ формъ неисчерпаемую творческую силу и вызывала болѣе развитыхъ индійцевъ, именно жрецовъ, къ созерцанію и глубокому размышленію. Въ быстрой сѣмѣ явленій возникновенія и исчезанія, жизни и смерти, проходили ясныя черты величія, порядка и гармоніи; въ законосообразномъ круговоротѣ явленій пульсировала единая цѣлостная жизнь всей природы. Естественно, что путемъ созерцанія и размышленія индійскій народъ отгадалъ, что надъ всѣми планетно-стихійными богами, какихъ онъ доселѣ зналъ, возвышается единое всепроникающее начало. Отъ простыхъ ощущеній и наблюденій мысль устремлялась къ отысканію послѣдней причины, лежащей за явленіями, чтобы познать въ разнообразіи единство, въ игрѣ силъ — законъ, въ явленіи — прочность. Такимъ образомъ, изъ религіознаго сознанія индійцевъ пробуждалось философское стремленіе проникнуть въ смыслъ и сущность вещей и явленій,—стремленіе, какъ скрытая теплота, всегда присущее въ чловѣческомъ духѣ. Это философское настроеніе и развитіе постоянно поддерживали и возвращали тѣ впечатлѣнія, которыя индійцы получали въ долинахъ Ганга.—Съ другой стороны, богатая природа освобождала ихъ отъ заботы и труда о своемъ пропитаніи; на каждомъ шагѣ она подносила богатые дары,—и чловѣкъ былъ какъ бы ея гостемъ. Изобиліе жизненныхъ средствъ, добываніе которыхъ не требовало особеннаго труда со стороны чловѣка, и знойный климатъ, располагающій къ восточной лѣни, способствовали къ созерцанію и углубленію индійца въ самого себя, сначала, быть можетъ, лѣнивому, но потомъ живому, мало по малу переходившему въ смѣлый полетъ мысли и восточной фантазіи. Чѣмъ пестрѣе были образы, которыми природа занимала и наполняла вниманіе индійцевъ, чѣмъ сильнѣе она возбуждала чувство и мысль, тѣмъ сильнѣе было философское стремленіе отыскать источникъ и основаніе всего существующаго. За матеріей и явленіемъ, которыя непосредственно дѣйствовали на чувства, для мыслящаго и созерцающаго духа открывался таинственный источникъ

жизни, за внѣшней стороною всего видимаго видѣлось существованіе внутренней, не матеріальной и невидимой стороны. Индійцы замѣтили, что вся природа какъ будто дышетъ единымъ духомъ жизни, живетъ какъ великое одушевленное цѣлое,—и стремленіе, въ высшей степени естественное у неразвитого человѣка, видѣть во всѣхъ окружающихъ предметахъ живую душу, у индійцевъ возводилось уже къ высшей инстанціи созерцанія и обобщенія. Для нихъ казалось очевиднымъ, что во всей природѣ разлитъ духъ, все животворящій и самодвижущійся въ различныхъ формахъ бытія. Какъ въ самомъ человѣкѣ вся внѣшняя сторона его жизни зависѣла отъ проникающей его духовной силы, такъ и во всей природѣ философское созерцаніе открывало какъ основу и источникъ ея жизни міровую душу, проникающую матерію и вызывающую происходящія въ ней явленія ¹⁾).

Эта душа міра—великій Брахмъ или Брамъ. Брамъ есть нераздѣльная цѣлость и полнота всего и всякаго существованія. Разнообразныя виды и формы бытія—это разнообразныя деревья, а онъ—цѣлый лѣсъ; разнообразныя проявленія жизни—это волны моря, а онъ—само море. Онъ есть цѣлое міра, универсъ, взятый въ своемъ общемъ, нечастичномъ бытіи. Все частичное, множественное ему противоположно. Это единое и нераздѣльное бытіе и есть истинное бытіе,—оно одно устойчиво, неизмѣнно, вѣчно; все другое, отличное отъ него, неустойчиво и преходяще. Измѣненія міра его не касаются.—Какъ чистый кристаллъ остается прозрачнымъ, не смотря на то, что окрашенъ въ красный цвѣтъ; такъ Брамъ сохраняетъ свое чистое, неизмѣнное бытіе. Эта постоянная цѣлость бытія, это вѣчное тожество—есть бытіе тончайшее, невидимое, неудовимое. Въ немъ нельзя различать никакихъ признаковъ бытія;—само въ себѣ оно безъ всякаго вида, цвѣта, тона, безъ частей и безъ движенія, безъ всякой величины и измѣренія, безъ всякихъ свойствъ. Въ немъ нѣтъ ни добродѣтели, ни порока, ни знанія. Брамъ свободенъ отъ рожденія и смерти; ничего не

¹⁾ П. Милославскій. Древнее языческое ученіе о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ и слѣды его въ первые вѣка христіанства. Казань, 1873 г., стр. 54—57.

было прежде него и ничего нѣтъ послѣ него. Въ немъ, или у него, нѣтъ ни тѣла, ни чувствъ, ни воздуха, ни ээира. Для него нѣтъ ни добра, ни зла. Онъ не имѣетъ никакого вида. Онъ подобенъ чистому пространству, ничѣмъ не наполненному. Его нельзя даже мыслить, или вѣрнѣе—его можно и нельзя мыслить въ одно и то же время,—онъ ни мыслимъ, ни немислимъ. Брамъ есть пустота и притомъ величайшая. Но это бытіе безъ всякихъ свойствъ и проявленій есть вмѣстѣ съ тѣмъ полнота и сущность всякаго бытія—и матеріальнаго и духовнаго. Брамъ есть безбрежное море міровой жизни, безпредѣльное, безграничное. Все явное и скрытое одинаково заключено въ этомъ безграничномъ, тончайшемъ ээирѣ бытія. Онъ обнимаетъ собою и небо, и землю. Онъ безъ всякаго вида,—и имѣетъ безчисленное множество видовъ; онъ древнѣе, чѣмъ все древнее. Онъ огонь и солнце; онъ и воздухъ, и луна, и воды; онъ Господь всего. Онъ уста и глава всякаго созданія,—онъ все наполняетъ собою. Тысячеголовый и тысячеглазый—Брамъ обнимаетъ всю вселенную и живетъ во всѣхъ сердцахъ. Онъ есть то, что есть, что было и что будетъ. Онъ есть вѣчный разумъ, незнающій раздвоенія, вѣчный покой; сила, все проникающая, но ни съ чѣмъ не смѣшивающаяся. Онъ есть душа и сердце міра; онъ—альфа и омега бытія, его первое и послѣднее; все изъ него исходитъ и все въ него возвращается; онъ невидимое въ видимомъ,—онъ небытіе въ бытіи и бытіе въ небытіи. Онъ корень и основа всякой жизни. Онъ, какъ лучъ свѣта, проникаетъ жизнь міра; онъ—дыханіе вселенной, онъ ея сущность и сила ¹⁾).

Міръ исходитъ изъ Брамъ, какъ рѣка изъ источника, какъ дерево изъ зерна, какъ волна изъ моря, какъ огонь изъ угля, какъ нить изъ шелковичнаго черва. Какъ одинъ и тотъ же мѣсяцъ отражается въ безчисленныхъ струяхъ, такъ и Брамъ въ предметахъ земного міра. Какъ благоуханіе заключено въ цвѣтахъ, золото въ камнѣ, масло въ сезамѣ, такъ и всѣ вещи кроются жемчужной понизью въ душѣ міра ²⁾). Жизнь выли-

¹⁾ Религіи древняго міра. Т. I, стр. 207—209.

²⁾ М. Каррьеръ. Искусство въ связи съ общимъ развитіемъ культуры и идеалии человечества. Перев. Е. Корша. Москва, 1870 г. Т. I, стр. 342.

зается изъ бога тысячью каналами. Міръ—это самъ богъ въ явленіи, это другая, видимая сторона въ жизни самого же божества,—это бытіе определенное, частичное, подвижное, выродившееся изъ общаго, безформеннаго, неподвижнаго бытія ¹⁾. Но если природа представляется только раскрытіемъ, истеченіемъ, сгущеніемъ чисто-духовнаго бытія, и разнообразіе ея не подлинно, не реально; то самъ собою возникаетъ вопросъ, какъ же единое дошло до множественности и развернулось въ вещественный разнообразный міръ? „Какъ изъ несущаго, скажемъ словами толкованій на Веды, родилось сущее, какъ это могло быть?“ Это, говорятъ намъ, только игра со стороны Брамъ:

„Есть неслѣтное число міроразвитій, созданій и разрушеній;
Какъ-бы впрямъ, творить все это Высшій Значитель безъ перерыва и
отдыха“ ²⁾.

Брамъ произвелъ міръ при посредствѣ, или въ соединеніи съ таинственною „Майя“, которая побудила его выйти изъ свойственнаго ему вѣчно-тождественнаго и неизмѣннаго бытія. Эта Майя въ Богѣ есть какое-то загадочное, темное начало, окружающее Вѣчнаго и нудящее его къ творенію, даже болѣе—„блудница обольщающая Вѣчнаго“. Она обольщаетъ Вѣчнаго призраками неистиннаго бытія, и въ этомъ—тайна происхожденія вселенной. Майя—это призрачная одежда, въ которую облеченъ Вѣчный. Въ ней источникъ обольщенія для божества, въ ней скрыто чародѣйство. Міръ произвела игра этой Майя, т. е., призрачные образы, которые увлекаютъ и обольщаютъ Вѣчнаго. Никогда неизмѣняющееся, божественное бытіе, подобное чистому кристаллу, чрезъ Майя стало поверженнымъ въ безпокойство. Всебѣдущій впалъ въ наведенный на него „непотребною Майею“ сонъ, сталъ видѣть грезы. Какъ на морѣ въ солнечный день являются призраки, такъ Вѣчный призрачно раздѣлился на эфиръ, солнце, землю. Итакъ, міръ есть фантасмагорія Вѣчнаго, производитъ его желаніе видѣть тѣ призраки, которыми онъ окруженъ,—стремленіе выйти отъ

¹⁾ Религіи древняго міра, I, 230.

²⁾ Искусство въ связи съ общими развитіемъ культуры . . . т. I, стр. 344.

отрѣшеннаго бытія, въ которомъ онъ пребываетъ ¹⁾. Слѣдовательно, міръ, въ своемъ явленіи, есть продуктъ отрѣшенія божества отъ его истинной, божественной жизни. По мѣрѣ раскрытія божества въ мірѣ, его собственная сущность болѣе и болѣе самоотрицается. Порядокъ постепеннаго происхожденія существъ есть постепенное умаленіе божественной славы, постепенное овеществленіе невещественной сущности, постепенное осложненіе простѣйшаго начала жизни, постепенная реализація идеи или понятія.—Вѣчный и Невѣчный, создавая міръ, уклонился отъ своей истинной, ему свойственной жизни, вналъ въ заблужденіе. Можно сказать болѣе,—совершилъ преступленіе. Созданіе міра—это грѣховная прелесть со стороны божества ²⁾.—Итакъ, міръ явился вслѣдствіе заблужденія, происшедшаго въ Брамѣ,—и эта ошибка божества есть причина всѣхъ страданій на землѣ; вслѣдствіе нея, міръ въ самомъ существѣ своемъ есть ничтожество, несовершенство, зло ³⁾.

Какъ всѣ существа простили изъ Брамъ, такъ всѣ они и должны возвратиться къ нему и въ него. Рѣки и потоки жизни текутъ изъ моря божественной сущности, чтобы снова слиться съ этимъ моремъ,—сложныя формы жизни являются затѣмъ, чтобы снова обратиться въ простѣйшій видъ бытія. Божество есть сила, производящая и вмѣстѣ поглатящая, поглощающая въ себѣ свои созданія.

Жизнь міра есть круговоротъ явленій и—ничего болѣе. Божество есть источникъ міровой жизни, но оно-же и сила, уничтожающая въ себѣ жизнь. Постоянно изливается изъ него токъ жизни и постоянно возвращается въ него обратно ⁴⁾. Брамъ есть то, „изъ чего всѣ существа исходятъ, чѣмъ родятся живутъ, въ чемъ умираютъ и во что опять входятъ,—познаніемъ и блаженствомъ“ ⁵⁾.—На этомъ воззрѣніи основывается ученіе о „переселеніи душъ“. Если только Брамъ есть

¹⁾ Религія древняго міра. Т. I, стр. 240—241.

²⁾ Тамъ-же стр. 245.

³⁾ А. Мензисъ. Исторія религіи. Перев. съ англійск. М.: Челныской. СПб. 1897 г. стр. 269.

⁴⁾ Религія древняго міра. Т. I, стр. 284.

⁵⁾ Lassen; привед. у Г. Вебера. Всемирная Исторія. Т. I. перев. съ нѣмецк. В. Игнатовича и Н. Зуева. СПб. 1860 г. стр. 312.

истинная сущность всякой жизни, если только въ соединеніи съ нимъ возможно найти дѣйствительное и прочное участіе; то исчезновеніе индивидуума въ Брамѣ, — „слитіе капли съ океаномъ“ есть спасеніе и послѣдняя цѣль всякаго стремленія на землѣ, есть блаженство, котораго жаждетъ тварь. — Этого исчезновенія однако можно достигнуть не иначе, какъ совершенно скинуть съ себя все нечистое и вещественное; оттого вся жизнь природы есть не что иное, какъ постепенное восхожденіе отъ несовершеннаго къ болѣе совершенному, какъ постоянный процессъ очищенія. — Отсюда, смерть составляетъ переходъ изъ низшей ступени на высшую, пока духъ не достигнетъ той степени чистоты и потери всего тѣлеснаго, которая дѣлаетъ возможнымъ переходъ его въ душу міра. „Многообразнымъ мракомъ покрыты онѣ (т. е. души) въ возмездіе за ихъ дѣла; всѣ онѣ сознаютъ цѣль, одарены чувствомъ радости и страданія; исходя отъ Бога и достигая этой цѣли, страдаютъ теперь онѣ здѣсь въ ужасномъ морѣ бытія, постоянно грязнущаго въ порокахъ“¹⁾. Это странствованіе душъ заключается въ постепенномъ то возвышеніи, то пониженіи ихъ, смотря по предыдущей жизни, въ длинной цѣпи воплощеній въ растеніе, въ животное, въ человека, въ божество. Въ книгѣ Ману установлены законы, по которымъ души, обладающія добрыми качествами, пріобрѣтаютъ божественную природу, тогда какъ души, которыя управляются только своими страстями, принимаютъ вновь человѣческій образъ и, наконецъ, души, погруженныя во мракъ зла, понижаются до степени животныхъ. Такимъ образомъ, рядъ переселеній души идетъ въ нисходящемъ порядкѣ отъ боговъ и святыхъ черезъ ряды высшихъ аскетовъ, браминовъ, нимфъ, царей и министровъ къ актерамъ, пьяницамъ, птицамъ, пиясунамъ, мошенникамъ, слонамъ, лошадямъ, судрамъ, варварамъ, дикимъ звѣрямъ, змѣямъ, червямъ, насекомымъ и неодушевленнымъ предметамъ. — Въ наказаніе за преступленія, совершенныя въ прежней жизни, людямъ посылаются уродливости; человекъ, воровавшій пищу, будетъ страдать отъ несваренія желудка, клеветникъ будетъ

¹⁾ Тамъ-же, стр. 312—313.

имѣть гнилое дыханіе, конекрадь будетъ хромать; въ наказаніе за свои дѣла люди будутъ возрождаться идіотами, слѣпыми, глухими, нѣмыми, уродами и будутъ предметомъ презрѣнія для добродѣтельныхъ людей.—Тотъ, кто прелюбодѣніемъ обезчестилъ своего духовнаго отца, сто разъ возродится въ видѣ травы, куста, пресмыкающагося, птицы, живущей падалю, хищнаго звѣря. Воръ, укравшій цвѣтную одежду, овощи или духи, сдѣлается соответственно съ тѣмъ красной куропаткой, павлиномъ или выхухолемъ. Словомъ, „смотря по душевному настроенію, въ которомъ человѣкъ совершаетъ тотъ или другой поступокъ, онъ пожнетъ плоды того въ образѣ существа, надѣленнаго тѣми или другими качествами“¹⁾.—Такъ за убійство брамина, —одно изъ самыхъ тяжкихъ преступленій,—назначается переселеніе въ тѣло собаки, осла, кабана. Браминъ, употребляющій спиртные напитки, переселяется въ тѣло червя, въ насекомое, или птицу,—за прелюбодѣйство законъ угрожаетъ переселеніемъ въ дикое растеніе, за воровство лошади—въ тигра, жены—въ медвѣдя²⁾. Укравшій мяса возродится коршуномъ, хлѣбъ—крысой. Кто не очистился отъ своихъ грѣховъ, тотъ ири своемъ возрожденіи носитъ на своемъ тѣлѣ ихъ неизгладимые признаки. За тѣлесныя проступки душа человѣка по смерти переходитъ въ бездушную вещь, за грѣхи рѣчи получаетъ видъ какой-нибудь птицы, или четвероногаго животнаго, за грѣхи духа возрождается въ низшихъ человѣческихъ классахъ. За жестокость душа переходитъ въ хищнаго звѣря; кто ударитъ брамина съ намѣреніемъ и во гнѣвѣ хотя стебелькомъ травы, тотъ послѣ вѣковыхъ страданій снова двадцать одинъ разъ появляется на свѣтъ въ тѣлѣ какого-нибудь низкаго животнаго. Кто убиваетъ и ѣстъ животное, не подавая отъ него милостыни, долженъ столько разъ умирать насильственною смертію и вновь возрождаться, сколько волосъ на головѣ убитаго животнаго³⁾ и т. д. Наоборотъ, кто отдаетъ неимущему подѣ, тотъ по возрожденіи получить то-же терри-

1) Э. Тэйлоръ. Первобытная культура. Перев. съ англійск. подъ редакц. Короневскаго. Т. II. СПб. 1897 г. стр. 82—83.

2) Религіи древняго міра. Т. I, стр. 348.

3) Древнее языческое ученіе о странств. и пересел. душъ.... стр. 82—84.

теріальное вознагражденіе; кто отдаетъ хижину, получить дворецъ; кто даетъ лампу, получить зоркость ¹⁾ и т. п.

Своеобразное теоретическое ученіе браминовъ сопровожда-лось соотвѣтственными практическими послѣдствіями. Оно по-вляло на всѣ стороны духа индійцевъ, отразилось на всей ихъ жизни, на всѣхъ ихъ воззрѣніяхъ,—въ частности: на взгля-дахъ и отношеніяхъ къ окружающей ихъ внѣшней природѣ, на жизни семейной, общественной и государственной, наукѣ, искусствѣ и, что всего важнѣе, на ихъ нравственномъ развитіи.

По индійскому воззрѣнію, какъ замѣчено выше, „вся при-рода какъ будто дышетъ единымъ духомъ жизни, живетъ какъ великое одушевленное цѣлое, по всей природѣ какъ-бы раз-лить духъ, все животворящій и самодвижущійся въ различ-ныхъ формахъ бытія“. Съ этой точки зрѣнія всѣ предметы и существа міра суть только видоизмѣненія и проявленія этой единой міровой субстанціи, мірской души, или Брами. Поэтому, всѣ созданныя существа имѣютъ одну и ту-же духовную сущ-ность. Всѣ они имѣютъ свою долю въ первоначальной душѣ, и чрезъ всѣ ихъ проходитъ одинъ и тотъ-же потокъ жизни, имѣющій свой источникъ въ Брамѣ, различіе обнаруживается только лишь въ формѣ, во внѣшнемъ явленіи, въ степени при-ближенія къ духу міра ²⁾. Такъ естественно пришли индійцы къ тому заключенію, что вся вселенная населена душами од-ного рода. что существеннаго различія между богами, людьми, животными и проч. нѣтъ: души во всѣхъ однѣ и тѣ же и от-личаются онѣ одна отъ другой только временной, матеріаль-ной формой ³⁾.—Животныя, по мнѣнію индійцевъ, имѣютъ такъ-же душу, какъ и человѣкъ; а такъ какъ съ животными явленія жизни и смерти, здоровья и болѣзни раздѣляютъ и растенія, то индійцы и растеніямъ приписали внутреннее со-знаніе и чувство радости и боли ⁴⁾.—Деревья и растенія для индійца „братья и сестры, для ихъ чувства они живыя су-щества; растенія „плачутъ, просятъ у нихъ пить“ ⁵⁾.—Мало

¹⁾ Тамъ же, стр. 82.

²⁾ Веберъ. Всемирная Исторія. Т. I, стр. 313.

³⁾ Древнее языческое ученіе о странств. и пересел. душъ.... стр. 85.

⁴⁾ Первобытная культура. Т. II, стр. 50.

⁵⁾ Религія древняго міра. Т. I, стр. 354.

того, индѣйцы, наконецъ, стали вѣрить въ существованіе отдѣльной души или духа въ палкѣ, камнѣ, оружіи, лодкѣ, пищѣ, одеждѣ, укрѣпленіяхъ и другихъ предметахъ, которые кажутся намъ не только неодушевленными, но даже безжизненными ¹⁾.

Развитію и распространенію такого взгляда на природу способствовало еще браминское ученіе о душепереселеніи, по которому, какъ мы знаемъ, душа человѣка, по смерти „пожиная плоды прошедшихъ дѣйствій“, то возвышается, то понижается въ длинной цѣпи воплощеній въ растеніе, въ животное, въ человѣка, въ божество, прежде чѣмъ достигнетъ сліянія съ Брамомъ. И кто, напримѣръ, сегодня сбросилъ тѣло наскѣкомаго, птицы, или обезьяны, тотъ можетъ завтра возродиться и возвратиться въ человѣческое тѣло. Поэтому, индѣйцы видятъ въ каждой твари, отъ червяка и змѣи до тигра и слона, себѣ подобныхъ. О каждомъ существѣ они могли сказать себѣ: „мы были тѣмъ-же, чѣмъ вы,—и вы будете тѣмъ-же, чѣмъ мы“ ²⁾.—Съ этой точки зрѣнія отдѣльныя особи природы—животныя, растенія и проч. были для индѣйца воплощеніями человѣка, часто, быть можетъ, близкаго, родственнаго ³⁾.—Такимъ именно воззрѣніемъ на природу объясняется и своеобразное отношеніе къ ней индѣйцевъ. Отсюда именно происходитъ необыкновенно кроткое, въ однихъ случаяхъ нѣжное, въ другихъ почтительное обращеніе индѣйцевъ съ животными ⁴⁾. Они всячески стараются избѣгать убійства какого-нибудь животнаго существа. Въ самомъ дѣлѣ, въ каждомъ тигрѣ, слонѣ, или муравьѣ могла обитать душа друга, или родственника ⁵⁾. Мы встрѣчаемъ въ законахъ Ману строгое запрещеніе убивать животныхъ, даже малѣйшихъ наскѣмыхъ, особенно безцѣльно. Ни одному животному не дѣлай вреда. Убійцѣ животнаго угрожалося и адомъ, и исключеніемъ изъ касты. Животныя могли быть убиваемы только для жертвы богамъ ⁶⁾. Даже къ жизни вредныхъ животныхъ человѣкъ долженъ былъ отно-

¹⁾ Первобытная культура. Т. II, стр. 52.

²⁾ Древнее языческое ученіе о странств. и пересел. душъ.... стр. 85.

³⁾ Религія древняго міра. Т. I, стр. 349.

⁴⁾ Московскія Вѣдомости. 1872 г. № 23.

⁵⁾ Древнее языческое ученіе о странств. и пересел. душъ.... стр. 85—86.

⁶⁾ Религія древняго міра. Т. I, стр. 353.

ситься съ уваженіемъ,—и за невольное убіеніе животнаго назначались тяжелыя эпитиміи ¹⁾. Изъ уваженія къ человѣческимъ душамъ, обитающимъ въ животномъ мірѣ, брамины воспрещали народу употребленіе мясныхъ яствъ ²⁾. Законъ этотъ нарушался только сектантами Шивы. Мясо ѣлось только жертвенное, или освященное при религіозныхъ церемоніяхъ ³⁾.—Изъ животныхъ почитались обезьяны и змѣи ⁴⁾. Предметомъ особеннаго религіознаго уваженія служила корова, какъ символъ плодородія и тихой угодливой жизни въ мірѣ, какъ подательница питательнаго молока и нужнаго для жертвъ масла ⁵⁾. Браминъ не могъ касаться коровы неумытыми руками. Онъ не могъ оскорблять ни учителя, ни отца, ни коровы ⁶⁾. Корову преимущественно приносили въ даръ браминамъ и часто умирали, схватясь за хвостъ коровы ⁷⁾, съ цѣлю облегчить переходъ въ жизнь будущую ⁸⁾. Вообще за животными въ Индіи былъ большой уходъ. То же почти и въ отношеніи къ растеніямъ, вырывать или вырубать которыя особенно безъ цѣли,—строго воспрещалось. Нарушитель подвергался религіозному покаянію. Пустынники и отшельники, жившіе съ одною природою, всегда описываются, какъ люди полные сочувствія къ ней ⁹⁾. И въ настоящее время, говоритъ Тэйлоръ, у послѣдователей браминства можно найти совершенно ясныя примѣры обожанія какъ священныхъ животныхъ, такъ и божествъ, воплощенныхъ въ животныхъ, носящихъ ихъ образъ, или избравшихъ ихъ своимъ символомъ. Священную корову не только щадятъ, но и видятъ въ ней божество, въ честь котораго ежегодно совершаются особые празднества и которому благочестивый индусъ ежедневно кланяется и молится, принося свѣжей травы и цвѣтовъ ¹⁰⁾. Въ нѣкото-

¹⁾ Сто великихъ людей. Книга I, стр. 41.

²⁾ Веберъ. Всемирная Исторія. Т. I, стр. 315.

³⁾ Религія древняго міра. Т. I, стр. 854.

⁴⁾ Тамъ же.

⁵⁾ Веберъ. Всемирная Исторія. Т. I, стр. 315.

⁶⁾ Религія древняго міра. Т. I, стр. 354.

⁷⁾ Первобытная культура. Т. II, стр. 49.

⁸⁾ Архіеписк. Сергій. Бесѣды объ основныхъ истинахъ св. православной вѣры. Владиміръ, 1893 г. стр. 160.

⁹⁾ Религія древняго міра. Т. I, стр. 354.

¹⁰⁾ Первобытная культура. Т. II, стр. 283—284.

рыхъ мѣстахъ Индіи и доселѣ заботятся не только о здоровыхъ, но и о больныхъ животныхъ, и устриваютъ для нихъ даже лѣчебницы ¹⁾. Впрочемъ индійцы умѣютъ обходить законъ, воспреещающій убіеніе и аденіе животныхъ въ виду того, чтобы не причинить страдствующимъ душамъ какой либо боли. Когда сіамскій мясникъ, говорятъ Тейлоръ ²⁾, наперекоръ предписаніямъ закона, убиваетъ быка, то, прежде чѣмъ рѣзать его, онъ имѣетъ любезность упрасивать его духъ искать болѣе счастливое мѣсто пребыванія ³⁾.

Отношеніе индійцевъ къ животному и растительному царствамъ представляется съ перваго раза очень почтеннымъ, симпатичнымъ и привлекательнымъ; но оно терпитъ цѣну при мысли о равнодушіи къ человѣку, на счетъ снисхожденія и любви къ которому оно развивалось. Священное животное въ Индіи цѣнилось болѣе, чѣмъ человѣкъ низшихъ кастъ ⁴⁾. Индійцы въ этомъ случаѣ подобны евангельскому богачу, у котораго псы были сыты; между тѣмъ нищій—Лазарь лежалъ у воротъ, умирая.

Болѣе пагубнымъ образомъ браминское ученіе отразилось въ воззрѣніяхъ индійцевъ на жизнь міра вообще и, въ частности, на собственно-человѣческую жизнь. Если міръ, въ своемъ явленіи, есть, какъ думали индійцы, продуктъ отрѣшенія божества отъ его истинной, божественной жизни, если божество, создавая міръ, совершило преступленіе; то естественно, міръ, вся жизнь міра, какъ уже и сказано, есть ничтожество, несовершенство, зло въ самомъ корнѣ. Міръ и всѣ существа въ немъ произошли только затѣмъ, чтобы страдать. Міръ вообще и, въ частности, человѣкъ явились на свѣтъ по какому то недоразумѣнію; лучше было-бы, если бы они совершенно не существовали. Жить и страдать—для индійца—понятія тождественныя. Жизнь есть печальная драма, въ которой соверша-

¹⁾ Э. Пиленова. Міръ животныхъ въ очеркахъ и картинахъ. Приложение къ журн. „Всходы“. СПб. 1897 г. стр. 29.

²⁾ Первобытная культура. Т. II, стр. 46.

³⁾ Къ подобной же уловкѣ прибѣгаютъ и наши калмыки—ламанты. Калмыкъ, прежде чѣмъ заколотъ, напр. барана, шепчетъ ему на ухо пожеваніе возродиться въ какомъ-либо высшемъ существѣ.

⁴⁾ Религіи древняго міра. Т. I, стр. 354.

еть свою игру Вѣчный; она сама въ себѣ есть уже источникъ зла и мученій. Міръ только фантомъ, мечта. Все тщетно, все ничтожно въ этомъ круговоротѣ бытія. Дни смертнаго исчезаютъ, какъ „дрежащая капля воды на лотосовомъ листѣ“, какъ влага, иссушаемая солнечнымъ жаромъ. „Я, ты, весь міръ и все въ мірѣ поглощено будетъ всесокрушающимъ временемъ“. Глубокоскорбную пѣснь влагааетъ Магабарата въ уста брамина, постигнутаго несчастьемъ. „Жизнь есть только страданіе; кто живетъ, тотъ не можетъ не страдать“ ¹⁾. Печальный взглядъ индѣевъ на жизнь поддерживался и ученіемъ о „переселеніи душъ“. Въ глазахъ индусовъ, говоритъ Мензисъ, страданіе во сто кратъ усиливалось мрачнымъ представленіемъ о связи его съ прошедшимъ и будущимъ. Съ одной стороны, то, что приходилось выносить человѣку, было результатомъ поступковъ, совершенныхъ во многихъ предъидущихъ жизняхъ, проведенныхъ въ суетномъ бѣдствіи желанія ²⁾. „Какою виною я навлекла на себя гоненіе такое?“ сѣтуетъ Дамаянти. „Кому я дѣломъ, иль словомъ, иль мыслию зло приключила? Знать въ прежней жизни была я преступна; за то и въ теперешней должно мнѣ до гроба страдать“ ³⁾. Буше рассказываетъ, что когда онъ находился въ тюрьмѣ въ Тарколамѣ, одинъ изъ начальниковъ страны, питавшій къ нему сочувствіе, обратился къ нему съ слѣдующими словами: „вотъ вы все не вѣрите въ переселеніе душъ,—можете ли вы отрицать его теперь? Я знаю, что вы съ юныхъ лѣтъ были саніасъ (т. е., совершенный, святой человѣкъ), вели строгую жизнь пустынника, никому не дѣлали зла, всѣмъ указывали путь къ спасенію. За что же вы теперь томитесь въ этой мрачной тюрьмѣ? Безъ сомнѣнія, не за грѣхи настоящей жизни, а за тѣ, которые вы сдѣлали въ прошлой“ ⁴⁾. Съ другой стороны, предъ индійцемъ раскрывалась грустная перспектива того, что смерть не окончитъ его страданій, но что онъ будетъ снова и снова рождаться, чтобы снова страдать, пока будетъ продолжаться желаніе ⁵⁾. Съ этой

¹⁾ Тамъ же, стр. 249.

²⁾ Мензисъ. Исторія религіи, стр. 285.

³⁾ Налъ и Дамаянти (поэма), V.

⁴⁾ Древнее языческое ученіе о странств. и пересел. душъ... стр. 84.

⁵⁾ Мензисъ. Исторія религіи, стр. 285.

точки зрѣнія отдѣльное бытіе было ничтожествомъ, а жизнь міра—странствованіемъ. Покой-же послѣ этого странствованія—полное исчезновеніе въ общемъ. „Все, и земля, и океанъ, и боги, должно исчезнуть; неужели смертный не исчезнетъ? Брамъ—начало и конецъ всего“ ¹⁾).

Такое воззрѣніе на жизнь, какъ на печальную драму, какъ на сонъ, въ продолженіе котораго насъ обольщаютъ грезы, призраки, усыпило индійцевъ, разслабило, сдѣлало ихъ вялыми, равнодушными и апатичными къ себѣ самимъ и ко всему окружающему. Это тѣмъ болѣе было для нихъ удобно, такъ такъ тропическая природа избавляла ихъ отъ усиленныхъ заботъ о насущномъ хлѣбѣ. Такое безцѣльное прозябаніе индійцевъ убило въ нихъ, прежде всего, умственную жизнь и дѣятельность. Еще къ идеальному, отвлеченному знанію индійцы стремились и сдѣлали успѣхи въ математикѣ, особенно въ философіи; но науки практическія у нихъ находились въ пренебреженіи. Естествознаніе не имѣло научнаго значенія, потому что сама по себѣ внѣшняя природа представлялась индійцу совершеннымъ ничтожествомъ, за которымъ скрывалось истинное бытіе—Брамъ, къ познанію котораго одного только индѣецъ и стремился. Свѣдѣнія индійцевъ въ астрономіи были скудны, да и тѣ заимствованы отъ другихъ народовъ. Въ химіи и минералогіи индійцы не сдѣлали почти ничего. Изъ практическихъ знаній у нихъ наиболѣе была развита медицина, но и то вопреки теоретическимъ религиознымъ воззрѣніямъ, а—не согласно съ ними. Въ самомъ дѣлѣ, если жизнь есть ничтожество, страданіе, то зачѣмъ, спрашивается, ея и поддерживать на горе и слезы себѣ? Если лучше было-бы намъ не родиться на сей свѣтъ, то, родившись, не лучше-ли скорѣе умереть?—Но естественное чувство состраданія къ несчастіямъ ближнихъ, пораженныхъ страшными болѣзнями, брало верхъ надъ холодными разсужденіями браминской логики,—и сами брамины являлись не жрецами только, но и медиками, и врачебное искусство стало въ связь съ религиозными занятіями.—Въ особенно печальномъ состояніи

¹⁾ Религія древняго міра. Т. I, стр. 349.

находилась у индійцевъ исторія. Это и понятно. Индійцы мало цѣнили жизнь и мало жили дѣятельною жизнью: поэтому, они не имѣли исторіи и не оставили почти никакихъ историческихъ трудовъ ¹⁾. По полнѣйшему отсутствію въ нихъ историческаго чутія, говоритъ Келлогъ, съ самыхъ древнихъ временъ и до сихъ поръ индійцы стоятъ гораздо ниже всякаго другого цивилизованнаго народа въ мірѣ. У нихъ никогда не было заботы о томъ, чтобы вести и сохранять точныя записи объ историческихъ событіяхъ и лицахъ, даже такихъ, которые имѣли великое вліяніе на ихъ исторію ²⁾.—Только искусство было развито у индійцевъ, особенно—поэзія; но и она, соотвѣтственно общему религіозному воззрѣнію, проникнута меланхолическимъ взглядомъ,—въ ней преобладаетъ всегда грустный тонъ, который только убивалъ и безъ того угнетеннаго индійца.

Политическая жизнь индійскаго народа была очень не сложна и не блестяща опять вслѣдствіе того-же печальнаго взгляда на жизнь. Для индійца, какъ извѣстно, земная жизнь и дѣйствительность всего менѣе отвѣчаетъ идеалу жизни,—его мысль и чувство постоянно стремятся за ея предѣлы—въ иную, предполагаемую, фантастическую область.—Поэтому, въ Индіи—государственной и гражданской жизни, въ полномъ смыслѣ этого слова, почти не было ³⁾. Это—съ одной стороны.—Съ другой,—развитію общественной жизни и гражданственности мѣшало кастовое раздѣленіе народа.—У индійцевъ было четыре касты. Первую, высшую касту составляли брамины (или жрецы), вторую—кшатрии (или воины), третью—вайси (земледѣльцы, ростовщики, купцы); наконецъ, четвертую касту составляли судры, самые низкіе изъ людей. Это кастовое раздѣленіе народа сформировалось постепенно—исторически, но оно было освящено религіей и исходило изъ теоретическаго религіознаго ученія.—Всѣ предметы и существа міра, по извѣстному уже намъ индійскому воззрѣнію, суть только проявленія и видоизмѣненія Брама,—и одни изъ нихъ чище и ближе стоятъ

¹⁾ Тамъ-же, стр. 358 и далѣе.

²⁾ С. Г. Келлогъ. Буддизмъ и Христіанство. Перев. О. С. Орнатскаго. Кіевъ 1894 г. стр. 20.

³⁾ Религія древняго міра. Т. I, стр. 170, 315.

къ Брамѣ, другіе—далѣе отъ него.—На этомъ основывалось индійское ученіе о трехъ родахъ или областяхъ бытія, что нашло себѣ примѣненіе и по отношенію къ человѣку.—Касты, по этому воззрѣнію, стали составлять различныя ступени развитія Брама.—Изъ своихъ устъ, учили индійцы, Брамъ сотворилъ брамина, изъ руки—кшатрія, изъ бедра—вайсія, изъ ноги—судра ¹⁾.—Браминъ—это представитель Брама, представитель идеальнаго, божественнаго бытія; кшатрія—это представитель міра дѣятельности и страсти; вайсія—нижней стороны жизни, матеріи, которая есть отрицаніе истинной жизни. Что-же касается судръ, то они—люди безъ всякихъ правъ и значенія ²⁾.—Ученіе о душепереселеніи оправдывало и болѣе укрѣпляло кастическую разрозненность. Онъ говорило, что касты суть ступени той чистоты и достоинства, какихъ достигла душа на своемъ возвратномъ пути къ міровой душѣ. Судры, поэтому, могли признаваться отъ природы лишенными и способностей, и силъ, чтобы встать въ уровень съ классами, получающими возрожденіе ³⁾. Браминны, наоборотъ, по самой природѣ выше ихъ, потому что выше были въ предшествовавшихъ формахъ бытія ⁴⁾.—Положеніе браминовъ было особенно высоко. Никогда, говоритъ Ленорманъ, теократія не ставила себя такъ высоко надъ человѣчествомъ, какъ въ браминствѣ. „Между всѣми существами, говорится въ законахъ Ману ⁵⁾, первыми считаются существа одушевленные; между существами одушевленными—тѣ, кои живутъ разумомъ; люди—первые между разумными существами; браминны—первые между людьми“.—„Рожденіе брамина есть вѣчное воплощеніе справедливости. Браминъ, явившись на свѣтъ, занялъ первое мѣсто на этой землѣ; верховный повелитель всѣхъ существъ, онъ долженъ наблюдать за сохраненіемъ сокровища законовъ“.—„Браминъ, достигшій десятилѣтняго возраста, и кшатрія, дожившій до старости, должны быть рассматриваемы какъ отецъ и сынъ;—и

¹⁾ Ф. Ленорманъ. Руководство къ древней исторіи востока до персидскихъ войнъ. Пер. И. Команина. Кіевъ, 1879 г. Т. II, стр. 411.

²⁾ Религія древняго міра. Т. I, стр. 277.

³⁾ Первые три касты назывались дважды рожденными.

⁴⁾ Религія древняго міра. Т. I, стр. 349.

⁵⁾ Законы Ману—сводъ индусскихъ гражданскихъ и политическихъ законовъ.

изъ двухъ ихъ отецъ—браминъ“¹⁾. Но насколько высоко было положеніе браминовъ, настолько-же низко и печально было положеніе судръ.—Всякій индусъ долженъ былъ искать себѣ жены въ своей кастѣ, или, въ крайнемъ случаѣ, въ кастѣ низшей. Но женившійся на судрѣ отлучался отъ своей касты, считался опозореннымъ, подвергался всеобщему презрѣнію въ этомъ мірѣ и вѣчнымъ мукамъ въ будущей жизни. Всякое потомство отъ смѣшанныхъ браковъ причислялось къ судрамъ.—Судры могли вступать въ бракъ съ судрами-же.—Всякія сношенія съ судрами строго воспрещались законами. Струя чистой воды, переставъ течь въ твердыхъ, гранитныхъ берегахъ, потеряла-бы свою чистоту въ тинѣ огромнаго болота....—Судра долженъ былъ слѣпо подчиняться брамину. Онъ не имѣлъ права накоплять богатства, ибо это было-бы оскорбленіемъ брамину. Если судра осмѣливался поднять руку на члена высшей касты, то ему отрѣзывали руку; если онъ ударялъ его ногою, ему отрѣзывали ногу. За оскорбленіе лица изъ высшей касты словомъ, судръ вонзали въ горло раскаленный кинжалъ. За неосторожное слово брамину—ротъ и уши судры заливались горячимъ масломъ. Тѣ, кто вступалъ въ сношеніе съ судрой, т. е., сядившійся съ нимъ за одинъ ужинъ или на одно сидѣніе, считался самъ судрой, не говоря уже о тѣхъ, кто сталъ-бы приносить жертвы, или читать священныя книги вмѣстѣ съ судрой, или-же вздумалъ-бы породниться съ этой кастой²⁾. Такъ велико было различіе между браминами и судрами.—Даже между вайсіями раздѣленіе по различнымъ ремесламъ со временемъ породило замкнутыя, на подобіе кастъ, корпораціи, гдѣ повелѣвалось закономъ или обычаемъ вступать въ бракъ только съ женщинами, принадлежащими къ одному и тому-же цеху, и ремесло передавать сыновьямъ по наслѣдству.—Раздѣленіе индійскаго народа мало по малу успѣло дойти до чудовищной крайности,—и всѣ безъ сопротивленія и ропота подчинялись кастовому игу уже и потому, что рожденіе въ томъ или другомъ классѣ людей, какъ сказано выше, спокойно принималось за опредѣленіе Божіе,—и лучшая-ли или худшая

1) Руководство къ древней исторіи востока . . . Т. II, стр. 447.

2) Сто великихъ людей. Кн. I, стр. 38—39.

кому доставалась доля, видѣли въ этомъ судьбу, которую всякій заслужилъ своими поступками въ прежней жизни; это—фатализмъ, который неминуемо довелъ-бы до безсмысленнаго самоотреченія, если-бы каждое поприще жизни принималось не за что иное, какъ за единственный путь ко спасенію. Это жестокое иго съ своими оскорбительными и гнетущими уставами и обычаями, не могло не истребить въ низшихъ сословіяхъ народа всякое самосознаніе, всякую радость, всякую энергію и не создать жизни бѣдствій и гнета, въ которой смерть считается выигрышемъ. Вотъ почему чувство индійца проникнуто глубокимъ уныніемъ и молчаливою, женственною горестію ¹⁾).

Особенно печально и пагубно браминское ученіе отразилось на нравственномъ развитіи индійскаго народа.—При отрицательномъ взглядѣ на жизнь міра, нравственная жизнь индійца не могла имѣть живого и дѣятельнаго характера.—Весь міровой процессъ, по индійскому воззрѣнію, вѣдь есть только иллюзія, смутный и запутанный сонъ, проходящій въ умѣ Браммы, который одинъ только реаленъ. Міръ въ дѣйствительности только призрачный міръ;—и истинная мудрость, единственное спасеніе людей состоитъ въ сознаніи этого и въ томъ, чтобы жить согласно съ этимъ сознаніемъ. Мудрый человекъ долженъ смотрѣть съ полнымъ равнодушіемъ на міръ, который, какъ онъ сознаетъ, есть иллюзія; этотъ міръ ничего не можетъ представить для него, онъ самъ ничѣмъ не можетъ быть для міра; міръ заставляетъ его испытывать постоянное сожалѣніе, что онъ (міръ) существуетъ, и жаждать его исчезновенія.—Практическій выводъ изъ признаваемаго индійцемъ положенія вещей, прежде всего, отрицательный—человекъ не долженъ вообще допускать, чтобы міръ вліялъ на него, а затѣмъ, положительный—человекъ долженъ стремиться соединиться съ Брамомъ.—Отрицательная задача исполняется отрѣшеніемъ духа отъ всякихъ предметовъ и наполненіемъ его однимъ общимъ и абсолютнымъ, а также—запрещеніемъ прилѣпяться къ чему-бы-то-ни было земному, уничтоженіемъ желанія и ка-

¹⁾ Веберъ. Всемирная Исторія. Т. I, стр. 308—309.

кого-бы-то-ни было волненія по поводу мірскихъ дѣлъ.—Положительная задача достигается посредствомъ умственного процесса, помощію котораго духъ возвращается къ внутреннему „я“ и проявляетъ его такимъ, какъ оно есть, свободнымъ отъ всякихъ мыслей и привязанностей (квіетизмъ).—Эти упражненія не могутъ быть названы нравственными; гдѣ все иллюзія, тамъ нравственность исчезаетъ. Тамъ нѣтъ ни добра, ни зла, ни старанія вызвать добро и уменьшить зло. Міръ осужденъ не за то, что онъ дурень, а за то, что существуетъ. Энергія, при другихъ вѣрованіяхъ отдаваемая на нравственную борьбу, здѣсь выражается въ аскетической дисциплинѣ, помощію которой отдѣльная личность думаетъ избѣгнуть міра въ томъ видѣ, въ какомъ онъ существуетъ. Добрыхъ дѣлъ нѣтъ,—и хорошо только воздерживаться отъ всякихъ дѣлъ; нѣтъ иного благого дѣла, кромѣ сохраненія духа свѣтлымъ и недоступнымъ всякому смущенію и униженію; преслѣдуется одна цѣль—спасеніе личности ¹⁾).

Такимъ образомъ въ браминствѣ прямо проповѣдывалась нравственная бездѣятельность: тупое равнодушіе ко всему, видимое довольство окружающимъ, слѣпое терпѣніе, гордая самососредоточенность. Все это—такія свойства, которыя близко граничатъ съ нравственной апатіей. Чисто-нравственного характера они не имѣли и не могли имѣть. Идея духа и духовной жизни понималась, какъ простое отрицаніе дѣйствительной жизни и дѣятельности.—Все это при томъ было слѣдствіемъ сильнаго, страстнаго развитія чувственныхъ стремленій, выше которыхъ толпа ничего и не знала. Въ Индіи часто въ одномъ и томъ-же лицѣ совмѣщались обѣ эти крайности, т. е., и чувственная страсть, и слѣдовавшее за нею разочарованіе и равнодушіе къ жизни ²⁾.—Слѣдствіемъ такого раздвоенія было то, что чувственные наслажденія у индійцевъ шли о—бокъ съ строгимъ отреченіемъ отъ всего мірскаго: „или каяться въ лѣсу, или покоиться у женской груди“.

„Живи ты у Ганга рѣки, скверну грѣховъ омывающей,
Или у нѣжной груди, красотою тебя обаяющей“ ³⁾.

1) Мензасъ. Исторія религіи, стр. 270.

2) Религія древняго міра. Т. I, стр. 350.

3) Искусство въ связи съ общимъ развитіемъ культуры.... Т. I, стр. 385.

Народное нравственное чувство въ Индіи все было привязано къ чувственному и внѣшнему,—богатство, долгіе дни, чувственные наслажденія—вотъ цѣль жизни. „Будемъ ѣсть и пить, ибо завтра умремъ“.—Самыя-то представленія индійскія о загробномъ существованіи были таковы, что они ни сколько не поощряли къ нравственной жизни и дѣятельности. Въ самомъ дѣлѣ, сознаніе того, что я страдаю не за настоящіе грѣхи, не за грѣхи, совершенные мною теперь, а когда-то давно—въ предъидущихъ воплощеніяхъ, только ослабляло нравственную энергію человѣка; а мысль, что результаты моихъ настоящихъ дѣяній обнаружатся въ послѣдующемъ воплощеніи, дѣлала индійца совершенно индифферентнымъ въ нравственномъ отношеніи, такъ какъ онъ видѣлъ, что за его дѣла получить возмездіе и будетъ нести наказаніе, или получить награду не онъ, а кто-то другой, тотъ,—въ образѣ кого въ слѣдующемъ перерожденіи воплотится онъ, или точнѣе—его „качча“, т. е. послѣдствіе его словъ, мыслей и поступковъ ¹⁾).

Самый аскетизмъ индійскій не имѣлъ нравственнаго значенія. Онъ происходилъ не изъ любви человѣка къ Богу, какъ въ христіанствѣ ²⁾, и не изъ желанія дать побѣду духу надъ плотію, а—изъ взгляда на всѣ отношенія чувственнаго міра, какъ на „оковы духа“, на самое тѣло, какъ на „темницу души“. Цѣль индійскаго аскетизма не приспособить движенія тѣла къ жизни духа, какъ его орудіе, чего требуетъ христіанство, а—убить тѣло. Средствомъ къ этому служили отшельничество и всякаго рода самобичеванія и самоистязанія, что все представляетъ изъ себя не что иное, какъ медленное самоубійство. Желаящій посвятить себя отшельнической жизни и стать аскетомъ, обыкновенно, удалялся въ лѣсную пустыню. Здѣсь онъ забывалъ обо всемъ, что было вокругъ него, волосамъ на головѣ, бородѣ и ногтямъ предоставлялъ волю расти, сколько угодно; жизнь свою проводилъ въ молчаливой тишинѣ и, при маломъ и рѣдкомъ употребленіи пищи, при постахъ и

¹⁾ Души въ смыслѣ самостоятельной духовной субстанціи браминство и буддизмъ не признаютъ.

²⁾ Объ этомъ въ браминствѣ не можетъ быть и рѣчи, ибо тамъ нѣтъ Бога—Отца, сотворившаго міръ по благодати своей, а есть божество, впадшее въ блудъ, печальнымъ слѣдствіемъ котораго было явленіе міра.

бичеваніи, и непрерывномъ святомъ созерцаніи, умиралъ для тѣла и всѣхъ чувствованій. Практическія покаянія и самоистязанія, которыми отшельникъ старался закалить тѣло противъ всякой боли и внѣшняго впечатлѣнія, были изумительнаго свойства и со временемъ усиливались въ строгости. „Кающійся долженъ валяться на землѣ, или весь день стоять на пальцахъ, или, попеременно, то вставать, то опять садиться. Въ знойное время года онъ долженъ сидѣть въ жарѣ четырехъ огней, подъ жгучимъ солнечнымъ лучемъ; въ дождь—мокнуть нагой подъ облачными потоками; въ холодное время года—носить мокрое платье. Отъ постепенно усиливаемой жестокости истязаній да истощится его смертное вещество. Такъ онъ долженъ жить, пока его смертное тѣло не разрушится, а душа не соединится съ Брамомъ ¹⁾. Въ концѣ концовъ, индійскій аскетизмъ дошелъ до болѣзненности въ жизни буддистскаго святого, который съ отвращеніемъ принимаетъ пищу изъ своей кружки для милостыни, какъ непріятное лѣкарство;—который одѣвается въ погребальныя пелены, взятая съ кладбища, или покрываетъ себя безобразной одеждою, какъ будто повязкой для прикрытія язвы, и смотритъ на смерть, ожидающую его впереди, какъ на избавленіе отъ печалей жизни;—котораго высшая надежда состоитъ въ томъ, что послѣ непостижимо-длиннаго ряда послѣдовательныхъ существованій онъ найдетъ, наконецъ, въ совершенномъ уничтоженіи и небытіи, убѣжище даже отъ небесной жизни ²⁾.

Не только жизнь отшельниковъ была обставлена такими строгими правилами, но и всякій вообще индеецъ долженъ былъ соблюдать множество самыхъ мелочныхъ правилъ, имѣвшихъ своею цѣлью предохранить исполнителя отъ всякихъ оскверненій, мѣшающихъ его соединенію съ Брамомъ. Вопросъ о нечистотѣ и средствахъ очищенія занималъ важное мѣсто въ законахъ Ману. Индеецъ, по законамъ Ману, оскверняло все, по крайней мѣрѣ, очень многое, часто само по себѣ совершенно чистое. Акты, напримѣръ, пищи и питья, сами по себѣ въ сущности чистые, представляли частые поводы къ оскверненію и

1) Веберъ. Всемирная Исторія. Т. I, стр. 318—319.

2) Первобытная культура. Т. II, стр. 167.

налагали обязанность физическаго очищенія ¹⁾. Такъ индусъ не могъ совершить, по своему желанію, самаго незначительнаго дѣйствія, не могъ даже свободно удовлетворить самымъ обыденнымъ потребностямъ тѣла. Съ теченіемъ времени обрядовая сторона нравственности даже одержала верхъ надъ внутреннею, такъ что вопросъ о блаженствѣ и страданіяхъ сталъ опредѣляться скорѣе омовеніями, очищеніями и постами, чѣмъ чистотой жизни и добрыми дѣлами ²⁾.

Изъ сказаннаго видно, какъ тяжело было ярмо, подъ которымъ жили индусы. Гнетъ чувствовался во всѣхъ малѣйшихъ явленіяхъ жизни. Даже въ домашней, семейной жизни, въ кругу родныхъ индусъ не находилъ и не могъ найти утѣшенія и успокоенія. Члены семьи тамъ не имѣли искренней взаимной любви между собою и относились другъ къ другу холодно, смотрѣли другъ на друга какъ на временно-возникающія и скоро-преходящія личности, случайно, сошедшіяся. Прекрасной иллюстраціей къ сказанному можетъ служить слѣдующій рассказъ.

„Крестьянинъ и его сынъ пахали вмѣстѣ на полѣ; змѣя укусила юношу,—и онъ умеръ. Отецъ не обратилъ вниманія на смерть сына и продолжалъ работать. Мимо проходилъ браманъ и спросилъ: „чей это юноша?“—„Мой сынъ“, отвѣтилъ крестьянинъ. „Какъ-же ты не оплакиваешь его?“—„Человѣкъ, рождаясь, уже дѣлаетъ первый шагъ къ смерти... скорбь и слезы не помогутъ умершимъ“, такъ отвѣтилъ отецъ,—и никто изъ семьи не оплакалъ умершаго. Мать сказала: „жизнь—гостинница, сегодня пришелъ человѣкъ, завтра уйдетъ“.—Сестра сказала: „люди подобны бревнамъ плота, плывущаго по морю—пришла буря, разбила плотъ, разогнала по морю бревна,—и имъ уже никогда не встрѣтятся—на мгновеніе люди сходятся, расстаются навсегда“.—Жена сказала: „двѣ птички летали вмѣстѣ цѣлый день и на вечеръ сѣли отдохнуть на ту-же вѣтку, утромъ онѣ вспорхнули, можетъ быть, онѣ встрѣтятся, а можетъ быть—и нѣтъ“ ³⁾.

Прибавьте къ сказанному существовавшій у индійцевъ же-

¹⁾ Лепорманъ. Руковод. къ древней исторіи востока..... Т. II. стр. 493.

²⁾ Первобытная культура. Т. II, стр. 160.

³⁾ С. Ольденбургъ. Буддійскія легенды и буддизмъ. СПб. 1895 г. стр. 162—163.

стокий и грубый, но освященный религіею обычай сожженія жень по смерти мужей, чтобы понять, какъ тяжела была семейная жизнь для индійца.—Этотъ безчеловѣчный обычай сожиганія жень имѣлъ своею цѣлью доставить умершему помощницу въ загробномъ мірѣ.—Онъ существовалъ до половины настоящаго столѣтія,—и когда англійскими законами былъ воспрещенъ, жрецы до крайности противились тому, утверждая, что Веда предписываетъ этотъ обычай и требуетъ, чтобы чужеземные правители уважали его¹⁾.

Такъ тяжело и пагубно было вліяніе догматики браманизма на нравственно-практическую жизнь его послѣдователей.—Браманизмъ, говоритъ Ле-Бонъ, опуталъ души людей своими сѣтями, душилъ въ нихъ жизнь и своимъ суровымъ игомъ губилъ всякое свѣжее проявленіе духа. Освобожденіе отъ такого положенія вещей было необходимо. Нельзя смотрѣть на жизнь, какъ на проклятiе, и видѣть единственное счастье въ уничтоженіи.—Муки, описанныя Дантомъ въ его Аду, однѣ могутъ дать понятіе о страданіяхъ индусовъ подъ властью браминовъ,—страданіяхъ безнадежныхъ, страданіяхъ, которыя должны длиться безконечныя вѣка, пока человѣкъ не удостоится обратиться въ ничто, слившись съ Брамомъ. Жизнь несчастныхъ существъ, подчиненныхъ законамъ Ману, была полна тоскою,—тѣмъ болѣе, что эти люди, какъ мы знаемъ, не могли выносить своихъ несчастій сообща, не могли смотрѣть другъ на друга иначе, какъ чрезъ перегородки кастъ, ибо принять чашу воды отъ одного изъ себя подобныхъ, или сказать ему слово утѣшенія или привѣта считалось преступленіемъ, которое могло быть заглажено лишь цѣлымъ рядомъ тяжелыхъ искупленій.—Толпа угнетеннаго народа жаждала облегченія, жаждала такъ сильно, что жажда эта должна была, наконецъ, воплотиться....²⁾.

И вотъ, въ это самое время, когда индійцы уже устали мучиться и страдать, явился Будда Шакья-Муни. Будда, какъ религіозный реформаторъ, хотѣлъ избавить своихъ единоплеменниковъ отъ страданій подъ игомъ браминовъ; а какъ философъ,—онъ пытался разрѣшить загадку о происхожденіи и сущ-

1) Первобытная культура, Т. II, стр. 37—42.

2) Сто великихъ людей. Кн. I, стр. 43—44.

ности всякаго вообще страданія на землѣ и о средствахъ къ уничтоженію его.—Въ первомъ Будда отчасти успѣлъ,—говоримъ отчасти, потому что буддизмъ скоро же сѣмьвался съ браминскими обрядами, церемоніями и символами;—послѣдній-же вопросъ Будда разрѣшилъ совсѣмъ неудачно.—Въ своихъ „четырехъ святыхъ истинахъ“ относительно страданія ¹⁾ Будда опредѣлялъ не сущность страданія, а проявленія или формы его; а не понимая сущности страданія, онъ не могъ указать и истинной причины его происхожденія и, слѣдовательно, не могъ дать и вѣрныхъ средствъ къ уничтоженію его.—Такимъ образомъ, Будда не только не освободилъ людей отъ страданій, даже нисколько не облегчилъ ихъ. Напротивъ,—онъ заставилъ своихъ послѣдователей еще болѣе мучиться и страдать, когда оставилъ имъ такую пессимистическую теорію атеизма, какой не создавалъ міръ ни до, ни послѣ него,—когда далъ имъ, вмѣсто религіи любви и мира, религію полнѣйшаго отчаянія.

Да и могъ-ли, въ самомъ дѣлѣ, успокоить пострадавшагого челоуѣка, могъ-ли утѣшать его сердечныя раны буддизмъ,—будуизмъ, который, по его собственному призванію, „учитъ найвысшимъ благамъ безъ Бога, продолженію бытія безъ того, что обыкновенно называютъ „душею“; блаженству безъ про-странственнаго неба, возможности овященія безъ ходатайствующаго Спасителя; искупленію, при которомъ каждый самъ является своимъ искупителемъ и которое совершается безъ церемоній, молитвъ, покаяній, безъ священниковъ и безъ посредства святыхъ“ ²⁾.

Иеродиаконъ Діонисій.

¹⁾ Вотъ эти истины: 1) этотъ міръ полонъ страданіи: смерть есть страданіе, старость—страданіе, болѣзнь—страданіе, быть вмѣстѣ съ тѣмъ, чего не любишь,—страданіе, разлучаться съ тѣмъ, что любишь,—страданіе, не достигать какого-либо изъ своихъ пожеланій—страданіе; 2) искуое страданіе происходитъ отъ пожеланій; 3) уничтоженіе страданія достигается чрезъ подавленіе пожеланій; 4) самое подавленіе пожеланій достигается хожденіемъ по „славному восьмикратному пути“. См. Келюгъ. Буддизмъ и Христіанство. Стр. 9, 161, 229 и др.

²⁾ Буддйскій Катихизисъ. Перев. свщ. Буткевича. Отв. на вопр. 128.

Гносеологическія и метафизическія предпосылки истины бытія Божія.

(Продолженіе *).

II.

Доказательства изъ субъективной дѣйствительности.

Типичными видами этого рода доказательствъ мы назвали—*онтологическое* и *нравственное*. По принятой нами классификаціи, такъ называемыя—*историческое*, *гносеологическое* и др. доказательства должны разсматриваться, какъ подвиды или разновидности (*subspecies* или *varietates*) онтологическаго. Почему доказательства изъ субъективной дѣйствительности, по нашему мнѣнію, распадаются только на два главныхъ вида, а не болѣе, это понять не трудно. Въ объемѣ понятія субъективной дѣйствительности входятъ—ощущенія, представленія, понятія или идеи, собственно чувствованія (эмоціи), стремленія, желанія и т. п. Всѣ эти явленія вообще, при томъ—одни въ большей, а другія въ меньшей степени,—отличаются *двойственнымъ* характеромъ: съ одной стороны они оказываются выраженіемъ саможизненности, спонтанейности, *активности* субъекта или его отношенія къ объектамъ, съ другой,—выражаютъ отношеніе объективной дѣйствительности къ субъекту, оказываются лишь естественной и произвольной реакціей на такую или иную данность ¹⁾ для субъекта того или инаго объ-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 17.

¹⁾ Говоря о „такой или иной данности“, мы тѣмъ самымъ утверждаемъ, что могутъ быть *разныя формы* данности. Болѣе подробное раскрытіе и обоснованіе

активнаго содержанія, т. е., несятъ на себѣ печать *пассивности*. Другими словами, однѣ стороны въ проявленіяхъ духа характеризуютъ его, какъ *самоопредѣляющееся* начало, другія же, какъ начало *опредѣляемое* по нѣкоторымъ объективнымъ нормамъ. Ни чисто активныхъ, ни чисто-пассивныхъ состояній духа, повидимому, не существуетъ, но по преобладающему характеру явленія *воли* отличаются наибольшей активностію, а явленія *мысли*, или общіе, познавательныя явленія—наиболѣе зависимы отъ объективной дѣйствительности и тѣхъ соотношеній, въ какихъ даны ея элементы. Въ чувствованіяхъ или эмоціяхъ тотъ и другой характеръ выступаютъ, повидимому, въ одинаковой мѣрѣ. Эта двойственность въ явленіяхъ духа дала достаточное основаніе многимъ философамъ, особенно нѣмецкимъ, различать духъ теоретическій и духъ *практическій* ¹⁾. Различіе это настолько существенно, что уже а priori можно утверждать его пригодность для всякихъ классификацій, касающихся субъективной дѣйствительности. Въ частности-же, что касается доказательствъ бытія Божія, подлежащихъ теперь нашему разсмотрѣнію, то такое раздѣленіе ихъ оправдывается какъ различіемъ въ ихъ исходныхъ пунктахъ и въ трактуемой ими матеріи, такъ равно и различіемъ приемовъ и цѣлей доказательства: всѣ они, сколько бы много ихъ ни насчитывали, имѣютъ дѣло—или съ идеею Божества, или съ потребностями и стремленіями человѣка ²⁾. Въ первомъ случаѣ задачею яв-

этого положенія должно имѣть мѣсто въ разборѣ гносеологическихъ ученій и ихъ отношенія къ умоизрительному богопознанію, что мы надѣемся дать впоследствии. Теперь же достаточно будетъ сказать, что одно и то же объективное содержаніе можетъ быть дано, напримѣръ,—то въ формѣ *факта*, то въ формѣ *идеала* или *задачи*, то какъ бытіе *реальное*, то какъ *ипотетическое*.

¹⁾ Родоначальникомъ этого различенія мы считаемъ *Канта* съ его ученіемъ о теоретическомъ и практическомъ разумѣ. Съ тѣхъ поръ германская философія имъ постоянно пользовалась, варьируя разными способами его смыслъ и значеніе.

²⁾ *В. Д. Кудрявцевъ*, объединяя разсматриваемыя нами теперь доказательства подъ общимъ именемъ *психологическаго*, утверждаетъ, что всѣ они имѣютъ дѣло съ *идеею* Божества, лишь разсматриваемой съ различныхъ сторонъ. При этомъ нравственное доказательство, по его словамъ, „имѣетъ въ виду ея связь съ нравственнымъ сознаніемъ человѣка“. Но такая связь имѣется въ виду лишь во второй приводимой имъ формѣ этого доказательства (невозможность для атеиста быть нравственнымъ человѣкомъ). Въ двухъ-же остальныхъ, раскрывающихъ необходимость Божества для объясненія происхожденія нравственнаго закона и

ляется для данной идеи утвердить реально существующій коррелятъ, а во второмъ—для даннаго факта найти достаточную причину. Въ послѣднемъ разѣ Божество утверждается, какъ реальное бытіе, лишь постольку и въ такихъ своихъ сторонахъ, поскольку это необходимо для объясненія изслѣдуемыхъ фактовъ; приемъ доказательства здѣсь—вполнѣ аналогичный тому, какимъ развиваются космологическое и телеологическое доказательство, именно *конструированіе* понятія Первопричины изъ тѣхъ лишь элементовъ, какіе въ ней необходимы для объясненія дѣйствія ¹⁾. Въ первомъ-же случаѣ понятіе Первопричины дано, и его признаки уже не отыскиваются по пропорціямъ и аналогіямъ съ изъясняемыми фактами ²⁾, но или получаются *аналитически*, какъ содержащіеся *implicite* въ основномъ опредѣленіи (у Ансельма и Декарта), или-же даются заразъ въ конкретной полнотѣ, какъ фактъ религіознаго сознанія (въ такъ называемомъ историческомъ доказательствѣ), и вся задача доказательства сводится уже только къ рѣшенію—*an est*, а нисколько не захватываетъ вопроса—*quid est*.

Называть первого рода доказательства—*онтологическими*, а второго—*нравственными* можно только въ очень не точномъ смыслѣ,—лишь руководясь правиломъ, что „*a potiori fit deno-*

возможности его завершенія или достиженія конечныхъ его цѣлей,—идея Божества, какъ опредѣленное понятіе, ни съ какой стороны не изслѣдуется: въ нихъ лишь отыскивается *причина* или *реальное основаніе* для извѣстныхъ фактовъ нравственной жизни. Если бы послѣдовательно проводить точку зрѣнія В. Д. Курияшева, то пришлось бы и космологическое доказательство съ телеологическимъ считать лишь разновидностью психологическаго, потому что въ нихъ „идея Божества разсматривается въ связи съ формами міросознанія“.

¹⁾ Хорошо характеризуетъ этотъ приемъ *Томы Аквината*: „Cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causae ad probandum causam esse; et hoc maxime contingit in Deo, quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est, quia quaestio *quid est* sequitur quaestioni *an est*. Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus; unde demonstrando Deum esse, per effectum accipere possumus pro medio, quid significet hoc nomen Deus.—Цитатъ у *Werner'a*: Der hl. Thomas von Aquino, Bd. II: Die Lehre des hl. Th.—S. 321. Anm. 2.

²⁾ Говорятъ такъ по примѣру *Томы Аквината*, который выражается: „Per effectus non proportionatos causae non potest perfecta cognitio de causa haberi, sed tamen ex quoquoque effectu potest manifeste nobis demonstrari causam esse; et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse, licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam“. *Werner, ibid.*

minatio“: доказательства, имѣющія дѣло съ *идеями* Божества, свой истинный смыслъ и свою истинную цѣнность получаютъ, какъ увидимъ, лишь въ связи съ онтологическимъ и лишь образуя различные моменты въ его развитіи, при независимой же отъ онтологическаго постановкѣ они или являются грубыми паралогизмами, или сбиваются на типъ космологическаго и телеологическаго и потому не даютъ ничего новаго сравнительно съ ними; что же касается доказательствъ изъ практическаго духа, то называть ихъ нравственными можно, лишь принимая во вниманіе на лицо существующія доказательства, которые дѣйствительно таковы; но если бы существовали напр. доказательства, имѣющія своимъ исходнымъ пунктомъ эстетическія потребности человѣка, то ихъ надо было бы отнести къ этой же группѣ доказательствъ; и тогда названіе всѣхъ доказательствъ изъ практическаго духа нравственными было бы уже неточнымъ (—designans angustior designato).

а) Доказательства изъ теоретическаго духа или онтологическія.

Идею Божества можно разсматривать съ очень различныхъ сторонъ. Мы не будемъ исчислять всѣхъ возможныхъ здѣсь точки зрѣнія, а укажемъ лишь тѣ изъ нихъ, которыя дали *raison d' être* исторически извѣстнымъ доказательствамъ бытія Божія. Это—1) *содержаніе* и форма названной идеи, 2) ея отношеніе къ философскому познанію, 3) ея *происхожденіе* въ духѣ человѣческомъ и 4) ея *культурно-историческое* значеніе. Отсюда—четыре вида онтологическаго доказательства: *онтологическое* въ собственномъ смыслѣ или—по имени изобрѣтателя—Анзельмово, *космологическое*, *психологическое* или Декартово и *историческое*.

1) Онтологическое доказательство.

Мы оставляемъ безъ разбора ту форму онтологическаго доказательства, какую оно принимало у *элеатовъ*,—исходя изъ понятія объ абсолютно сущемъ (*τὸ ὄν*), или у *Спинозы*—изъ анализа понятія о самопричинѣ (*causa sui*),—потому, что въ этой формѣ оно, какъ справедливо доказываетъ В. Д. Кудрявцевъ,

„совпадаетъ съ космологическимъ, а потому и раздѣляетъ всѣ его недостатки“ ¹⁾).

Анзельмово доказательство имѣетъ свою длинную исторію, которая есть исторія его постепеннаго исправленія въ интересахъ наибольшей его устойчивости подъ ударами критики. До Канта оно прошло *три* фазиса своего развитія: 1) въ изложеніи *Анзельма*, 2) *Декарта*, и 3) *Лейбница*. Послѣ Канта защитники его старались отстоять одну изъ этихъ трехъ формъ. Наконецъ *В. Д. Кудрявцевъ*, отдавая должную дань критическимъ возраженіямъ противъ онтологическаго доказательства, придалъ ему новую форму, которой мы кромѣ ни у кого не встрѣчали. Это можно назвать *четвертымъ* моментомъ въ развитіи онтологическаго доказательства. Не вдаваясь въ подробности, рассмотримъ каждую изъ этихъ четырехъ формъ.

а) Доказательство, предложенное самимъ *Анзельмомъ* въ его „De Divinitatis essentia Proloquium“, можно представить въ видѣ слѣдующаго умозаключенія:

„Въ нашемъ умѣ есть всеобщее и необходимое по своему характеру представленіе о Существѣ всесовершенномъ.

„Если бы такое Существо существовало только въ нашемъ умѣ, а не имѣло реального бытія внѣ его, то оно не было бы всесовершеннымъ, потому что бытіе есть совершенство въ сравненіи съ небытіемъ.

„Слѣдовательно, всесовершенное Существо или, что то же, Богъ существуетъ“.

Съ *формальной* стороны это умозаключеніе—не удовлетворительно, какъ разъяснили это—извѣстный противникъ *Анзельма*, монахъ *Гонило* (Gaunilo) и *Тома Аквинатъ*. Допуская даже полную матеріальную правильность посылокъ, мы все таки не имѣемъ права на тотъ выводъ, какой дѣлаетъ *Анзельмъ*. Правильнымъ выводомъ было бы положеніе, что „у насъ есть идея существа, которое мы *необходимо должны мыслить существующимъ*“ ²⁾. Такой выводъ, хотя и вполне

¹⁾ *В. Д. Кудрявцевъ*, Собр. соч. т. II, вып. 3, стр. 279.

²⁾ Это будетъ вполне ясно, если расположить *Анзельмово* доказательство въ видѣ силлогизма 1-й фигуры.

Major: Всесовершенное существо (М) должно обладать объективной реальностью (Р);

безоруженъ предъ возраженіемъ,—что „можетъ быть, эта идея есть лишь *необходимая иллюзія* нашего ума“, имѣлъ бы однако свою цѣну, если бы *матеріальная* правильность *посылокъ* была безспорна. Но, какъ увидимъ, говоря о Кантовой критикѣ онтологическаго доказательства, это условіе отсутствуетъ...

в) *Декартъ*, отвѣчая на возраженіе о невозможности заключать отъ существованія идеи предмета въ нашемъ умѣ къ реальному бытію предмета виѣ насъ, старается доказать, что идея Божества составляетъ *исключеніе* изъ этого общаго положенія; что признакъ реального бытія, являясь случайнымъ во всѣхъ другихъ понятіяхъ о предметахъ ограниченныхъ, которые случайны и потому могутъ быть и не быть, въ понятіи о Богѣ есть признакъ *существенный*, неотъемлемый отъ понятія. Богъ есть существо всереальное (*Ens realissimum*), а существованіе или бытіе есть реальность, за отсутствіемъ или уничтоженіемъ которой Богъ пересталъ бы быть Богомъ ¹⁾. Такимъ образомъ, разсужденія Декарта представляются въ видѣ слѣдующаго умозаключенія:

Major: „Сказать, что какой нибудь атрибутъ содержится въ натурѣ или въ понятіи предмета, значить то же самое, что сказать, что атрибутъ дѣйствительно принадлежитъ этой вещи, истинно находятся въ ней.

Minor: „Но реальное существованіе есть атрибутъ, необходимо содержащійся въ натурѣ и понятіи Божества.

Conclusio: „Слѣдовательно Богъ дѣйствительно существуетъ“ ²⁾.

Декартъ былъ очень высокаго мнѣнія о своемъ доказательствѣ и утверждалъ, что при помощи его истина бытія Божія дѣлается „такъ же достовѣрна, какъ можетъ быть достовѣрнымъ любое геометрическое доказательство“ ³⁾. Но, по нашему мнѣнію, оно есть грубѣйшее *petitio principii*, то, что называется „*idem per idem*“. „Богъ существуетъ, потому что не можетъ не существовать“—это разсужденіе, какъ соглашается и

Minor: Въ нашемъ умѣ есть идея (S) о существѣ всесовершенномъ (M);

Conclusio: Въ нашемъ умѣ есть идея (S) о существѣ, обладающемъ объективной реальностію (P).

¹⁾ В. Д. Кудрявцевъ, I. с. р. 283.

²⁾ *Ibid.* 283—284.

³⁾ *Ibid.* 284.

Лейбницъ, берущій однако его подъ свою защиту ¹⁾, вполне параллельно классическому примѣру: „опіумъ усыпляетъ, потому что обладаетъ усыпительной силой“.

с) *Лейбницъ*, признавая Декартово доказательство весьма удачнымъ, недостатокъ его видитъ лишь въ томъ, что оно справедливо только при извѣстномъ предположеніи, котораго оно не доказываетъ. Предположеніе это состоитъ въ томъ, что всесовершенное Существо вообще *возможно*, т. е., понятіе о немъ не заключаетъ въ себѣ *противорѣчій*. Въ совершеннѣйшемъ изъ всѣхъ существъ, такъ разсуждаетъ Лейбницъ, возможность есть уже ео ірсо дѣйствительность ²⁾. „Если бы, говорить Лейбницъ, этотъ пунктъ былъ доказанъ какъ слѣдуетъ, то можно было бы сказать, что существованіе Бога было бы доказано а ріогі съ геометрическою точностію“ ³⁾. Такимъ образомъ, формулировка Лейбницева доказательства будетъ такова:

Major: „Все, что не заключаетъ въ себѣ противорѣчія (мыслимо), возможно;

Minor: „Но Существо всереальное не заключаетъ въ себѣ противорѣчія;

Concl. 1: „Слѣдовательно, оно возможно.

Concl. 2: „Но если оно возможно, то оно и дѣйствительно существуетъ“ ⁴⁾.

Заключение а posse ad esse едва ли обладаетъ „геометрическою точностію“, и мы поэтому скорѣе согласны-бы были допустить, что совершенно не понимаемъ въ данномъ

¹⁾ *Leibnitz*, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand,—übers v. *Schaaarschmidt*, въ фл. библ. *Kirchmana*: s. 477.

²⁾ *Куно-Фишеръ*, Ист. н. фил. т. III, стр. 175. Едва ли вѣрно представлять дѣло *В. Д. Кудрявцева*, когда говоритъ, что Лейбницъ въ *Ангельмовомъ* доказательствѣ замѣнялъ идею существа всесовершеннаго идеей существа *необходимая* (*ibid.* стр. 287). Вѣрнѣе будетъ выѣсть съ Куно-Фишеромъ сказать, что для онтологическаго аргумента Лейбницъ считалъ наиболѣе важною идею о Богѣ, какъ существѣ *возможномъ*. Въ своей Монадологіи Лейбницъ говоритъ: „одинъ Богъ имѣетъ то преимущество, что Его существованіе необходимо, *если оно возможно*“ (*Куно-Фишеръ*, *ibid.* 378). Впрочемъ, мнѣнія Лейбница о доказательствахъ бытія Божія вообще настолько спутаны и неудобовразумительны, что весьма трудно опредѣлить ихъ точный смыслъ, (ср. *Остроумова*, *обз.* ч. II, стр. 182); да и едва ли они того заслуживаютъ...

³⁾ *Куно-Фишеръ*, *ibid.*

⁴⁾ *В. Д. Кудрявцевъ*, *l. c.* p. 291.

случаѣ мысли Лейбница, чѣмъ признать за его поправкой къ онтологическому доказательству хоть какуюнибудь пѣнность. А затѣмъ, пожалуй, никакой поправки-то въ сущности не окажется. В. Д. Будрявцевъ приводитъ совершенно справедливое мнѣніе Кизеветтера, что „точнѣе и правильнѣе это доказательство должно выразить такъ:

Major: „Каждое *понятіе*, которое не заключаетъ въ себѣ противорчія, возможно;

Minor: „Но *понятіе* всереального существа не заключаетъ въ себѣ противорчія;

Conclusio: „Слѣдовательно *понятіе* всереального существа возможно и пр.

Но довольно такого простого измѣненія терминовъ силлогизма и приведенія его въ точную форму, чтобы тотчасъ увидать всю его неправильность“ ¹⁾.

Впрочемъ, поправкѣ этой въ школѣ Лейбница, повидимому не придавали серьезнаго значенія, потому что въ сущности возвратились къ Анзельмовой точкѣ зрѣнія, къ чему поводъ подалъ и самъ Лейбницъ своимъ изреченіемъ, что въ Богѣ совершенство есть не что иное, какъ опредѣленная величина положительной реальности“ ²⁾. Вотъ въ какомъ видѣ представляется формулировка онтологическаго доказательства въ Лейбнице-Вольфианской школѣ:

Major: „Совершеннѣйшее, реальнѣйшее Существо должно обладать всякой реальностью;

Minor: „Бытіе есть реальность, и при томъ абсолютная, при предположеніи которой только и могутъ существовать всѣ другія;

Conclusio: „Слѣдовательно, реальнѣйшее Существо должно существовать“ ³⁾.

Такова послѣдняя форма, какую получило онтологическое доказательство въ философіи XVIII в. Ватке замѣчаетъ по поводу его: „Едва ли нужно было остроуміе Канта, чтобы от—

¹⁾ *Ibid.* 291.

²⁾ „Perfectio non sit nisi magnitudo realitatis positivae praecise sumpta“ В. Д. Будрявцевъ, I. с. р. 387.

³⁾ *Vatke*, I. с. р. 183. Эта формулировка принадлежит Мендельсону; находится въ его „Morgenstunden“, 1785 г.

крыть недостаточность и несостоятельность этого аргумента" ¹⁾. Это, давно уже просившееся подъ перо сужденіе, намъ теперь и остается лишь подтвердить, приведя Кантовы возраженія.

Кантъ прежде всего въ самомъ понятіи „безусловно необходимаго существа“, изъ каковаго понятія хочетъ развиваться онтологическое доказательство, видитъ непреодолимое препятствіе къ какимъ-бы то ни было выводамъ. Онъ говоритъ, что всѣ условія, въ какихъ непремѣнно нуждается разсудокъ, чтобы разсматривать что-либо, какъ необходимое, упраздняются посредствомъ одного выраженія безусловно—и уже становится совершенно „непонятно, мысля ли я тогда что либо, или уже ничего“ ²⁾.

По поводу примѣровъ (изъ геометріи), какими старались разъяснить необходимость мыслить въ понятіи Божества Его бытіе ³⁾, Кантъ замѣчаетъ, что во всѣхъ въ нихъ „абсолютная необходимость сужденія есть лишь условная необходимость вещи или предиката въ сужденіи“ ⁴⁾, т. е., съ абсолютной достовѣрностью утверждается, что *если данъ предметъ*, какъ реально существующій, то даны и такія-то его свойства.

По поводу того, будто отъ понятія Божества нельзя отнять атрибутъ реального существованія, не разрушая самого по-

1) *Ibid.*

2) *Kant*, Kr. d. r. V. S. 468. Это возраженіе весьма часто или игнорируется или цѣнится очень низко въ богословскихъ изслѣдованіяхъ, столь привыкшихъ злоупотреблять словами—„абсолютное“, „безусловное“, „бесконечное“ и под. Намъ кажется, что пора отдать ему должную лань и отъ этихъ словъ совсѣмъ отказать, если мы не хотимъ, выражаясь грубо, богословскую науку превратить въ особаго рода фокусничество, гдѣ результатъ выходитъ тѣмъ эффектиѣе, чѣмъ меньше понятны подготовившія его обстоятельства. Намъ думается, что лишь руководясь правиломъ.—

„*Quidquid id est, timeo Danaos et dona ferentes*“, богословы доселѣ относятся очень недоувѣрчиво и подозрительно къ тѣмъ разъясненіямъ, какія на этотъ счетъ сдѣланы *Кантомъ*, *Спенсеромъ*, *Миллеромъ* и др. Мы, впрочемъ, были бы несправедливы, если бы не оговорились, что нѣкоторые изъ протестанскихъ богослововъ, напр. *Бидерманъ*, не заслуживаютъ нашего упрека.

3) Въ понятіи треугольника необходимо мыслится три угла, въ понятіи круга—равенство радіусовъ и пр.—всѣ эти разъясненія принадлежать Декарту и Лейбницу.

4) *Kr. d. r. V.*, S. 469.

нтія, Кантъ совершенно справедливо напоминаетъ, что это могло бы имѣть мѣсто лишь въ томъ случаѣ, если бы этотъ атрибутъ приписывался Божеству въ формѣ *аналитическаго* сужденія. Но свойство аналитическаго сужденія таково, что противорѣчіе получается лишь тогда, когда отрицается предикатъ и однакожъ утверждается субъектъ; но когда отрицается реальное бытіе субъекта, тогда противорѣчія никакого не оказывается, потому что предикатъ здѣсь отрицается лишь въ отношеніи своего реального, объективнаго существованія, какъ *implicite* содержащійся въ субъектѣ, но отнюдь не со стороны своей принадлежности субъекту;—по этому послѣднему пункту сужденіе попрежнему остается утвердительнымъ ¹⁾. Отсюда слѣдуетъ, что хотѣть получить выводъ о реальномъ существованіи какого-нибудь предмета путемъ *аналитическимъ* значить хотѣть судить аналитически при отрицаніи существеннаго условія самой возможности аналитическаго сужденія, т. е., хотѣть чистѣйшаго *nonsens'a*. „Всякое экзистенціальное положеніе есть синтетическое“ ²⁾ это истина, установка которой составляетъ великую заслугу Канта для философской мысли ³⁾.

Затѣмъ Кантъ очень подробно развиваетъ общеизвѣстное уже свое возраженіе, что реальное бытіе не есть совершенство. Здѣсь выступаютъ на сцену 100 талеровъ дѣйствительныхъ и воображаемыхъ п пр. ⁴⁾;—мы этого возраженія излагать уже не будемъ.

Кантова критика онтологическаго доказательства многократно и многообразно обсуждалась *pro* и *contra* какъ богословами, такъ и философами. При этомъ наиболѣе безпристрастные изъ нихъ всецѣло соглашались съ Кантомъ. Вотъ,

¹⁾ Kr. d. r. V., SS. 469—470. Здѣсь между прочимъ Кантъ приводитъ такіе разъясненія: „Богъ—всемогущъ; это необходимое сужденіе. Всемогущество не можетъ быть отвергаемо, если вы полагаете Божество, или безконечное существо, съ понятіемъ котораго оно тождественно. Но если вы говорите: *Богъ не существуетъ*, то здѣсь не даны ни всемогущество, ни какой-либо другой изъ. Его предикатовъ, потому что они всѣ вмѣстѣ съ субъектомъ отвергнуты,—и въ этой мысли не оказывается никакого противорѣчія—*ibid.* 470.

²⁾ *Ibid.* 472.

³⁾ Ср. Куно Фишера, III, 174 et passim.

⁴⁾ Kr. d. r. V., S. S. 472—474.

напримѣръ, что говоритъ *Лотце*, мыслитель, наиболѣе не сочувствующій безусловно отрицательному отношенію къ чему бы то ни было и при томъ теистическаго направленія мыслей: „что понятіе всесовершеннаго Существа заключаетъ въ себѣ дѣйствительность, какъ одно изъ своихъ совершенствъ, что слѣдовательно всесовершеннѣйшее Существо необходимо *существуетъ*, это столь очевидный софизмъ (Fehlschluss), что послѣ убійственнаго (einschneidener) опроверженія его Кантомъ всякая попытка его защищать была бы бесполезна“ ¹⁾.

Итакъ относительно тѣхъ формъ онтологическаго доказательства, какія выработались до Кантовой критики, мы можемъ вполне согласиться съ *Пфлейдереромъ*, который называетъ ихъ продуктомъ пустого школьнаго остроумія (Schulwitz) ²⁾, и съ *Тренделенбургомъ*, который говоритъ, что онтологическое доказательство собственно не есть какое-либо доказательство ³⁾.

д) *В. Д. Кудряцевъ* надѣется спасти онтологическій аргументъ, видоизмѣнивъ его постановку. Полагая всю силу Кантовыхъ возраженій противъ этого доказательства въ утвержденіи, что нельзя вообще заключать отъ понятія къ бытію, онъ ставитъ это утвержденіе въ связь съ Кантовой теоріей познанія ⁴⁾. „Но, говоритъ онъ, дѣло получаетъ совершенно иной видъ, какъ скоро мы оставимъ ту субъективно-идеалистическую точку зрѣнія, на которой стоитъ Кантова теорія познанія, если мы признаемъ, что наше познаніе имѣетъ объективный, соответствующій дѣйствительности характеръ. Съ этой точки зрѣнія открывается не только возможность, но и необходимость существованія въ насъ умѣ такихъ понятій, самое бытіе которыхъ въ насъ служить уже завѣреніемъ ихъ истинны“ ⁵⁾. Такими необходимыми понятіями являются категоріи и идеи ⁶⁾. Поэтому и въ отношеніи Божества „главный вопросъ, очевидно, долженъ состоять въ томъ, принадлежитъ ли

¹⁾ *Lotze*, Mikrokosmos, 1872 В. III, S. 556.

²⁾ *O. Pfleiderer*, Religionsphilosophie, 1878 S. 402.

³⁾ *В. Д. Кудряцевъ*, I. с. р. 297—298, пр. 2.

⁴⁾ *В. Д. Кудряцевъ*, I. с. р. 398—399.

⁵⁾ *Ibid.* 399.

⁶⁾ *Ibid.*

это понятіе къ числу такихъ необходимыхъ понятій нашего разума? Если на этотъ вопросъ мы въ состояніи будемъ отвѣчать утвердительно, то онтологическое доказательство будетъ вполне возможнымъ и законнымъ“¹⁾).

Согласно съ этимъ, онъ предлагаетъ слѣдующую формулировку этого доказательства:

Major: „Необходимымъ понятіямъ нашего разума соответствуетъ дѣйствительность;

Minor: „Но понятіе о Богѣ есть необходимое;

Conclusio: „Слѣдовательно, понятію о Богѣ соответствуетъ реальный предметъ“²⁾).

О первой посылкѣ этого умозаключенія самъ Кудрявцевъ говоритъ, что она имѣетъ *условную* цѣнность. „Слабая сторо-

1) *Ibid.* То исправленіе, какое В. Д. Кудрявцевъ хочетъ произвести въ онтологическомъ доказательствѣ, обусловивъ его состоятельность реальнымъ значеніемъ необходимыхъ понятій нашего ума,—приобрѣтаетъ въ нашихъ глазахъ еще большую цѣнность, если мы прибавимъ, что лишь при такомъ пониманіи дѣла одному французскому поэту удалось открыть великій смыслъ въ этомъ продуктѣ „Schulwitz'a“. Почему мы столь высоко цѣнимъ свидѣтельство поэта,—это раскрыто въ нашей статьѣ „художественное творчество и религіозное познание“ (Богословск. Вѣстн. 1897 г., кн. 10 и 11).—*Сюлли Прюдомъ*, въ своемъ стихотвореніи „Le Bonheur (счастье)“ въ одномъ мѣстѣ говорить:

„Anselme, ta foi tremble et ta raison l'assiste:

„Toute perfection dans son Dieu se conçoit;

„L'existence en est une, il faut donc qu' il existe;

„Le concevoir parfait, c'est exiger qu'il soit.

„

„Les types iternels des formes éphémères,

„Qu' avait dans l'absolu vus resplendir Platon,

„Sont-ils réels? Une genre, est-ce un être, est ce un nom?

„Les genres ne sont—ils que d'antiques chimères?

„Ou le monde sans eux n'est-il qu' un vain chaos?

„Ces débats ont de longs et sonores échos!“

(Анзельмъ! Твоя вѣра колеблется и твой разумъ ее подтверждаетъ: все совершенство заключено въ понятіи о твоёмъ Богѣ: Его бытіе едино—изъ этого слѣдуетъ, что Онъ долженъ быть; исповѣдывать Его совершеннымъ значить уже признавать Его бытіе.... Реальны-ли вѣчные типы преходящихъ формъ, которыя познавалъ Платонъ въ абсолютномъ? Родъ,—существо-ли это, или только имя? Не суть ли всѣ эти роды старья химеры? Или, быть можетъ, міръ безъ нихъ—смутный хаосъ? Эти споры оставили послѣ себя долгое и громкое эхо—*М. Люйо*, Искусство съ точки зрѣнія социологіи, пер. подъ ред. *Пыпина*, 1891. стр. 240—241.

2) В. Д. Кудрявцевъ, *ibid.* 300.

на онтологическаго доказательства, по его словамъ,—въ томъ, что оно *предполагаетъ* за собою извѣстную общую теорію познанія, предполагаетъ его объективность, а вмѣстѣ съ тѣмъ и возможность умозаключать отъ понятія къ бытію¹⁾. Такимъ образомъ, въ лучшемъ случаѣ, т. е., при истинности меньшей посылки, состоятельность онтологическаго доказательства зависитъ отъ опредѣленнаго рѣшенія *гносеологической* проблемы вообще и въ частности—вопроса объ идеяхъ и категоріяхъ.

Что касается меньшей посылки, то, по нашему мнѣнію, доказать, что понятіе о Богѣ принадлежитъ къ числу *необходимыхъ* понятій,—на ряду съ категоріями, Кудрявцеву не удалось; да и вообще это очень трудно доказать. Онъ старается этого достигнуть, защищая ученія — Анзельма, Декарта и Лейбница о томъ, что „существовать въ дѣйствительности лучше или совершеннѣе, чѣмъ не существовать или существовать только въ мысли или въ возможности, и что существо всесовершенное, по тому самому, что оно всесовершенно, должно быть мыслимо реально существующимъ“²⁾. Но намъ кажется, что, желая утвердить объективную значимость идеи о Богѣ на тѣхъ же основаніяхъ, какъ значимость категорій, Кудрявцевъ долженъ бы былъ стараться доказать если не ея однородность съ ними, то, по крайней мѣрѣ, одинаковую цѣнность для познанія,—доказать, что при отрицаніи объективнаго характера этой идеи такъ же невозможно никакое познаніе, какъ и при отрицаніи объективнаго характера категорій. Нужно, впрочемъ, сказать, что отъ его проницательности не укрылась эта задача, и онъ старается разрѣшить ее въ „гносеологическомъ доказательствѣ“³⁾.

Итакъ, онтологическое доказательство, будучи совершенно

1) *Ibid.*

2) *Ibid.* 305. Ср. 301—304. Въ защиту этого мнѣнія онъ не останавливается даже предъ необходимостью поднять брошенную Кантомъ перчатку,—и утверждаетъ, что „сто дѣйствительныхъ талеровъ лучше и совершеннѣе ста талеровъ, существующихъ только въ представленіи“. *Ibid.* 304—5.

3) Поэтому недостатокъ возрѣнія Кудрявцева мы полагаемъ лишь въ томъ, что у него не хватило рѣшимости, употребляя его выраженія, „слать въ архивъ исторіи философіи, какъ полученный по наслѣдству отъ схоластики ненужный хламъ“, разсужденія, подъ которыми стояли „имена такихъ знаменитостей философскаго міра, какъ Декартъ, Лейбницъ, Гегель“. I. с. р. 297—298.

несостоятельно въ своей традиціонной постановкѣ, получаетъ нѣкоторую цѣнность единственно въ той постановкѣ, какую ему старался придать В. Д. Кудрявцевъ. Но цѣнность эта *вдвойнѣ условная*:

- 1) она стоитъ въ прямой зависимости отъ *реалистическаго* ¹⁾ рѣшенія вообще *гносеологической* проблемы и въ частности вопроса объ объективномъ значеніи *категорій*;
- 2) она зависитъ отъ того характера, какой будетъ признанъ за *понятіемъ* Божества и того значенія, какое будетъ ему усвоено для философскаго познанія.

2) Гносеологическое доказательство.

Опыты доказать истину бытія Божія, связавъ идею о Богѣ съ признаемъ возможности истины вообще, т. е., опыты сдѣлать изъ этой идеи гносеологическій принципъ,—очень древни. Слѣды гносеологическаго доказательства бытія Божія находятся уже у бл. *Августина*, а затѣмъ у схоластиковъ, *Дунс Скота*, архіеп. *Анзельма*, *Тома Аквината* ²⁾. Впервые же отчетливую и ясную постановку оно получило у *Декарта*, старавшагося защитить истинность человѣческаго познанія тѣмъ соображеніемъ, что Богъ не можетъ насъ обманывать ³⁾. Но Декартово доказательство, какъ это неоднократно разъяснялось критиками его, въ сущности вращается въ безысходномъ *круть*: истинность бытія Божія доказывается его необходимостью для истинности человѣческаго познанія, которое *eo ipso* признается неспособнымъ найти гарантіи своей истинности нигдѣ, кромѣ какъ въ идеѣ Божества, ибо если бы оно было

¹⁾ Термину „реалистическій“ мы въ настоящемъ случаѣ придаемъ нѣсколько расширенное значеніе сравнительно съ обычнымъ. Обыкновенно, когда этимъ терминомъ хотятъ характеризовать извѣстное гносеологическое ученіе, то имѣютъ въ виду главнымъ образомъ способъ рѣшенія вопроса о реальности вѣшняго міра или, общѣе, о бытіи вещей въ себѣ. Но такъ какъ *реализмъ* въ этомъ тѣсномъ смыслѣ, по большей части (хотя и не всегда) сопровождается признаніемъ и объективнаго значенія категорій, то мы позволили себѣ воспользоваться терминомъ „реалистическій“ для общей характеристики возможнаго способа рѣшенія гносеологической проблемы.

²⁾ В. Д. Кудрявцевъ I. с. р. 310.

³⁾ *Ibid.* 311.

къ тому способно, то бытіе Божіе не было бы уже *необходимою* гарантіей ¹⁾).

Болѣе удовлетворительную форму старались придать гносеологическому доказательству *Тренделенбургъ, Умрици, Пфлейдереръ* и *В. Д. Кудрявцевъ*.

а) *Тренделенбургъ* свое доказательство называетъ *логическимъ*. Сущность его состоитъ въ утвержденіи, что соотвѣтствіе познанія съ дѣйствительностію было бы невозможно, если бы въ основѣ мышленія и вещей, какъ ихъ общій начальный источникъ и общая связь, не лежала истина—Богъ. Человѣческое мышленіе, разсуждаетъ *Тренделенбургъ*, знаетъ о себѣ, какъ о конечномъ, ограниченномъ мышленіи. Однако-же оно стремится за всѣ возможныя границы. Оно сознаетъ, что зависить отъ природы вещей, а природа вещей независима отъ него, но не смотря на это въ своемъ познаніи оно дѣйствуетъ такъ, какъ будто вещи подлежатъ его опредѣленію, и успокоивается лишь тогда, когда успѣетъ овладѣть ими. Такая увѣренность была бы противорѣчіемъ, если бы мы не предположили, что въ самыхъ вещахъ есть мыслимое, что въ дѣйствительномъ есть истина. Все наше мышленіе было бы тогда или игрою случая, или отчаянною дерзостью ²⁾).

Какъ на недостатокъ этого доказательства указываютъ на то, что оно ведетъ къ признанію не живаго, личнаго, а пантеистическаго Бога ³⁾. Соглашаясь, что дѣйствительно живаго и личнаго Бога *Тренделенбургъ* своими разсужденіями доказать не можетъ, мы должны сказать, что все таки не въ этомъ главный недостатокъ его доказательства. Дальше „пантеистическаго Бога“ не идутъ вѣдь въ сущности, и всѣ разсмотрѣнныя нами доселѣ доказательства. И мы уже не разъ имѣли случай высказать догадку, что, пожалуй, это есть общій

¹⁾ А при томъ результатѣ, котораго мы достигли въ критикѣ онтологическаго аргумента, т. е., при необходимости допустить, въ качествѣ общаго положенія или большей посылки, истинность нашего познанія вообще и въ частности истинность общихъ и необходимыхъ понятій ума, доказывать положеніе о необходимости объективнаго значенія идеи Божества, какъ гарантія познанія въ его цѣломъ, значить допускать *истерон протерон*.

²⁾ *A Trendelenburg, Logische Untersuchungen, 1840. B. II. S. 341.*

³⁾ *В. Д. Кудрявцевъ, цит. соч. стр. 315.*

грѣхъ всѣхъ вообще доказательствъ бытія Божія,—и грѣхъ не смертный, потому что, по словамъ самыхъ ихъ защитниковъ, „дѣль ихъ—доказать истину бытія существа высочайшаго, а не установить полное и опредѣленное понятіе о немъ“¹⁾. Поэтому достаточно было бы, если бы доказательство Тренделенбурга устанавливало истину бытія хоть „пантеистическаго Бога“. Но, по нашему мнѣнію, и этого сказать нельзя.

Прежде всего, у Тренделенбурга, въ сущности,—тотъ же *circulus in demonstrando*, какъ и у Декарта, только немного замаскированный. Правильность нашихъ сужденій объ объективной дѣйствительности,—сужденій, образуемыхъ при помощи формальныхъ принциповъ мышленія и „реальныхъ категорій“²⁾ ума,—гарантируется существованіемъ „истины въ вещахъ“. Но самое заключеніе о существованіи такой гарантіи,—какъ оно получено?—при помощи тѣхъ-же самыхъ формальныхъ принциповъ и „реальныхъ категорій“;—оказывается *отъ теровъ протеровъ*.

Затѣмъ, получаемое въ выводѣ этого доказательства положеніе о существованіи „истины въ вещахъ“—страдаетъ двусмысленностью и темнотою входящихъ въ него понятій. Что такое истина въ вещахъ—понять весьма трудно. Мы не имѣемъ здѣсь нужды подробно раскрывать и обосновывать свой отвѣтъ на общій такъ называемый „Пилатовскій“ вопросъ: что есть истина? Замѣтимъ только, что когда говорятъ объ истинѣ съ гносеологической точки зрѣнія, то ее не слѣдуетъ понимать ни въ какомъ другомъ смыслѣ, какъ въ смыслѣ соответствія познанія съ дѣйствительностью. Всякія другія пониманія, въ которыхъ, вообще говоря, нѣтъ недостатка, способны, въ данномъ случаѣ лишь породить путаницу. Мы не хотимъ этимъ сказать ничего противъ, напримѣръ, даваемого В. Д. Кудрявцевымъ опредѣленія истины, какъ соответствія дѣйствительности съ идеєю или идеаломъ, или соответствія вещи съ своимъ идеальнымъ типомъ, и другихъ подобныхъ опредѣленій;—всѣ они имѣютъ смыслъ—и глубокій, но только не въ гносе-

¹⁾ Слова В. Д. Кудрявцева, приведенныя нами выше.

²⁾ Выраженіе самого Тренделенбурга, см. Логич. изслѣдованія, пер. Корша, т. I, стр. 303 и слѣд.

ологіи, а въ метафизикѣ ¹⁾),—не тамъ гдѣ идетъ рѣчь о *до-стоверности* нашего познанія, а гдѣ предлагается *изъясненіе* или *оцѣнка* вещей, частіе въ космологіи и тимологіи,—(употребляемъ термины, вводимые нѣкоторыми мыслителями для обозначенія различныхъ частей метафизики). Если теперь мы въ понятіе—„истина въ вещахъ“ подставимъ то значеніе слова „истина“, какое ему приличествуетъ въ гносеологіи, то получится нѣчто ни съ чѣмъ несообразное, *non-sens*: согласіе познанія съ дѣйствительностью, находящееся въ вещахъ!... Для возможности познанія необходимъ нѣкоторый параллелизмъ законовъ бытія субъективнаго и объективнаго, т. е., необходимо, чтобы законы тождества и противорѣчія имѣли значеніе и внѣ познающаго субъекта и т. п. Ни о какой „истинѣ“ въ вещахъ, очевидно, тутъ не можетъ быть и рѣчи.

в) *Ульрици*, исходя изъ тѣхъ-же въ сущности основаній, что и Тренделенбургъ, т. е., изъ положенія, что познаніе возможно только въ томъ случаѣ, если есть согласіе между природою вещей и природою нашего мышленія, останавливается главнымъ образомъ на *различающей* дѣятельности мышленія и утверждаетъ, что различіямъ, установленнымъ мыслию, только въ томъ случаѣ могутъ соответствовать объективныя различія вещей, если существуетъ различающая первосила, установившая требуемый параллелизмъ ²⁾). „Эта различающая первосила и перводѣятельность, говорить онъ, есть единственно мыслимое первое, на-

¹⁾ Мы отличаемъ гносеологію отъ метафизики, какъ пропедевтику къ послѣдней. Это замѣчаніе считаемъ необходимымъ сдѣлать съ одной стороны, для предупрежденія всякихъ недоразумѣній, тѣмъ болѣе, что въ ходѣ нашего изслѣдованія намъ очень часто придется ссылаться на это различіе, а съ другой—потому, что взаимное отношеніе этихъ философскихъ дисциплинъ до настоящаго времени представляется разными мыслителями чрезвычайно различно: одни считаютъ гносеологію частью метафизики (*Гартманъ, Дюрингъ, Лотце*)—и ставятъ себя задачей *изъяснить* познаніе, какъ *фактъ* въ ряду другихъ фактовъ, подлежащихъ объясненію философа (Vgl. *Vaihinger, Hartmann, Dühring und Lange*—SS. 30 ff. *Lotze, Metaphysik*. 1841. SS. 41—45); другіе хотя и изслѣдуютъ вопросъ о *возможности* познанія (*Локкъ, Кантъ*, новѣйшіе *критицисты* и пр.);—у этихъ мыслителей гносеологія по необходимости *предшествуетъ* метафизикѣ и является совершенно самостоятельной; третьи рѣшеніе гносеологической проблемы возлагаютъ на логику (напр. *Шуппе*, пожалуй, *Вундтъ* и пр.); четвертые дѣлятъ ея задачи между логикой и метафизикой (*В. Д. Кудрявцевъ*).

²⁾ *Ульрици*, Богъ и природа, рус. пер. 1868. т. 2, стр. 127—128.

чальное, извѣчное бытіе, метафизическій *Prıus* всякаго другаго (различнаго) бытія, а также единственно мыслимая первая, обуславливающая всѣ прочія мысли первомысль, необходимый мыслящій *Prıus* всѣхъ другихъ представленій“ ¹⁾. Какъ такая, она есть творческая сила; а какъ различающая, она есть сила сознательная и самосознающая, т. е. *Богъ* ²⁾.

Не различаясь, по существу своему, отъ доказательствъ Тренделенбурга и Декарта, это доказательство раздѣляетъ съ ними ихъ общій недостатокъ, т. е., *circulus in demonstrando*.

В. Д. Кудрявцевъ заслугу доказательства Ульрици видитъ въ томъ, что оно утверждаетъ бытіе *личнаго* Бога ³⁾. Это утверждение, какъ мы видимъ, достигается потому, что Богъ берется здѣсь не просто, какъ основаніе параллелизма вообще между мышленіемъ и бытіемъ, а параллелизма *въ различіяхъ*. Природа различія, по мнѣнію Ульрици, такова, что оно не можетъ существовать само по себѣ, а всегда непременно—отъ другаго, должно быть кѣмъ или чѣмъ либо *установлено*. Если послѣднее положеніе справедливо, то состоятельность вывода о личности Божества надо признать безспорной. Но положеніе это весьма недостоверно.

„Сообразно логическому закону нашего мышленія, говоритъ Ульрици, мы не можемъ различіе признавать, какъ нѣчто первоначальное, производное, вѣчное, но должны мыслить его узаконеннымъ, производнымъ, продуктомъ или дѣйствіемъ различающей дѣятельности нашего мышленія. Эта логическая необходимость основывается на томъ, что представлять различіе въ формѣ первоначальнаго, вѣчнаго заключаетъ въ себѣ логическое противорѣчіе. Когда мы анализируемъ понятіе различія и уяснимъ себѣ значеніе его моментовъ, то становится очевиднымъ, что это каждое различіе можетъ быть различіемъ, *когда* есть нѣчто другое, отъ чего оно отличается, что слѣдовательно всякое различіе вслѣдствіе своей условности, которая лежитъ въ понятіи различія, само есть условное, относительное“ ⁴⁾.

¹⁾ *Ibid.* 128.

²⁾ *Ibid.*

³⁾ В. Д. Кудрявцевъ, I. с. р. 318.

⁴⁾ Ульрици, *ibid.* 117.

А въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: „Если различіе само въ себѣ вы будете представлять какъ нѣчто производное, то понятіе о немъ заключаетъ предположеніе о силѣ или дѣятельности, посредствомъ которой оно происходитъ и которая можетъ быть только различающею дѣятельностью“ ¹⁾.

Не трудно видѣть, что Ульрици здѣсь просто смѣшиваетъ психологическое условіе воспріимлемости различій съ условіемъ ихъ объективнаго существованія: для того, чтобы намъ знать извѣстное различіе, дѣйствительно необходимо, чтобы намъ было дано нѣсколько предметовъ, и различіе въ этомъ случаѣ дѣйствительно устанавливается нашимъ мышленіемъ; но для того чтобы вещи внѣ нашего духа *были* различны,—нѣтъ никакой надобности, чтобы ихъ кто-либо различалъ, чтобы различіе между ними было кѣмъ-либо „установлено“. Ульрици соблзняется, очевидно, двусмысленностью и нѣкоторой неточностью такого въ сущности справедливаго положенія, что „различіе всегда существуетъ только для различающаго“,—и отсюда дѣлаетъ выводъ: если субъективныя различія существуютъ лишь постольку, поскольку они устанавливаются познающимъ духомъ, то и объективныя могутъ существовать лишь подъ тѣмъ же условіемъ,—ergo, должна существовать различающая первосила. Но наивность такого способа умозаключенія едва ли нужно и доказывать. „Различія существуютъ только для различающаго“; это значитъ, что внѣ различающей мысли вещи существуютъ, не какъ различныя, а существуютъ, употребляя выраженіе Фихте, „просто-на-просто (schlechthin)“,—не соотносясь и не сравниваясь другъ съ другомъ ²⁾. Предполагать, какъ это дѣлаетъ Ульрици, будто существуя внѣ познающей мысли не какъ различныя, а просто-напросто, вещи всѣ совпадутъ другъ съ другомъ, сольются въ тожество, и станетъ возможно „деревянное желѣзо“ и „четырёхъ-угольный треугольникъ“ ³⁾, едва ли кто серьезно рѣшится. А если бы кто захотѣлъ все таки взять подъ свою защиту эту мысль Ульрици,

¹⁾ *Ibid.*

²⁾ Едва ли нужно оговариваться, что послѣднее выраженіе нисколько не клонится къ отрицанію реальной множественности и взаимодѣйствія вещей.

³⁾ Выраженіе Ульрици—на стр. 127 цитируемаго тома.

тотъ пусть вспомнить, что лѣтъ и тожество—то существуетъ лишь для познающей мысли, ею устанавливается. Это, конечно, опять не значить того, чтобы внѣ познающаго субъекта вещь могла не быть равною самой себѣ....

с) *Пфлейдереръ* и слѣдовавшій ему *В. Д. Кудрявцевъ* ¹⁾ въ изложеніи гносеологическаго доказательства стоятъ ближе къ Тренделенбургу, чѣмъ къ Ульрици. Они берутъ общее требованіе *согласія* между законами мысли и законами бытія, какъ условіе возможности познанія; а условіемъ этого согласія представляютъ единство основанія бытія субъективнаго и объективнаго ²⁾. При этомъ Пфлейдереръ склоняется болѣе къ тому, чтобы отношеніе основанія и слѣдствія, существующее между субъектомъ и объектомъ, съ одной стороны, и Божествомъ, съ другой,—понять, какъ отношеніе субстанціальнаго *тожества*, т. е., склоняется къ пантеизму, а Кудрявцевъ старается понять, какъ *причинное* отношеніе,—въ интересахъ теизма. Отъ Тренделенбурга Пфлейдереръ отличается тѣмъ, что отношеніе Божества къ міру и человѣческому духу, а равно и взаимотношеніе послѣднихъ старается понять не какъ непосредственное тожество (такъ у Тренделенбурга), а какъ тожество посредственное: духъ и міръ приравниваются другъ къ другу не прямо, а лишь какъ моменты въ развитіи одного и того же принципа. Если пантеистическія ученія по способу отождествленія Бога съ міромъ или по различному опредѣленію отношенія между ними различаются на ученія *имманенціи* и *эманации*, то взглядъ Тренделенбурга надо будетъ отнести къ первому типу, а Пфлейдерера ко второму.

Недостаткомъ ихъ доказательства, какъ и всѣхъ прочихъ гносеологическихъ является *petitio principii*. Кудрявцевъ старается избѣжать этого недостатка, различая логическое и реальное основаніе возможности познанія. Богъ является реальнымъ основаніемъ, а логическимъ является необходимая увѣренность въ существованіи истины вообще. Это положеніе онъ

¹⁾ Говоря о зависимости Кудрявцева отъ Пфлейдерера, мы основываемся на собственномъ заявленіи послѣдняго, т. II, вып. 3, стр. 321 прим.

²⁾ *Pfleiderer, Religionsphilosophie* 1878. S.S. 403—405. *В. Д. Кудрявцевъ*, I. с. р.р. 318—322.

и дѣлаетъ самой первой посылкой своего доказательства. „Исходною точкою этого доказательства, говорятъ онъ, мы полагаемъ фактъ существованія истины, фактъ неоспоримый и не подлежащій никакому сомнѣнью. Что истина существуетъ доказывается тѣмъ однимъ, что самый абсолютный скептицизмъ не можетъ отвергнуть ея, не опасаясь стать въ противорѣчье съ самимъ собою и тѣмъ уничтожить себя. Если нѣтъ истины, по остроумному замѣчанію бл. Августина, то истина есть: ибо тогда будетъ то истинною, что истины нѣтъ“ ¹⁾. Кругъ въ доказательствѣ, повидимому, дѣйствительно избѣгается съ помощью такого приема. Но на самомъ дѣлѣ доказательство здѣсь превращается въ неправильное умозаключеніе „a dicto secundum quid ad dictum simpliciter“ ²⁾. Въ самомъ дѣлѣ ходъ мыслей Кудрявцева долженъ изобразиться въ видѣ слѣдующаго сорита:

„Истина существуетъ.

„Но истина есть согласіе знанія съ дѣйствительностью.

„Согласіе это должно имѣть объективную причину.

„Слѣдовательно, существуетъ Богъ“.

Первая посылка имѣетъ относительное, а не безусловное значеніе, потому что она есть только отрицаніе тезиса абсолютнаго скептицизма: „нѣтъ истины“. Но изъ общео отрицательнаго сужденія (нѣтъ *никакой* истины) *modo tollente* возможно лишь умозаключеніе *ad contradictoriam* (существуетъ *нѣкоторая* истина), а не *ad contrariam* (вообще существуетъ истина). А между тѣмъ въ приведенномъ соритѣ первая посылка формулирована не *particulariter* (*secundum quid*), а *generaliter* (*simpliciter*).

Тѣмъ не менѣе, ту форму гносеологическаго доказательства, какую оно получило у Кудрявцева, мы должны признать самой совершенной. Оно является *паралогизмомъ* лишь при недостоверности первой посылки, но оно становится пра-

¹⁾ В. Д. Кудрявцевъ, I. с. р.р. 818—9.

²⁾ Такъ называется такой случай вывода, когда взятое въ относительномъ смыслѣ, извѣстное положеніе принимается затѣмъ въ смыслѣ безусловномъ. Напр., въ извѣстномъ софизмѣ: „кто спитъ, тотъ не грѣшитъ“ etc...

вильнымъ умозаключеніемъ, *если* эта посылка будетъ установлена,—что сдѣлать обязана *гносеологія*. Тогда заключеніе отъ соотвѣтствія мышленія и бытія къ Богу, какъ Виновнику этого соотвѣтствія, будетъ, очевидно, заключеніемъ при помощи *категоріи причинности*. Ясно, что въ этомъ случаѣ оно сводится къ типу *космологическаго* доказательства и слѣдовательно, раздѣляетъ его недостатки.

Итакъ гносеологическое доказательство;

1) безспорно *не доказываетъ*:

- а) что *идея о Богѣ* играетъ столь-же необходимую роль въ познаніи, какъ и *категоріи*;
- б) что Богъ есть существо *личное* и *внѣмірное*;

2) условно *доказываетъ*, что *интеллектуальный міропорядокъ* нуждается для своего объясненія въ верховной *міроупорядочивающей интеллигенціи*.

Условія, при которыхъ возможно это положительное значеніе гносеологическаго доказательства,—слѣдующія:

- 1) *объективность познанія*,—соотвѣтствіе его съ дѣйствительностью;
- 2) *реальное значеніе* категоріи *причинности* въ области вещей въ себѣ.

Какихъ либо новыхъ предпосылокъ раціональной теологіи анализъ гносеологическаго доказательства намъ не открылъ; но этотъ анализъ еще разъ намъ показалъ, сколь необходима гносеологія для рѣшенія проблемы о познаваемости Божества.

3) Психологическое доказательство.

Психологическое доказательство, впервые со всею отчетливостью и полнотою раскрытое *Декартомъ* ¹⁾, въ настоящее время предлагается въ двухъ различныхъ формахъ: а) въ традиціонной *картезіанской* формѣ,—какъ заключеніе отъ суще-

¹⁾ Раньше Декарта зачатки этого доказательства можно находить у *Кампанеллы* (*В. Д. Кудрявцевъ*, II, I: 331 прим.). Декартъ ставилъ это доказательство въ связь съ своей теоріей врожденныхъ идей. Недостатки этой теоріи, указывавшіеся англійскими и другими эмпириками, подрывали ео *ipso* кредитъ психологическаго доказательства и повели наконецъ къ тому, что во время Канта оно было совершенно забыто (*ibid.* 336—337). А по примѣру Канта его стали многіе игнорировать и въ послѣдующее время.

ствованія въ насъ идеи Божества къ реальному бытію послѣд-
наго, какъ Виновника ея происхожденія, и b) въ видоизмѣнен-
ной формѣ,—какъ заключеніе отъ сущности богосознанія къ бытію
реальной гарантіи для возможности такого богосознанія; такую
форму психологическое доказательство получило въ гегельян-
ствѣ,—въ такъ называемой „правой“ гегельянской партіи,—на-
примѣръ у *Пфлейдерера* и *Бидермана*; здѣсь оно называется
религиознымъ доказательствомъ. Мы рассмотримъ изъ этихъ
формъ только первую. Вторую-же мы оставимъ въ сторонѣ, съ
одной стороны, потому, что напр., у *Бидермана* она не полу-
чила яснаго различенія отъ Декартовскаго ¹⁾, а съ другой—
потому, что въ наиболѣе развитой формѣ у *Пфлейдерера*—оно
является не столько доказательствомъ *бытія* Божія, сколько
личности Божества ²⁾.

Въ картезіанской формѣ въ послѣднее время развивалъ
психологическое доказательство *В. Д. Кудрявцевъ*. Онъ распо-
лагаетъ его въ видѣ слѣдующаго умозаключенія:

„Въ насъ есть идея о Богѣ, какъ существѣ неогра-
ниченномъ и всесовершенномъ.

„Но происхожденіе этой идеи не можетъ быть объ-
яснено изъ тѣхъ источниковъ познанія, изъ кото-
рыхъ мы получаемъ понятія о предметахъ эмпири-
ческихъ, условныхъ и ограниченныхъ.

„Слѣдовательно, для объясненія ея существованія
въ насъ, мы должны предположить причину осо-
бенную, высечувственную,—Божество“ ³⁾.

„Логическимъ принципомъ“ этого доказательства, по словамъ
В. Д. Кудрявцева, является положеніе, что „въ дѣйстви не
можетъ заключаться болѣе того, чѣмъ сколько есть въ про-
изводящей причинѣ и что, поэтому, болѣе совершенное и бо-
лѣе содержащее въ себѣ реальности не можетъ быть слѣд-

¹⁾ *Biedermann*, l. c. p. 251, § 92.

²⁾ *Pfleiderer*, *Das Wesen der Religion*. 1869. S. 185 ff. „Selbsterhaltung in der Hingabe an Gott, формулируетъ свое доказательство *Пфлейдереръ*, wie sie das Wesen der Frömmigkeit ausmacht, ist nur dann möglich, wenn auch Gott ein wirkliches Selbst, Persönlichkeit im vollsten Sinne des Wortes ist — *Liebe ist nur möglich, als Verhältniss von Person zu Person*“.

³⁾ *В. Д. Кудрявцевъ*, l. c. p. 341.

ствіемъ менѣе совершеннаго и отъ него происходить“, а потому „идея о Богѣ, какъ существѣ абсолютно совершенномъ, не можетъ происходить отъ причинъ ограниченныхъ и несовершенныхъ; она предполагаетъ адекватную себѣ, всесовершенную причину—Существо высочайшее“ ¹⁾).

Установивъ, при помощи довольно обширныхъ разсужденій, этотъ логическій принципъ психологическаго доказательства ²⁾, Кудрявцевъ переходитъ къ оправданію меньшей его посылки, въ которой, какъ онъ говоритъ, „заключается главная сила, центръ тяжести этого доказательства“, и для этого старается „пересмотрѣть всѣ возможности происхожденія идеи о Богѣ“ ³⁾. Здѣсь онъ, прилагая найденный принципъ, находитъ, что изъ непосредственныхъ впечатлѣній внѣшнихъ чувствъ (вопреки *Лукрецію*, *Максу Мюллеру* и др.), ни изъ тѣхъ-же впечатлѣній, но осложненныхъ дѣятельностію фантазіи (вопреки *Фейербасу*), ни, наконецъ, изъ дѣятельности разума, образующей категоріи и идеи (вопреки *Канту*), не могла получиться идея о Богѣ, потому—что для усвоенія Божеству предикатовъ *абсолютности* и *безконечности* въ Его совершенствахъ—ни непосредственная дѣятельность чувствъ, ни дѣятельность фантазіи, ни дѣятельность разума не даютъ никакихъ основаній ⁴⁾).

Состоятельность этого доказательства всецѣло зависитъ отъ рѣшенія вопроса,—дѣйствительно-ли, отрицая сверхъестественное происхожденіе идеи Божества, мы не будемъ имѣть права утверждать въ понятіи о Богѣ предикаты *безконечности* и *абсолютности* или *всесовершенства*. Что дѣйствительно въ этомъ все дѣло, т. е., въ вопросѣ о возможности приписать Божеству названныя *формальныя* опредѣленія,—открывается изъ того обстоятельства, что *содержаніе* или *матерія* этого понятія даны въ бытіи конечномъ, какъ въ объективномъ, такъ и субъективномъ,—какъ въ мірѣ, такъ и въ человѣкѣ ⁵⁾).

¹⁾ *Ibid.* 338.

²⁾ *Ibid.* 338—341.

³⁾ *Ibid.* 341.

⁴⁾ *Ibid.* 342—364. Срав. „Метафизич. анализъ идеальн. позн.“ (въ отдѣльной брошюрѣ) стр. 16 sqq. 37 sqq. 87 sqq.

⁵⁾ Еписк. Сильвестръ, Опытъ прав. догм. богосл. 2 изд. т. I стр. 274. 281 sqq. Воззрѣнія преосв. Сильвестра подробно разобраны нами въ статьѣ: „Православная догматика и религіозно-филос. умозрѣнія“ (В. и Р. 1897, 16—17).

Чтобы превратить ихъ изъ предикатовъ міроваго бытія въ предикаты Божества достаточно только съ формальной стороны характеризовать ихъ чертами безконечности, абсолютности, всесовершенства. Преосвященный *Сильвестръ*, излагая воззрѣнія древнихъ учителей церкви на „пути, посредствомъ которыхъ разумъ можетъ доходить до доступнаго ему болѣе или менѣе яснаго и опредѣленнаго понятія о Богѣ, различаетъ три такихъ пути: *via negationis*, *via assertationis* (или *causalitatis et manifestationis*) и *via eminentiae*. „На первомъ изъ этихъ путей—*via negationis*, говоритъ онъ, разумъ въ своемъ представленіи о Богѣ отрицаетъ все то, что видитъ въ мірѣ несоотвѣтствующаго Его идеѣ—и приходитъ къ такого рода понятіямъ о Богѣ, что Онъ безначаленъ, неизмѣненъ, безграниченъ, безвремененъ или вѣченъ, безсмертенъ и т. п.... Идя другимъ путемъ—*via assertationis*, разумъ, останавливаетъ свое вниманіе въ мірѣ на томъ, что находитъ здѣсь соотвѣтствующаго идеѣ Бога и въ чемъ явственно открывается образъ Божій, и доходитъ до слѣдующихъ представленій о Богѣ, что Онъ есть духъ, что Онъ обладаетъ разумомъ и свободою, что Онъ благъ, истиненъ, праведенъ и т. п. Но здѣсь онъ еще не достигаетъ того, чтобы представлять Бога всевѣдущимъ, премудрымъ, всемогущимъ, всеблагимъ и т. п. Такого представленія о Богѣ онъ достигаетъ уже на послѣднемъ пути, *via eminentiae*“¹⁾. Очевидно, что названныя нами выше формальныя черты предикатовъ Божества, по ученію христіанской церкви, получаются *via negationis* и *via eminentiae*.

И дѣйствительно болѣе или менѣе внимательный философскій анализъ понятій о безконечномъ и абсолютномъ показываетъ, вопреки мнѣнію Декарта и Кудрявцева, что понятія эти такимъ именно путемъ и получаются. Анализъ этотъ, по нашему мнѣнію, наиболѣе удовлетворительно выполненъ *Дж.*

¹⁾ *Ibid.* 281—282. Названія этихъ путей заимствованы, повидимому, у схоластиковъ. Кромя этихъ названій Преос. Сильвестръ указываетъ и другія, употреблявшіяся въ средніе вѣка. Такъ *Александръ Галскій* указывалъ на два пути, называя ихъ *modus positionis* и *modus privationis*. *Per modum privationis* мы познаемъ въ Богѣ, что Онъ не есть, а *per modum positionis* мы доходимъ до понятія о томъ, что Онъ есть. *Джорданъ* же насчитываетъ три пути, называя ихъ—*via eminentiae*, *via causationis* и *via remotionis*“.—*ibid* примѣч.

Ст. Миллемъ въ его „Обзорѣ философіи сэръ Вильяма Гамильтона“. „Слово Богъ, говоритъ Милль, облечено сэръ В. Гамильтономъ въ крайне отвлеченныя выраженія: *Безконечное* и *Абсолютное*.... Но по одному изъ самыхъ несомнѣнныхъ изъ всѣхъ правилъ логики, смыслъ отвлеченнаго долженъ быть отыскиваемъ въ конкретномъ, а не наоборотъ,... и этимъ процессомъ нельзя пренебрегать безнаказанно“ ¹⁾, т. е., понятія „Абсолютнаго“ и „Безконечнаго“, являясь чисто формальными, сами по себѣ не только не указываютъ ни на какое опредѣленное содержаніе въ идеѣ о Богѣ, но и дѣлаютъ невозможнымъ соединять съ нею хоть какой-нибудь смыслъ ²⁾.

Вотъ ближайшій подлинный смыслъ терминовъ „Безконечное“ и „Абсолютное“. „Подъ Безконечнымъ, говоритъ Милль, вообще разумѣютъ величину, не имѣющую предѣла. Когда мы говоримъ о безконечной продолжительности времени, или о безконечномъ пространствѣ, предполагается, что мы подразумеваемъ такую продолжительность времени, которая никогда не прекратится, и такое протяженіе, которое нигдѣ не оканчивается“ ³⁾. „Абсолютное, говоритъ Милль, употребляется въ отношеніи къ Безконечному и обозначаетъ (сообразно съ его этимологіей) *Законченное* или *Завершенное* ⁴⁾. Существуютъ нѣкоторыя вещи, высшій идеальный результатъ которыхъ есть нѣкоторое ограниченное количество, хотя количество и никогда въ дѣйствительности не достигаемое. Въ этомъ смыслѣ отношеніе между абсолютнымъ и безконечнымъ.... есть отношеніе противности. Утверждать, напримѣръ, нѣкоторый абсолютный минимумъ вещества значитъ отрицать его безконечную дѣлимость. Такъ, мы можемъ, напримѣръ, говорить объ абсолютно, но не безконечно чистой водѣ. Чистота воды не есть

¹⁾ Д. С. Милль, Обзоръ фил. с. В. Гамильтона, рус. пер. Хмелевскаго. 1869 стр. 30.

²⁾ Мы уже имѣли случай и раньше замѣтить всю непригодность этихъ терминовъ для опредѣленія понятія о Богѣ. Мы уже имѣли случай, при изложеніи и критикѣ ученія Спенсера, (Вѣра и Разумъ, 1894 г.) видѣть, къ какимъ печальнымъ недоразумѣніямъ можетъ вести довольно обычная у богослововъ неосмотрительность въ употребленіи этихъ терминовъ.

³⁾ Милль, I. с. р. 32.

⁴⁾ Курсивъ нашъ.

такой фактъ, за которымъ,—какая бы степень чистоты ни предполагалась достигнутой водою,—оставался-бы нѣкоторый болѣе фактъ. Онъ имѣетъ абсолютный предѣлъ: онъ способенъ быть оконченнымъ или завершеннымъ, полнымъ въ мысли, если не въ дѣйствительности. Постороннія вещества, существующія въ данномъ сосудѣ воды, не могутъ превышать нѣкоторой конечной суммы, и если мы предположимъ, что всѣ они извлечены изъ воды, то чистота ея даже въ идеѣ не можетъ допускать дальнѣйшаго возрастанія¹⁾. Подъ Абсолютнымъ часто подразумѣваютъ противоположное относительному и скорѣе не въ одномъ, а во многихъ значеніяхъ, ибо относительное есть также слово, употребляемое весьма неопредѣленно, и гдѣ-бы оно ни употреблялось, слово абсолютное всегда сопровождаетъ его въ качествѣ его негатива²⁾.

Теперь рассмотримъ—въ какомъ смыслѣ эти опредѣленія могутъ употребляться для выраженія понятія о Богѣ и дѣйствительно ли они не могли возникнуть въ духѣ человѣческомъ естественнымъ путемъ.

Называть Бога просто Существомъ *безконечнымъ*, не указывая ближе, въ какомъ отношеніи онъ безконеченъ,—нельзя. Точно также нельзя называть Его и просто *абсолютнымъ*. Богъ, взятый просто самъ по себѣ, не абсолютенъ и не безконеченъ и, пожалуй даже, не то и другое вмѣстѣ, потому что предикаты эти отрицаютъ другъ друга. Только различая тѣ отношенія, въ какихъ хотимъ характеризовать Бога, къ Нему можно прилагать эти предикаты. „Въ выраженіи *безконечное могущество*“, говоритъ Милль, не заключается неточности рѣчи, ибо выражаемое имъ понятіе означаетъ нѣкоторое Существо, имѣющее силу творить всѣ вещи, которыя мы знаемъ или можемъ постичь, и болѣе. Когда же мы говоримъ, о *знаніи*, надлежащимъ сказуемымъ будетъ *абсолютное*, а не безконечное. Высочайшая степень знанія, о которой можно говорить, сохраняя за словомъ нѣкоторое значеніе, обнимаетъ собою лишь познаніе всего имѣющаго быть познаннымъ: когда знаніе достигло этого пункта, оно достигло своего крайняго

¹⁾ Милль, *ibid.* 32—33.

²⁾ *Ibid.* 33—34.

предѣла. Точно то-же можно сказать и о *благости* или *правосудіи*: оба эти качества не могутъ быть болѣе, чѣмъ совершенны. Не можетъ быть и безконечныхъ степеней праведности. Воля или исполнѣ праведна, или не права въ различныхъ степеняхъ: книзу можетъ быть столько градацій, сколько мы изберемъ для различенія, но кверху есть одинъ только идеальный предѣлъ. Благодать (не одинаковая по времени, или по мѣсту) можетъ быть воображаема законченою, полною,—такою, что за ней не можетъ быть никакой высшей благодати¹⁾.

Къ этимъ разъясненіямъ Милля считаемъ нужнымъ еще присоединить, что нѣкоторые атрибуты Божества, являясь *потенциально* или *отвлеченно*—одни безконечными, а другіе абсолютными,—*реально* или *въ конкретно существующемъ Божествѣ* не достигаютъ ни той, ни другой степени. Такъ, напримѣръ, надо сказать о *правдѣ* Божіей. Существуетъ предѣлъ, переступивъ который, правда становится уже жестокостью, и еще древніе говорили: „Summum jus est summa injuria“. Поэтому, будучи абсолютной въ *судѣ*, т. е., въ *оцѣнкѣ*, напримѣръ, человѣческихъ дѣяній (теоретическій моментъ въ понятіи правды), правда Божественная отнюдь не съ абсолютною точностью, не ригористически, *осуществляетъ* свои суды (практический моментъ): здѣсь она, по выраженію Псалмопѣвца, „лобызается съ миромъ“ (Пс. 84, 11),—допускаетъ соучастіе другихъ началъ Божественной жизни и такимъ образомъ, перестаетъ уже быть *абсолютнымъ* принципомъ, а становится началомъ *соотносительнымъ* съ любовью²⁾. То же нужно сказать и о *любви*. Любовь, перешедшая свои границы, дѣлается слабостью. Поэтому, будучи абсолютной въ смыслѣ субъективномъ, т. е., насколько она существуетъ въ духѣ Бо-

¹⁾ *Ibid.* 33.

²⁾ Навлечшимъ примѣромъ можетъ служить великое дѣло спасенія грѣховнаго человечества. Богословы относительно этого дѣла доказываютъ, что здѣсь абсолютная правда Божія получила всецѣлое удовлетвореніе въ смерти Сына Божія, —въ этой жертвѣ имѣющей безконечную цѣнность. Вполнѣ соглашамся съ этими доказательствами, мы все-же должны сказать, что тѣмъ не менѣе обнаруживался здѣсь кооперация правды и любви лишающая первую абсолютнаго характера въ ея практическомъ или исполнителномъ моментѣ. Формула абсолютной правды,—„fiat justitia, pereat mundus“!—

жественномъ, она объективно обнаруживается только соотносительно съ правдой.—Это мы привели примѣры практической неосуществляемости абсолютныхъ свойствъ Божества. Но можно указать примѣры и изъ свойствъ безконечныхъ. Извѣстны, напримѣръ, софистическія возраженія противъ всемогущества Божія, указывающія на то, что Богъ не можетъ творить зла, не можетъ умереть или неспособенъ къ самоубійству и т. п. Здѣсь безконечному обнаруженію Божественныхъ свойствъ полагается предѣлъ въ нравственныхъ свойствахъ Божества.

Итакъ термины „Абсолютное“ и „Безконечное“ безъ другихъ пояснительныхъ для опредѣленія Божества весьма неудобны.

Обращаясь теперь къ вопросу, необходимо ли объяснять происхожденіе этихъ понятій сверхъестественнымъ путемъ, мы уже приведенными выше примѣрами—безконечнаго времени, абсолютно чистой воды и пр., склоняемся къ отрицательному рѣшенію. Неужели, въ самомъ дѣлѣ, и для образованія этихъ понятій нужно сверхъестественное внушеніе?... А затѣмъ, если мы обратимся къ положительнымъ наукамъ, которыя, конечно, не могутъ претендовать на божественное происхожденіе, то увидимъ, что онѣ въ очень широкихъ размѣрахъ пользуются этими понятіями. Извѣстно, какое важное значеніе въ математикѣ имѣетъ понятіе безконечнаго (∞). Оно является нерѣдко даже предметомъ спеціальнаго научнаго изслѣдованія какъ со стороны своей логической природы, такъ и со стороны своего происхожденія ¹⁾. Чтобы насъ не упрекнули въ *petitio principii*, мы не упоминаемъ здѣсь о многочисленныхъ спекуляціяхъ касательно безконечнаго (*ἄπειρον*), бывшихъ любимымъ занятіемъ античныхъ философовъ ²⁾, ибо

¹⁾ Такъ *Дюрингъ*, по словамъ *Рилъ*, оказалъ большую услугу какъ критикъ математическаго познанія, такъ и изслѣдованію космологической проблемы, различеніемъ въ понятіи безконечнаго *безпредѣльно большаго*, великаго отъ *безпредѣльнаго* вообще. *Riehl. Phil. Kr. II, II: 300—302*). Въ прежнее время изслѣдованіемъ математическаго понятія безконечности занимались *Кеплеръ* и *Лейбницъ*, *Ньютонъ*, позднѣе—*Грубертъ*, *Клюгель*, *Мольвейде* (*Gulberlet, Das Unendliche, 1878. S. 47*), въ новое время *Шлеммилхъ* (*ibid. 53*), *Луишъ* (*56*), *Буссе* (*57*). Наконецъ можно назвать спеціальную монографію *Эйлера*: „*De infinitis infinitibus gradibus tum infinite magnorum tum infinite parvorum*“ (*ibid. 67*).

²⁾ *Н. Т. Th. Beyda, Das Unendliche. 1880. S.S. 4 ff.* Здѣсь можно назвать имена *Анаксимандра*, *Анаксагора*. (*Ἀναξαγόρας τίθησι τὴν τῶν ὁρίσμεθ' ἄπειραν*,—*Аристотель*), *Платона* и др.

намъ могутъ сказать, что здѣсь, можетъ быть, даже сама того не подозрѣвая, греческая мысль порывалась къ премірному Богу (ср. Дѣян. 17, 23)... Но если мы укажемъ на разсужденія новѣйшихъ философовъ о значеніи безконечнаго въ космологической проблемѣ, то это должно имѣть вѣсь.

То же нужно сказать и о понятіи „абсолютнаго“. „Абсолютная величина“ алгебраическаго количества ¹⁾, „абсолютный предѣлъ“ измѣненія т. н. переменныхъ величинъ ²⁾, „абсолютная пустота“ въ физикѣ, „абсолютный коэффиціентъ“ поглощенія газовъ жидкостями и твердыми тѣлами,—эти и тому подобные примѣры, полагаемъ, достаточно убѣждаютъ, что для понятія объ абсолютномъ не зачѣмъ искать какого-то таинственнаго источника.

Понятія абсолютнаго и безконечнаго пытаются иногда объединить въ высшемъ понятіи „безусловнаго“. Но мы видѣли уже, что Кантъ уже находилъ, что это понятіе, взятое само по себѣ, безъ всякихъ пояснительныхъ опредѣленій, содержитъ въ себѣ *non-sens* ³⁾. Въ новѣйшее время этотъ взглядъ повторенъ Миллемъ ⁴⁾. Этотъ же взглядъ легъ и въ основу одного крупнаго философскаго недоразумѣнія послѣдняго времени,—имѣемъ въ виду 1-ую часть „Основныхъ началъ“, Спенсера, о чемъ, мы уже имѣли случай высказаться на страницахъ „Вѣры и Разума“ (въ 1894 году).

Въ защиту мнѣнія о невозможности естественнаго происхожденія понятій объ абсолютномъ и безконечномъ еще со времени Декарта указываютъ на то, что тогда,—пойдемъ ли мы *via negationis* и будемъ отрицать ограниченность атрибутовъ міроваго бытія, или—*via eminentiae*, указывая идеальныи *taximum* (какъ въ количественномъ, такъ и въ качественномъ смыслѣ) для существующихъ въ мірѣ совершенствъ,—понятіе о Богѣ было бы отрицательнымъ: въ первомъ случаѣ оно бу-

¹⁾ Т. е., величина количества независимо отъ такого или иного его опредѣленія чрезъ + или —.

²⁾ Напр., *критіе* для правильныхъ вписанныхъ и описанныхъ многоугольниковъ, число 2 для ряда $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \dots$

³⁾ Ср. выше.

⁴⁾ Милль, I. с. р. 38.

детъ отрицаніемъ реальной границы міровыхъ свойствъ, а во второмъ—отрицаніемъ той дистанціи, какая отдѣляетъ совершенства въ мірѣ отъ ихъ идеальнаго предѣла или образца. А между тѣмъ въ понятіи о Богѣ мы мыслимъ полноту положительной реальности. Слѣдов., понятія о безконечномъ и абсолютномъ естественнымъ путемъ получиться не могли ¹⁾. Но это возраженіе имѣетъ смыслъ только въ томъ случаѣ, если не дѣлать различія между матеріальными и формальными признаками понятія о Богѣ ²⁾. Но разъ мы сдѣлали такое различіе, мы можемъ совершенно игнорировать это возраженіе. Положительное содержаніе понятія о Богѣ дано въ мірѣ и человѣкѣ и переносится на Божество, какъ утверждаетъ преосв. Сильвестръ, *via assertationis*.

Итакъ, что же мы должны сказать о картезіанской формѣ психологическаго доказательства? Намъ кажется, что на основаніи предъидущихъ разсужденій мы имѣемъ право утверждать, что оно въ этой формѣ вовсе не есть доказательство и не имѣетъ ровно *никакой цѣнности*,—даже *условной* ³⁾.

¹⁾ Ср. Кудрявцева, т. II, в. 2, стр. 355—357.

²⁾ Въ сущности В. Д. Кудрявцевъ вполне ясно понимаетъ то важное значеніе, какое можетъ имѣть это различіе. Онъ, напримѣръ, говоритъ: „Мысль, будто идея о Богѣ есть отрицательное понятіе, могла возникнуть только при одностороннемъ ограниченіи содержанія этой идеи одними *онтологическими* предикатами, каковы, напримѣръ, безусловность, вѣчность, неизмѣнность, простота или несложность и пр. (I. с. р. 355—356). Но, говоритъ онъ, „положительный характеръ идеи о Богѣ откроется для насъ гораздо яснѣе, какъ скоро мы... обратимся къ предикатамъ *идеальнымъ* или *моральнымъ*“ (ibid. 357).

³⁾ Даже болѣе того,—мы готовы утверждать, что оно имѣло весьма большое *отрицательное* значеніе, и именно вотъ какое: оно поселило въ *богословахъ* недоувѣрчивое, опасливое отношеніе ко всякимъ попыткамъ *объяснить* происхожденіе идеи о Богѣ; оттого-то и произошло, что за такіа объясненія брались почти исключительно люди *неутрующіе*, въ родѣ *Фейербаха* и *Ренана*, которые, собственно говоря, всего жизненнаго смысла этой идеи *не понимали*, ибо предметъ вѣры вполне понять можетъ только вѣрующій,—какъ говорить о религіозныхъ вопросахъ Шиллеръ:

„Тамъ всему по силѣ вѣры мѣра,

„Тотъ, кто вѣрилъ, къ правдѣ близокъ былъ“.

или въ другомъ мѣстѣ:

„Лишь благородный умъ чтить образъ благородный“. Вѣрующіе же богословы, которые наиболѣе всего и могли бы содѣйствовать уясненію этой идеи какъ со стороны содержанія, такъ и происхожденія, ограничивались почти только отрица-

4) Историческое доказательство.

Очень слабое значеніе, въ смыслъ прямого философскаго аргумента, имѣть и историческое доказательство, отправляющееся отъ факта всеобщности религіи въ родѣ человѣческомъ ¹⁾. Но оно получаетъ чрезвычайно большое значеніе для нѣкотораго окольнаго (не философскаго) пути къ утвержденію познаваемости Божества. Оно обыкновенно является очень длиннымъ въ изложеніи, потому что установка его основоположенія, по необходимости, ведется индуктивнымъ путемъ и требуетъ громадной массы фактовъ, какъ историческихъ, такъ и антропологическихъ ²⁾. Но критика его можетъ быть изложена, въ двухъ—трехъ положеніяхъ, которые даже не нуждаются, по своей очевидности, въ подробномъ раскрытіи и обоснованіи и обыкновенно признаются самыми защитниками этого доказательства.

Вотъ главные недостатки этого доказательства:

1) *основное положеніе* историческаго доказательства (всеобщность религіи въ человечествѣ) не можетъ считаться непоколебимо установленнымъ—ни въ томъ смыслѣ, какой оно *должно* имѣть, ни даже въ томъ, какой ему *хотятъ* придать его защитники.

а) Оно не можетъ быть установлено въ томъ смыслѣ, какой *должно* имѣть, потому что, опираясь на факты, касающіеся настоящаго времени и на историческія свидѣтельства относительно прошедшаго, не въ силахъ утверждать всеобщность религіи и для будущаго времени. Эго признаютъ и защитники историческаго доказательства,—напр. В. Д. Ку-

ниемъ и опроверженіемъ существующихъ объясненій. Такое напримѣръ, впечатлѣніе производитъ работа В. Д. Кудрявцева „Метафизическій анализъ идеальнаго познанія“.

¹⁾ Образцовой формулировкой этого доказательства считается данная Цицерономъ: „Multi de Diis prova sentiunt; omnes tamen esse vim et naturam divinam arbitrantur. Nec vero id collocutio hominum aut consensus effecit, nec institutis opinio est confirmata. Omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est“. *Biedermann*, I, 251. Ann.

²⁾ Последнее особенно стало необходимо съ тѣхъ поръ, какъ въ философіи начались споры о т. н. *прирожденныхъ идеяхъ*;—ссылка на нѣкоторые изъ нихъ является обычнымъ аргументомъ антинативистовъ.

дрянецъ ¹⁾). Дѣлая это возраженіе, мы не вдаемся въ гипер-критику, подобную нападкамъ Юма на законъ причинности, и не хотимъ отрицать правоспособности индуктивнаго познанія. Мы только подчеркиваемъ то обстоятельство, что употребляемая здѣсь индукція есть *inductio per enumerationem, ubi non reperitur instantia contradictoria*“,—умозаключеніе, имѣющее ничтожную логическую цѣнность и всегда стоящее подъ страхомъ попасть въ разрядъ „*fallacia fictae universalitatis*“. Чтобы оно стало состоятельной индукціей, необходимо, какъ сознается В. Д. Кудрявцевъ, „разсмотрѣть элементы идеи о Богѣ и показать, что эта идея, по самому существу ея, не происходя отъ причинъ случайныхъ, не можетъ быть какимъ-либо случайнымъ, а потому и преходящимъ явленіемъ въ человѣческомъ родѣ“ ²⁾. Но касательно будущаго религіи нельзя даже утверждать и того, что здѣсь „*non reperitur instantia contradictoria*“.—Предполагать, что въ будущемъ не станетъ религіи, есть основанія. Многие указываютъ на то, какъ научный и культурный прогрессъ сопровождаются упадкомъ религіозности. Конечно, этимъ основаніямъ можно не вѣрить, и мы сами не считаемъ ихъ убѣдительными, но разсматриваемыя объективно, они имѣютъ свое значеніе. Объ этомъ значеніи свидѣлствуетъ уже появленіе такихъ книгъ, какъ изслѣдованіе Гюйо (Guyau): „*L'irreligion de l'avenir*“. А для христіанина подобное же значеніе имѣютъ слова Спасителя: „*оба-че Сынъ человеческій придетъ убо обрящетъ ли си вѣру на земли?*“ (Лук. 18, 8).

в) Не можетъ считаться твердымъ основоположеніе историческаго доказательства и въ томъ смыслѣ, въ какомъ *хотятъ* его установить. Провозглашать, что „наука доказала“, будто нѣтъ безрелигіозныхъ народовъ, можно только при нѣкоторой сознательной или безсознательной апологетической близорукости. Наука—этнографія—еще слишкомъ несовершенна, чтобы могла что-нибудь съ непреложностью *доказать*. Утвержденіе, что есть безрелигіозныя племена, продолжаетъ встрѣчаться до

¹⁾ В. Д. Кудрявцевъ II, III; 389—390.

²⁾ В. Д. Кудрявцевъ, I. с. р. 390.

самаго послѣдняго времени ¹⁾. Что-же касается прошедшаго, то относительно, напр. древности мы имѣемъ всего два—три свидѣтельства (Плутархъ, Цицеронъ, Геродотъ), которыхъ при томъ нѣтъ никакой возможности критически провѣрить. Новое же время (XVII и XVIII вв.) было временемъ ожесточенныхъ споровъ по этому вопросу, вслѣдствіе чего данныя какъ про, такъ и contra обыкновенно являются чрезвычайно тенденціозными.

2) Что касается вывода, дѣлаемаго изъ основоположенія историческаго доказательства, то онъ несостоятеленъ какъ съ матеріальной, такъ и съ формальной стороны.

а) Онъ несостоятеленъ съ матеріальной стороны, потому что утверждаетъ болѣе, чѣмъ насколько уполномачиваютъ послышки (*ετεροζητησις quantitativum*). „Историческое доказательство, говоритъ Бидерманъ, съ принудительностью приводитъ только къ признанію необходимой въ человѣческомъ духѣ идеи Божества, а не къ истинности какого-либо спеціальнаго представленія о Богѣ“ ²⁾. Она устанавливаетъ только субъективную необходимость вѣры въ Божество, но не даетъ объективных основаній для убѣжденія въ существованіи предмета этой вѣры, а равно и не устанавливаетъ содержанія и понятія о Богѣ.

б) Выводъ историческаго доказательства несостоятеленъ и съ формальной стороны, потому что полученъ при помощи такого гносеологическаго принципа, который съ строго философской точки зрѣнія не можетъ быть признанъ состоятельнымъ, это—принципъ такъ называемаго общаго или здраваго смысла ³⁾.

Но при всѣхъ своихъ недостаткахъ, историческое доказательство все таки имѣетъ нѣкоторую цѣнность на ряду съ другими доказательствами: именно оно можетъ разсматриваться, какъ подкрѣпленіе онтологическаго доказательства,—установка (хотя и несовершенная) его меньшей послышки ⁴⁾.

¹⁾ *Carran*, La philosophie religieuse en Angleterre 1888, p. 207.

²⁾ *Biedermann*, II, 471. § 647. Очевидно, здѣсь идея понимается въ психологическомъ смыслѣ,—какъ тенденція или импульсъ къ образованію извѣстнаго рода представленій (Ср. *Вундта*, Душа чел. и жив. рус. пер. т. II, стр. 61—63).

³⁾ *Кудрявцевъ*, *ibid.* 394—395.

⁴⁾ Ср. выше.

Историческое доказательство, какъ мы сказали, имѣетъ громадную цѣнность для установки нѣкотораго окольнаго пути къ утвержденію познаваемости Божества. И это значеніе оно имѣетъ, именно удерживая почти всѣ тѣ недостатки, которые дѣлаютъ его совсѣмъ неудовлетворительнымъ въ смыслѣ прямого философскаго доказательства. Дѣло вотъ въ чемъ: *логически* состоятельный выводъ историческаго доказательства (т. е. выводъ очищенный отъ ἐτεροζήτησις¹⁾),—положеніе, что убѣжденіе въ бытіи Божіемъ есть инстинктивное убѣжденіе чело-вѣчества, поскольку послѣднее не успѣло еще сдвинуть рефлексіей произвольнаго и безсознательнаго творчества духа, отзывающагося на всякія дѣйствующія на него возбужденія извѣстными, конкретно опредѣленными, представленіями²⁾,—этотъ именно выводъ, по нашему мнѣнію, существенно важенъ для *теоріи богопознанія*. Когда, философская мысль предъ проблемой бытія Божія останавливается въ затрудненіи и, повидимому, готова открыть широкую дверь самому несдержанному скепсису, то здѣсь-то и необходимо будетъ сослаться на инстинктивное убѣжденіе естественнаго чело-вѣчества. Эта ссылка не будетъ признаніемъ гносеологическаго принципа философіи т. н. общаго или здраваго смысла, а должна стать указаніемъ на вспомогательный принципъ точнаго философскаго познанія,—принципъ, строго и даже экспериментально провѣренный въ его правоспособности антиципировать истину, недающуюся строгому и методическому философскому познанію³⁾.

II. Тихомировъ.

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ Этими выраженіемъ мы оставляемъ совершенно въ силѣ возраженіе подъ рубрикою—2 а.

²⁾ Этими признается въ силѣ возраженіе подъ рубрикою—1. а.

³⁾ Доказательство этой правоспособности отчасти даю нами въ упомянутой нашей статьѣ о худож. творчествѣ и религіозномъ познаніи. Постояннѣ достойна удивленія та глубокая проникательность, съ какою *Шиллеръ* указалъ на это различіе философскаго и инстинктивнаго познанія,—въ своемъ прекрасномъ стихотвореніи, „Молодому другу, приступающему къ философіи“:

„Многіе въ свѣту стремились и въ горшую ночь лишь упали;

„Только дѣтство туда твердо идетъ на зарѣ“.

Здѣсь, такимъ образомъ, поэтическое прозрѣніе приходитъ къ утверженію того же самаго, что за 18 столѣтій раньше было изречено по Божественному вседѣнію: „испоудаются Отче, Господи небесе и земли, яко утаиши еси сія отъ премудрыхъ и разумныхъ, и открыши еси та младенцемъ. Ей, Отче, яко тако бысть благоволеніе предъ Тобою“ (Матѣ. 11, 25—26, ср. Лук. 10, 21).

ИЗБРАННЫЕ ТРАКТАТЫ ПЛОТИНА.

(Переводъ съ греческаго языка подъ редакціей профессора
Г. В. Малеванскаго).

(Продолженіе *).

К Н И Г А 9-я.

Объ умѣ, идеяхъ и о сущемъ (παρί νοῦ, καί τῶν ἰδεῶν, καί τοῦ ὄντος).

Не всѣ люди въ одинаковой степени способны созерцать сверхчувственный міръ. Отношеніе между умомъ и міровою душою. Составъ ума: идеи, какъ такія сущности, въ каждой изъ коихъ ея реальная основа нераздѣльна и тождественна съ идеальною. Какія именно идеи содержатся въ умѣ. Вопросъ объ индивидуальных идеяхъ. Вопросъ объ отношеніи человѣческой души къ своей идеѣ и къ міровой душѣ.

Люди съ самаго начала—отъ рожденія, да и потомъ гораздо больше пользуются (какъ орудіемъ познанія) чувствами, чѣмъ умомъ и вслѣдствіе этого естественно прежде и больше всего интересуются вещами чувственными. Нѣкоторые на нихъ и останавливаются,—не идутъ дальше чувственного въ своей жизни: считая страданіе зломъ, а удовольствіе благомъ, они стараются всячески избѣгать перваго и достигать послѣдняго, и въ этомъ состоитъ вся мудрость тѣхъ между ними, которые выдѣляются смышленностію и ловкостію и похожи на тѣхъ птицъ, которыя, набравши съ земли много тяжести, никакъ не могутъ подняться съ нею на воздухъ и летѣть, не смотря на то, что отъ природы имѣютъ для полета крылья. Другіе, слѣдуя высшимъ влеченіямъ души, стремятся къ чему-то лучшему и нѣсколько приподнимаются надъ низменностію чувственного,

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 17, за 1898 г.

но не будучи способны зрѣть и мудрствовать горняя и не зная, гдѣ и на чемъ имъ слѣдуетъ стать и утвердиться, послѣ того какъ оторвались отъ земного, опять возвращаются къ тому слывавшему подъ именемъ добродѣтели образу дѣйствій, основанному на земной расчетливости, выше котораго хотѣли было подняться. Но есть и третій родъ,—родъ людей божественныхъ, которые обладаютъ и большею мощію и болѣе острѣмъ зрѣніемъ: они какъ только замѣтятъ сіяющій свѣтъ, тотъ-часъ воспаряютъ, минуя облака, тучи и туманъ, облегающія землю,—туда въ сверхчувственный міръ и по достиженіи его, забывъ о землѣ и обо всемъ земномъ, тамъ уже и остаются, какъ въ своемъ настоящемъ, родномъ отечествѣ и радуются радостію, похожею на ту, какую испытываетъ человѣкъ, который послѣ долгихъ скитаній на чужбинѣ очутился наконецъ на своей родинѣ.

2. Однако, что это за горнее отечество, что это за мѣсто? Какъ и кто его достигаетъ?—Достигаетъ его тотъ, кому отъ природы присущъ философскій эросъ, кто съ самаго начала есть настоящій истинный философъ. Истинный эротикъ въ присутствіи красоты, возбуждающей въ немъ эросъ—влеченіе, любовь, обыкновенно чувствуетъ въ началѣ нѣчто похожее на родовыя потуги и боли; но онъ не останавливается долго на красотѣ тѣлесной, а восходитъ отъ нея къ той красотѣ, которую имѣетъ въ душѣ добродѣтель, мудрость, исполненіе долга, законовъ, а потомъ—къ причинѣ этихъ духовныхъ красотъ и въ этомъ движеніи все выше и выше не останавливается до толѣ, пока не дойдетъ до того послѣдняго—которое есть самое первое—красота въ самой себѣ и отъ себя,—и только тогда наконецъ прекращается у него то мучительное напряженіе, которое мы сравнили съ родовыми болями, а прежде этого—нѣтъ ¹⁾.

Но какъ онъ восходитъ на такую высоту? Откуда у него берется на это сила? (Сила эта, сказали мы—есть эросъ,—но) какъ разумъ пользуется эросомъ и руководить имъ (въ достиженіи этой цѣли)? А вотъ какъ: онъ разсуждаетъ, что красота

¹⁾ Это тоже есть Платоновская мысль, развитая въ *Пирѣ*, *Фѣдрѣ* и отчасти въ *Теэтетѣ*.

тѣлесная, какъ красота тѣлъ, которымъ она присуща, есть акцидентальная, отвнѣ къ нимъ привходящая, и что она состоитъ въ тѣхъ формахъ (морфаі), для которыхъ тѣла служатъ матерію; а такъ какъ этотъ матеріальный субстратъ измѣняется, то мы видимъ постоянно, какъ тѣла теряютъ красоту и становятся, безобразными; вотъ почему разумъ говорить, что красота тѣлъ есть лишь заимствованная, красота лишь по участию (ихъ въ красотѣ). Что же такое дѣлаетъ ихъ красивыми? Дѣлаетъ ихъ красивыми, понятно, съ одной стороны присутствіе въ нихъ красоты, а съ другой актъ души, которымъ она, образуя тѣло, даетъ ему ту форму, которую въ себѣ имѣетъ. А если такъ, то нельзя ли уже душу признать за красоту въ себѣ,—за первую, абсолютную красоту? Нельзя въ виду того наблюденія, что одна душа прекрасна благодаря своей мудрости, а другая лишена всякой красоты, безобразна, потому что скудоумна. Выходитъ, что красота души предполагаетъ въ ней, какъ свое необходимое условіе, мудрость. Отъ кого же душа заимствуетъ мудрость? Понятно, не отъ кого иного, какъ только отъ ума, но, конечно, не отъ такого ума, который иногда бываетъ уменъ, иногда нѣтъ, а отъ такого, который есть умъ по истинѣ въ полномъ абсолютномъ смыслѣ слова и который поэтому самому прекрасенъ всецѣло въ самомъ себѣ и отъ себя. Что-же, слѣдуетъ ли тутъ и остановиться, какъ на самомъ первомъ, или можно и должно идти еще дальше—выше даже ума? Конечно, можно и должно, потому что умъ (при постепенномъ восхожденіи мысли отъ низшаго къ высшему) является намъ прежде самаго перваго начала, какъ бы въ вестибулѣ его, какъ абсолютнаго блага; конечно, насколько умъ открываетъ въ себѣ и содержитъ въ себѣ все сущее, онъ есть образъ блага, но только образъ и притомъ образъ его во множественности, между тѣмъ какъ первое начало—само благо пребываетъ всегда въ своемъ чистомъ абсолютномъ единствѣ.

3.—Итакъ, всмотримся теперь въ природу этого Ума, который, по признанію нашего разума, обладаетъ абсолютнымъ бытіемъ и есть абсолютное существо; бытіе такого существа уже доказано нами въ другомъ мѣстѣ, инымъ путемъ. Смѣшно, казалось бы, даже ставить вопросъ такой, принадлежитъ ли

умъ къ числу всего того, что дѣйствительно существуетъ, а между тѣмъ есть люди, которые не прочь усомниться даже въ существованіи ума и уже тѣмъ болѣе въ томъ, что онъ таковъ, какимъ мы его представляемъ, что онъ имѣетъ отдѣльное (отъ матеріи) существованіе, что онъ содержитъ въ себѣ все истинно сущее, что въ немъ находятся всѣ виды сущаго, какъ идеи и т. п. Вотъ о чемъ предстоитъ намъ теперь говорить.

Всѣ вещи, бытіе которыхъ мы признаемъ и утверждаемъ; будутъ ли это произведенія искусства, или произведенія природы, суть вещи сложныя, составныя и нѣтъ между ними ни одной такой, которая была-бы проста и едина. Что касается произведеній искусства, то каждое изъ нихъ представляетъ такой или иной матеріалъ—мѣдъ, дерево, или мраморъ, да и этотъ матеріалъ не есть еще художественное произведеніе, пока одно искусство не обработаетъ его въ статую, другое—въ кровать, третье—въ домъ, вложивъ въ него каждое свою специфическую форму. Точно также и произведенія природы представляютъ собою разнообразныя соединенія и смѣшенія, которыя въ анализѣ оказываются состоящими изъ такого или иного количества различныхъ элементовъ и такого же количества формъ ихъ, какъ напримѣръ челоуѣка, въ анализѣ оказывается состоящимъ изъ души и тѣла, а тѣло—изъ четырехъ стихій. Такъ какъ всѣ 6 силъ безъ исключенія оказываются состоящими изъ матеріи и изъ принципа, дающаго ей форму (*ἐξ ὕλης καὶ τοῦ μορφοῦτος*),—ибо матерія четырехъ стихій сама по себѣ безформенна,—то естественно возникаетъ вопросъ, откуда же матерія получаетъ формы, и если отъ души, тогда спрашивается, сама-то душа проста ли, или состоитъ изъ двухъ частей, изъ коихъ одна играетъ роль матеріи, а другая—роль формы, именно умъ, такъ что первая похожа на ту форму, которую имѣетъ мѣдъ въ статуѣ, а послѣдняя похожа на тотъ принципъ, который создаетъ саму эту форму.

Если мы эти соображенія обобщимъ и распространимъ на всю совокупность вещей, то тоже должны будемъ признать; что умъ есть творецъ и создатель (*νοῦν ποιητὴν καὶ δημιουργόν*) ихъ, т. е., что не отъ кого иного, какъ отъ Ума, чрезъ посредство другого начала—души міровой, матеріальный субстратъ

всего принимаетъ формы и становится или водою, или воздухомъ, или землею, или огнемъ.—такимъ образомъ, что душа—формируя матерію въ эти четыре міровыя стихіи, сама съ своей стороны воспринимаетъ отъ ума руководящія идеи, принципы, подобно тому, какъ каждый художникъ почерпываетъ ихъ въ своемъ искусствѣ и потомъ уже сообразуясь съ нимъ даетъ такую или иную форму своему произведенію. Точно также и въ умѣ можно различать два момента: съ одной стороны онъ для души есть форма (и источникъ формъ), а съ другой онъ есть принципъ, который формируетъ ее (и все) на подобіе того, какъ художникъ формируетъ матеріалъ въ статую и который содержитъ въ себѣ всѣ тѣ формы (или идеи), которыя даетъ (вещамъ). Тѣ формы которыя самъ умъ даетъ душѣ, конечно, суть самыя подлинныя, истинныя, и тѣ, которыя имѣютъ въ себѣ тѣла (отъ души), суть только болѣе или менѣе близкія къ оригиналу копіи и подражанія.

4.—Однако, почему это, дойдя до души, мы не останавливаемся на ней—не принимаемъ ее за самое первое начало? Да потому, что умъ выше и совершеннѣе, чѣмъ душа, а что выше и совершеннѣе, тому по природѣ принадлежитъ первенство (предъ тѣмъ, что менѣе совершенно). Слѣдуетъ считать ложнымъ то воззрѣніе, будто душа по мѣрѣ своего развитія и совершенствованія сама изъ себя производитъ умъ, ибо какъ, спрашивается, то, что есть одна лишь возможность, можетъ перейти въ дѣйствительность само собою безъ чего либо другого актуально существующаго, которое способно было бы превратить его изъ возможнаго въ дѣйствительное? Вѣдь, если бы такой переходъ былъ предоставленъ случаю, то онъ могъ бы и никогда не осуществиться. Поэтому, первенство слѣдуетъ усвоить тому, что есть сразу актуально, что есть совершенное и вседовлѣющее, а то, что не есть сразу совершенное ставить послѣ него на второмъ мѣстѣ. Несовершенное можетъ быть совершенствуемо лишь тѣмъ началомъ, которое его произвело и въ этомъ случаѣ выполняетъ по отношенію къ нему роль отца, родившаго несовершенное и потомъ его совершенствующаго. Въ данномъ случаѣ за такое его отношеніе къ творцу первоначально лишенное всякаго совершенства порожденіе

можетъ быть принята матерія, которая становится совершенною по мѣрѣ того, какъ принимаетъ многообразныя формы. Притомъ же, душа не свободна вполне отъ того, что называется страданіемъ, страстію; значить, должно быть, кромѣ ея, нѣчто совершенно—безстрастное, невозмутимое, а иначе все могло бы современемъ раскрыться и разрушиться; словомъ, должно существовать начало высшее, чѣмъ душа. Далѣе—душа въ мірѣ находится; значить, должно быть начало высшее чѣмъ душа и въ томъ отношеніи, что оно вѣдѣ міра существуетъ, ибо если бы не было такого сверхмірнаго начала и сущее исчерпывалось бы только тѣмъ, что есть въ мірѣ, т. е., въ тѣлахъ, въ матеріи, тогда ничего не было-бы твердаго, вѣрующаго, такъ какъ тогда даже идеи, какъ напримѣръ идея челоуѣка, да и всѣ идеальныя сущности не могли бы быть перманентными, неизмѣнными и вѣчными. Всѣ эти соображенія, къ которымъ можно бы присоединить еще и много другихъ, приводятъ къ тому заключенію, что кромѣ души существуетъ другое еще высшее начало—Умъ.

5.—Умъ же въ строгомъ абсолютномъ смыслѣ слова долженъ быть представляемъ не какъ такой, который существуетъ сперва лишь потенціально и изъ неумнаго потомъ становится умнымъ, —ибо въ такомъ разѣ оказалось бы необходимымъ иное, высшее начало, но какъ такой, который сразу умъ актуальный и вѣчный. А если такъ, если такой—вѣчный абсолютный Умъ имѣетъ свой разумъ не отъинуду, то это значить, что сколько онъ ни мыслить, всегда отъ самого себя мыслить, и все, что не мыслить и въ себѣ имѣетъ, отъ себя же имѣетъ. Или, такъ какъ онъ всегда мыслить только отъ себя и чрезъ себя, то это значить, что онъ есть всегда то же самое, что составляетъ предметъ его мышленія, потому что въ противномъ случаѣ, т. е., если бы сущность его самого была иная, и сущность того, что онъ мыслить, была совсѣмъ другая и особая, тогда онъ не былъ бы сразу и чрезъ себя одного умнымъ, или былъ бы умомъ лишь потенціальнымъ, но не актуальнымъ. Поэтому, мы не должны въ этомъ умѣ отдѣлять одно отъ другого—мышленіе отъ мыслимаго, хотя мы, привыкли дѣлать такое раздѣленіе въ нашемъ познаніи чувственныхъ вещей,

склонны дѣлать его и тамъ въ чистомъ мышленіи высочайшаго ума).

Итакъ, какъ это умъ есть такая чистая актуальность, такая актуальная энергія мышленія, которую мы принуждены считать тождественною съ тѣмъ, на что она простирается, что служить ей предметомъ? А вотъ какъ: такъ какъ умъ самъ есть бытіе истинно или абсолютно сущее, то онъ тѣмъ-самымъ, что мыслить мыслимое, дѣлаетъ его и сущимъ, даетъ ему истинное существованіе; а это значить, что самъ онъ есть все сущее, вся совокупность тѣхъ сущностей, которыя чрезъ него и въ немъ (въ его мышленіи существуютъ). Въ самомъ дѣлѣ, въ дѣ сущности, которыя онъ мыслить, должны же гдѣ нибудь быть, а могутъ онѣ быть или внѣ его (и въ такомъ разѣ онѣ конечно отдѣльны и отличны отъ него) или въ немъ же самомъ и тогда они должны составлять единю съ нимъ. Чтобъ онѣ находились внѣ его,—это невозможно, ибо гдѣ же, спрашивается, въ чемъ другомъ онѣ могли бы быть? А если онѣ нигдѣ болѣе, какъ только въ немъ же, то онѣ должны быть съ нимъ тождественны. Вѣдь, нельзя же субстратомъ ихъ считать чувственные вещи, хотя нѣкоторые держатся такого мнѣнія, потому что никакая первичная истинная сущность не можетъ быть чувственною и не можетъ находиться въ мірѣ чувственнаго, гдѣ присущія матеріи формы представляютъ лишь отраженія и образы истинныхъ сущностей, ибо гдѣ форма находится въ иномъ, чѣмъ сама она (въ матеріи), тамъ она не первоначальна, тамъ она появляется отъ высшаго начала и представляетъ лишь его образъ и подобіе. Потомъ, если необходимо признать, что не иной кто, какъ умъ, есть творецъ вселенной, то рядомъ съ этимъ никакъ нельзя ужъ допустить, чтобъ онъ, приступая къ созданію вселенной, мыслилъ сущности существующими въ томъ, что еще не существовало. Само собою понятно, что онѣ должны были существовать прежде видимой вселенной; а это значить, что онѣ суть не образы, не копіи чувственныхъ вещей, а напротивъ предшествующіе имъ ихъ прототипы и что онѣ составляютъ само существо ума (суть составные элементы его бытія). Но довольно (для изъясненія чувственнаго міра), говорить, и принциповъ (оживляющихъ и организующихъ вещи—

σπαρματικοί λόγοι). Пожалуй,—если они вѣчны и измѣненію не подвержены; а коль скоро они таковы, то мѣстомъ или субъ-ектомъ ихъ можетъ быть только умъ, какъ начало высшее, чѣмъ природа, чѣмъ ея законообразность, высшее даже, чѣмъ сама душа, ибо все это такія вещи, которымъ самимъ по себѣ принадлежитъ бытіе не актуальное, а лишь потенціальное.

Итакъ, умъ есть по истинѣ все истинно сущее, почему, мысля все сущее, онъ мыслить, имѣть его не внѣ себя, а въ себѣ; все истинно-сущее какъ не предшествуетъ уму, такъ и не послѣ его появляется, но есть вмѣстѣ съ нимъ, онъ же для всего сущаго есть первый законодатель, или точнѣе, есть самъ живой законъ всего и всякаго существованія. Поэтому, вполне справедливо положеніе (Парменида) *„мыслить и быть одно и то же“*, говорящее, что мышленіе, знаніе сверхчувственныхъ вещей тождественно съ ихъ бытіемъ. Это правда,—и вотъ почему каждый изъ насъ сознаетъ свое я, какъ существующее, и имѣетъ представленія и воспоминанія сверхчувственного порядка. Итакъ, сверхчувственные сущности не внѣ ума находятся въ какомъ либо мѣстѣ, но въ умѣ и въ самихъ себѣ, не доступны ни разрушенію, ни даже измѣненію, и вотъ почему онѣ суть истинно-сущія, существующія въ полномъ и строгомъ смыслѣ слова, между тѣмъ какъ если бы это было не такъ, если бы онѣ были подвержены разрушенію или даже только измѣненію, если-бы бытіе, существованіе приводило къ нимъ отъинуду, тогда оно принадлежало бы поистинѣ лишь тому, отъ чего происходитъ, но вовсе не имъ; другими словами, это были бы уже чувственные вещи, а чувственные вещи суть то, за что мы ихъ считаемъ, лишь благодаря ихъ участию (въ истинно-сущемъ), т. е., благодаря тому обстоятельству, что субстратъ ихъ природы получаетъ формы отъинуду подобно тому, какъ мѣдъ получаетъ форму отъ скульптуры, а дерева отъ столярнаго искусства, ибо и тутъ между тѣмъ какъ форма, образъ переходятъ отъ искусства въ вещество, само искусство остается въ себѣ тождественнымъ и содержитъ въ себѣ въ чистомъ, неизмѣнномъ видѣ одну истинную сущность или идею статуи, а другое идею кровати. Это обстоятельство, т. е., то, что всѣ

тѣла лишь потому суть такія или инія тѣла, что получаютъ отъинуду формы, показываетъ, что они сами суть совсѣмъ не то, что истинныя сущности, потому, что они подвержены измѣненію, а сущности неизмѣнны, имѣютъ въ себѣ самихъ основу своего существованія, и не будучи протяженными величинами, не нуждаются въ мѣстѣ, словомъ имѣютъ бытіе ноуменальное, чистое, себѣ самому довлѣющее. Природа всѣхъ тѣлъ такова, что для поддержанія своего бытія они нуждаются въ другомъ высшемъ началѣ, между тѣмъ какъ умъ, своею чудесною силою сохраняющій бытіе даже вещей по природѣ тлѣнныхъ, ни въ чемъ другомъ для своего существованія не нуждается.

6. Итакъ, умъ есть міръ чистыхъ сущностей; онъ содержитъ ихъ въ себѣ не какъ въ пространствахъ или мѣстѣ, но такъ, какъ и самъ существуетъ, онъ—едино съ ними; всѣ онъ сразу, одновременно въ немъ и съ нимъ, оставаясь въ то же время отличными (другъ отъ друга и отъ него) наподобіе того, какъ и въ душѣ множество представленій, знаній вовсе не ведетъ къ ихъ смѣшенію и слитію, но каждое изъ нихъ, такъ сказать, занято своимъ собственнымъ дѣломъ, не вовлекая въ него остальныхъ. Если и въ нашемъ мышленіи каждое представленіе, понятіе имѣетъ свою собственную активность, то тѣмъ болѣе въ высочайшемъ умѣ ноумены даны и вмѣстѣ разомъ всѣ, и не вмѣстѣ—въ томъ смыслѣ, что каждый сохраняетъ свою собственную энергію и мощь. Можно сказать, что умъ весь обнимаетъ собою всѣ сущности точно также, какъ родъ (родовое понятіе) виды, или какъ цѣлое обнимаетъ свои части. Да и организующіе принципы представляютъ явный отпечатокъ этого отношенія, ибо и тутъ каждый принципъ въ своей цѣлости есть какъ бы центръ, въ которомъ сходятся въ одинъ недѣлимый пунктъ всѣ части организма, и въ то же время принципъ, направляющій конструкторъ глаза, отличаются отъ того, который формируетъ руки, какъ это различіе выступаетъ со всею рельефностію тогда, когда въ организмѣ уже сформированы эти и всѣ прочіе органы. Такимъ-то образомъ присущія сѣменному зачатку силы представляютъ собою организующіи принципъ въ его единствѣ и цѣлости, но всегда такъ, что въ

немъ содержатся и всѣ особыя части. Есть, конечно, въ сѣмennomъ зачаткѣ и вещество, напримѣръ, разные влаги, но самъ органическій принципъ (формирующій это вещество) есть всецѣло принципъ формы—аналогонъ той жизнерождающей силы души, которая сама есть продуктъ и образъ силы еще высшей. Нѣкоторые природою называютъ эту присущую сѣменнымъ зачаткамъ жизнераждающую силу, которая, исходя изъ силы еще высшей подобно тому какъ напр., отъ пламени огня излучается свѣтъ, овладѣваетъ матеріей и формируетъ ее тѣмъ, что вводитъ въ нее организующіе принципы, вовсе не употребляя при этомъ никакихъ толчковъ, движеній и не пользуясь никакими механическими орудіями въ родѣ рычаговъ. какъ это иногда болтають.

7. Тѣ наши познанія о чувственныхъ вещахъ, которыя вырабатываются разсудочною дѣятельностію души, и которыя не познаніями слѣдуетъ считать, а скорѣе мнѣніями, представляютъ въ себѣ нѣчто болѣе позднѣе, чѣмъ сами эти вещи (*ὕστερα τῶν πραγμάτων*) и суть не что иное, какъ образы, отраженія ихъ; но тѣ познанія, тѣ понятія, которыя разсудокъ воспринимаетъ отъ ума, не имѣютъ своимъ предметомъ что либо чувственное; напротивъ, насколько они суть такія, т. е., чистыя понятія, они тождественны съ тѣмъ, что въ нихъ мыслится, такъ что тутъ умъ и его мышленіе (а равно и содержаніе) составляютъ одно внутреннее единство. Тѣмъ болѣе такъ должно быть съ тѣмъ (высочайшимъ) умомъ, который (весь и всегда) внутри себя (*ὁ νοῦς ἐνδον*), который есть то же, что вся совокупность первичныхъ сущностей, который всегда себѣ соприсущъ и всегда есть весь (не потенціально, а) актуально: онъ, понятно, не раскидываетъ своихъ взоровъ внѣ себя вокругъ, потому что все въ себѣ же содержитъ, онъ не занятъ пріобрѣтеніемъ знанія путемъ разсужденій, изслѣдованій ни о какихъ такихъ вещахъ, которыя бы ему не были присущи; эти дѣятельности, конечно, свойственны душѣ, умъ же всегда пребывающій въ самомъ себѣ, самъ есть все сущее (которое онъ мыслить), котораго онъ вовсе не выдумываетъ напередъ, чтобъ оно существовало (для него и для себя), ибо вѣдь вовсе не отъ того и не послѣ того, какъ онъ мыслялъ бога, богъ

явился и сталъ быть или что лишь послѣ того, какъ онъ придумалъ движеніе, движеніе явилось, какъ движеніе. Поэтому слѣдуетъ считать наиболѣе далекимъ отъ истины то представленіе, когда на томъ только основаніи, что (виды сущаго) идеи суть мысли (ума) утверждается, что онѣ появились или существуютъ лишь послѣ или вслѣдствіе того, что умъ ихъ мыслить, ибо совсѣмъ напротивъ для того чтобъ мышленіе ума было мышленіемъ (а не пустымъ исканіемъ чего то) необходимо, чтобъ мыслимое существовало, а иначе, какъ же умъ-то сталъ бы мыслить (не имѣя, чего мыслить), какъ могъ бы найти мыслимое? Вѣдь нельзя же допустить, что онъ тутъ предоставленъ простому случаю и что всѣ его усилія могутъ быть тщетны и безплодны.

8. Такъ какъ мышленіе есть по самому существу единство, то въ немъ предметъ мыслимый (такой или иной видъ сущаго—*εἶδος*) и мысль о немъ—его идея (—*ἰδέα*) составляютъ одно и то же. Поэтому на вопросъ, что такое есть идея, получается такой отвѣтъ:—идея есть и мысль ума, или даже самъ умъ, и мыслимая сущность, ибо каждая такая сущность не есть нѣчто чуждое уму и ума, ни тѣмъ болѣе иное нѣчто, чѣмъ онъ, но каждая идея есть умъ, а умъ, понятно, въ своей цѣлости есть совокупность всѣхъ идей. Нѣчто подобное этому представляетъ каждая наука какъ цѣлое по отношенію къ понятіямъ, входящимъ въ составъ ея, ибо и тутъ каждое понятіе составляетъ часть цѣлой науки, но въ то же время не имѣетъ пребыванія (отдѣльно отъ другихъ частей) въ особомъ мѣстѣ, и стоитъ въ связи съ цѣлымъ и имѣетъ въ немъ силу и значеніе. Умъ пребываетъ въ самомъ себѣ въ покойномъ обладаніи всею полнотою бытія, но его нельзя представлять предшествующимъ этому бытію, ибо это значило бы допускать, что онъ своею дѣятельностію, своею мыслию произвелъ все сущее; напротивъ необходимо признать, что бытіе предшествуетъ уму, точнѣе, что въ умѣ сразу дано и есть все сущее, и только тогда уже на это сущее обращена его дѣятельность, его мысль; подобно тому, какъ въ огнѣ первоначальное есть его сущность и потомъ уже его дѣйствіе (жженія, согрѣванія), такъ и тутъ

прежде всего должны быть сущности, которымъ внутренно присущъ умъ, какъ ихъ энергія; а такъ какъ само существованіе есть актуальная энергія, то это значитъ, что бытіе и умъ представляютъ одну и ту же актуальную энергію, или что они суть одно и то же. Такимъ-то образомъ сущее и умъ составляютъ одну и ту же природу, какъ равно и сущности, и ихъ актуальныя энергіи и (то есть опять же) умъ, ибо при такомъ положеніи мысли (ума) суть идеи (*εἶδος*), а идеи суть формы или виды сущаго (*μορφή τοῦ ὄντος*), а эти въ свою очередь суть актуальныя энергіи сущаго. Мы-то конечно, раздѣляя въ абстрактномъ мышленіи бытіе и умъ, представляемъ одинъ принципъ предшествующимъ другому, и это потому, что нашъ-то умъ въ самомъ дѣлѣ отличенъ отъ того бытія, отъ котораго себя отдѣляетъ, но въ томъ высочайшемъ умѣ, съ которымъ нераздѣльно бытіе, ни мышленіе отъ бытія, ни бытіе отъ мышленія не отличны, такъ что онъ есть само сущее и совокупность всѣхъ сущностей.

9. Какія же именно идеи содержатся въ единствѣ въ этомъ единомъ умѣ, которыя мы раздѣляемъ своимъ мышленіемъ? Привести ихъ въ извѣстность мы—должны не возмущая ихъ покоя, а для этого руководствоваться при созерцаніи ихъ присутствія въ высочайшемъ умѣ тою наукою, которая сама зиждется на единомъ и единствѣ. Такъ какъ этотъ чувственный міръ есть такое живое цѣлое, которое содержитъ въ себѣ всѣ живыя существа, такъ какъ онъ и бытіе свое, и всю характерную опредѣленность его имѣетъ отъ другаго начала (мировой души), которое въ свою очередь утверждается на умѣ, то необходимо, что умъ есть первообразъ всего (что есть въ чувственномъ мірѣ), или что все въ немъ содержится первообразно и что поэтому самъ умъ есть не что иное, какъ тотъ нуминальный міръ, о которомъ упоминаетъ Платонъ, отождествляя его съ идеею универсальнаго живаго существа (т. е., съ такою идеею, которая вмѣщаетъ въ себѣ идеи всѣхъ живыхъ существъ) ¹⁾. Въ самомъ дѣлѣ подобно тому, какъ когда съ

¹⁾ *Ἡ περὶ τοῦ ἐνούσιου ἰδέας τῆς ὅ ἐστι ζωῆς, οἷα τε ἐνεσι: καὶ ὅσα καθ' ὅρα, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διενούθη δέιν καὶ τότε σχεῖν... πᾶν τότε συνεστήρατο ζωὴν ἐν ἑαυτῷ τὰ πάντα ἐν ἑαυτῷ... Тимей. 69. С. 30 А—Д.*

одной стороны данъ такой или иной животворный организующій принципъ, а съ другой есть тутъ-же и вещество, способное его воспринять, необходимо должно родиться такое-то животное, точно также разъ существуетъ ноуменальная (высшая, чѣмъ жизнеорганизующая) природа, природа всемогущая и ничто ея (энергіи) задерживать не можетъ, такъ какъ нѣтъ ничего болѣе третьяго между ею и сущностію, способною принять ея образъ, то необходимо эта послѣдняя сущность (душа, а потомъ и матерія) должна отъ дѣйствія ума облечься въ его красоту, но конечно она получающую отъ него форму всегда уже раздѣляетъ (на множество обособленныхъ формъ), такъ что напр. тутъ она есть человѣкъ, тамъ она есть солнце, тамъ еще что иное, между тѣмъ какъ тамъ—въ той природѣ (въ Умѣ) все представляетъ одно цѣлостное единство.

10. Поэтому, слѣдуетъ думать, что всѣ формы чувственного міра имѣютъ себѣ первообразы—тамъ—въ мірѣ сверхчувственномъ, но что напротивъ всѣ искаженія формы тамъ не имѣютъ мѣста;—тамъ нѣтъ и не можетъ быть ничего такого, что противно природѣ, какъ и въ искусствѣ не можетъ быть ничего противнаго искусству. Такъ напр. животворный организующій (сѣмя животного) принципъ вовсе не содержитъ въ себѣ ни хромоты, ни другаго подобнаго недостатка; всѣ подобныя недостатки появляются уже въ самомъ процессѣ образованія и рожденія вслѣдствіе того, что разныя случайныя совпаденія мѣшаютъ жизненному принципу вполне подчинить себѣ вещество.—Потомъ, всѣ вытекающія изъ самой природы качества, количественныя отношенія, пропорціи, величины, объемы, натуросообразныя дѣятельныя и страдальныя состоянія, покой и всѣ движенія какъ въ цѣломъ, такъ и въ частяхъ, все это тоже сообразовано съ нормами сверхчувственного міра, въ которомъ вмѣсто времени вѣчность, а вмѣсто пространства и его раздѣленности есть только инаковость пребываніе каждаго другаго въ каждомъ другомъ. Такъ какъ тутъ все разомъ, вмѣстѣ и въ единствѣ, то какую ни взять сущность, каждая есть и сущность, и мысль и жизнь, тождественность и инаковость, движеніе и покой,—каждая разомъ и движется и покоится, каждая есть субстанція и качество, словомъ каж-

дая есть все прочее; такъ какъ каждая имѣетъ бытіе не потенциальное, но актуальное, то съ каждою нераздѣльно ея качество.

То ли только содержится въ сверхчувственномъ мірѣ, что есть въ чувственномъ, или тамъ есть что и больше? Не можетъ быть и сомнѣнія въ томъ, что тамъ нѣтъ никакого зла или несовершенства, которому мѣсто только здѣсь, которое происходитъ отъ недостаточности, лишенія, и безсилія на почвѣ неудалой (т. е. неоформившейся какъ должно) матеріи или чего другого ей подобнаго. А теперь возникаетъ вопросъ о томъ, какъ быть тутъ съ искусствомъ и искусствами?

11. Итакъ, обратимся къ искусству и его произведеніямъ. Что касается такихъ подражательныхъ искусствъ, какъ живопись, скульптура, пляска, мимика, то они лишь настолько имѣютъ связь съ міромъ сверхчувственнымъ, насколько содержатся *implicite* въ идеѣ человѣческаго разума, такъ какъ они появляются уже тутъ на землѣ, имѣютъ своими моделями чувственные вещи и воспроизводятъ подражательно ихъ видимыя формы, фигуры, пропорціи, движенія. Но насколько есть у насъ кромѣ того способность отъ наблюденія симметріи въ царствѣ ли животныхъ, или гдѣ. восходимъ къ общимъ законамъ и принципамъ ея, то эта способность представляетъ уже собою часть или образъ той силы (идей), которая тамъ въ сверхчувственномъ мірѣ играетъ роль принципа симметріи универсальной. Что касается музыки, какъ искусства рѣзма и гармоніи, то насколько въ ней главное составляютъ идеальные или интеллектуальные элементы (законы, принципы), она конечно есть образъ той музыки, которая управляетъ рѣзмомъ въ мірѣ ноуменальномъ. Такія искусства, которыя производятъ разные вещественные предметы, какъ напр. архитектура, плотничное, столярное искусство, насколько они въ такой или иной степени стараются соблюсти симметрію, пропорциональность, тоже тамъ коренятся своими началами и законами. Но насколько они воспроизводятъ симметрію лишь въ чувственныхъ вещахъ, они не во всей цѣлости (*explicite*) тамъ имѣютъ мѣсто, а лишь насколько содержатся (*implicite*) въ идеѣ человѣческаго разума. Тоже самое слѣдуетъ сказать о

земледѣліи, которое помогаетъ плодородію въ растительномъ царствѣ, о медицинѣ, которая блюдетъ здѣсь за здоровьемъ тѣла, а равно и объ атлетицѣ, имѣющей цѣлю сообщать тѣлу крѣпость и ловкость, потому что тамъ-то есть совсѣмъ иная сила, мощь, здоровье, оттуда-то имѣютъ и постоянно черпаютъ силу и крѣпость всѣ живыя существа. Поэтому, риторика, стратегика, экономія частная и общественная, участвуютъ въ идеѣ той науки, что тамъ, лишь настолько, насколько руководятся принципами, вытекающими изъ идеи честности, благородства. Геометрія, насколько она занимается принципами чисто ноуменальными, конечно, должна имѣть себѣ первообразъ и тамъ. Тѣмъ болѣе слѣдуетъ это сказать о философій, которая занимаетъ первое мѣсто между науками, такъ какъ предметомъ своимъ имѣетъ истинно-сущее. Таково наше мнѣніе относительно искусства, его видовъ и произведеній.

12.—Обще положеніе относительно этого таково: разъ тамъ есть идея человѣка, какъ разумнаго существа, и какъ художника, то въ ней содержатся (implicite) и всѣ—искусства (которыя способенъ произвести человѣческій разумъ). Но вотъ еще что:—тамъ есть только идеи родовыя и видовыя, есть напр. тамъ идея человѣка, но нѣтъ идеи Сократа. Однако слѣдуетъ ближе посмотрѣть, нѣтъ ли тамъ какъ либо и идеи каждаго изъ людей (*ὁ καθ' ἑκάστην*), какъ отличнаго отъ всякаго другого, ибо одинъ изъ нихъ наприм. курносый, другой плосконосый. На это вотъ что можно сказать: почему же нельзя допустить, что всѣ эти индивидуальныя различія содержатся въ идеѣ человѣка точно также, какъ въ общей идеѣ живаго существа содержатся всѣ различные виды живыхъ существъ; но конечно уже отъ другого—отъ матеріальнаго начала зависитъ то, что у одного носъ орлиный, у другого плоскій. Тоже слѣдуетъ сказать и о различіяхъ въ цвѣтѣ кожи: они отчасти заложены въ самихъ организующихъ принципахъ (въ силахъ сѣменныхъ начатковъ), а отчасти происходятъ отъ различій вещества и мѣста.

13.—Остается еще сказать, есть ли въ сверхчувственномъ мірѣ лишь все-то, что есть въ чувственномъ, или же тамъ кромѣ идеи человѣка, есть идея самочеловѣка (*ὁ αὐτὸς ἄνθρωπος*),

кромѣ идей души есть идея самодуши (αὐτοψυχή), и кромѣ идеи ума есть еще идея самоума (αὐτονοῦς). На это отвѣтимъ такъ: нѣтъ никакой необходимости, чтобы здѣсь въ нашемъ мірѣ всѣ вещи безъ исключенія были лишь простыми копіями своихъ первообразовъ, чтобъ напр. даже душа была лишь образомъ самодуши. Дѣло въ томъ, что если между душами существуетъ различіе, то они суть только различія въ степени (а не специфическія); конечно душа, живущая здѣсь на землѣ, не есть самодуша, но насколько она имѣетъ истинное реальное существованіе, она всегда обладаетъ въ такой или иной степени и формѣ и справедливостію и разсудительностію и мудростію, которыя не суть уже лишь простые образы, не отраженныя тѣни идей справедливости, разсудительности, мудрости, какъ чувственные предметы суть образы своихъ сверхчувственныхъ прототиповъ, но суть сами эти вещи, ибо онѣ тоже не включены ни въ какія пространственныя границы, очертанія, рамки, а только находятся въ иныхъ условіяхъ (чѣмъ идеи ихъ тамъ). Потому-то душа разлучившись съ тѣломъ, сохраняетъ ихъ всѣ въ себѣ, благодаря тому обстоятельству, что лишь чувственные вещи находятся всегда въ такомъ или иномъ мѣстѣ, а все сверхчувственное—вездѣ, и вотъ почему то, что есть въ душѣ здѣсь, есть также и тамъ въ сверхчувственномъ мірѣ. Выходитъ, что если подъ чувственными вещами разумѣть лишь только видимыя (вообще, подпадающія чувственнымъ воспріятіямъ), тогда въ сверхчувственномъ мірѣ есть гораздо больше того, что есть въ чувственномъ, но если къ чувственному міру относить и душу и все, что она въ себѣ содержитъ, тогда конечно тамъ есть лишь все то же, что и здѣсь.

14.—Спрашивается теперь, можемъ ли мы то существо (умъ), которое содержитъ въ себѣ всѣ сущности, признать за начало первое, высочайшее? Какъ же это мы могли бы признать его за такое начало, т. е., за абсолютно-единое и простое, когда въ немъ множество сущностей! Однако, опять, какъ это кромѣ и помимо единого можетъ существовать это множество,—да и все сущее? Какимъ образомъ умъ есть все сущее? да и самъ

то онъ откуда? Обо всемъ этомъ слѣдуетъ повести рѣчь изъ другой исходной точки, — въ другомъ мѣстѣ.

Теперь еще вотъ что: могутъ спросить: если все имѣетъ свое начало въ сверхчувственномъ мірѣ, то нѣтъ ли тамъ идей и такихъ вещей, которыя имѣютъ видъ гнилости, порчи и которыя или вредны, или непріятны, каковы напр. соръ, грязь, нечистота? На это отвѣтимъ, что все имѣемое всеобъемлющимъ умомъ отъ Первоединого, добро и прекрасно и что поэтому нѣтъ и не можетъ быть въ умѣ идей такихъ низменныхъ вещей, какъ эти, которыя появляются отъ того, что между тѣмъ какъ душа міровая воспринимаетъ отъ ума идеи, въ тоже время со стороны приходятъ разныя акциденціи, къ которыхъ относятся и эти явленія. Возраженіе это обстоятельно не будетъ рѣшено тогда, когда у насъ станетъ на очереди вопросъ, какимъ образомъ отъ единого происходитъ множество всего сущаго ¹⁾. Теперь же скажемъ, что всѣ тѣ случайныя явленія, которыя происходятъ въ чувственныхъ вещахъ отъ ихъ совмѣстности и взаимодействія, не имѣютъ нивакого отношенія къ уму, не имѣютъ въ немъ себѣ соотвѣстныхъ идей. Все, что имѣетъ видъ гнилости, порчи, является лишь вслѣдствіе того, что душа иногда оказывается безсильною произвести лучше, а когда ей удастся, она производитъ лишь все сообразное съ природой, — словомъ она всегда дѣлаетъ то, что можетъ. А что касается искусства, то повторяемъ, что всѣ искусства, задатки которыхъ заключаются въ самой природѣ человѣка, содержатся въ идеѣ само-человѣка (ἐν αὐτοανθρώπῳ), — причемъ искусство въ общемъ и въ цѣлости, конечно, прежде и выше каждаго особаго искусства, но и оно въ свою очередь позднѣе и ниже, чѣмъ сама душа (αὐτοψυχή), или — чѣмъ та жизнь, которая заключается въ умѣ прежде, чѣмъ стать душею и которая, какъ ставшая душею, можетъ быть названа самодушею.

Профессоръ Г. В. Малеванскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Вопросъ этотъ изслѣдуется въ 7-й книгѣ 6-й Эннеады.

ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ ВОЛИ ВЪ ФИЛОСОФІИ КАНТА.

Вопросъ о свободѣ воли едва-ли не самый важный въ философіи, рѣшеніемъ котораго постоянно занята была философская мысль. Такое значеніе даннаго вопроса обусловливается тѣмъ, что отъ положительнаго, или отрицательнаго рѣшенія его зависитъ прочность того положенія, которое принадлежитъ человѣку, какъ царю природы, а также и связаннаго съ этимъ положеніемъ смысла всей его жизни, какъ члена чувственнаго міра. Признавъ въ физической природѣ дѣйствіе законовъ необходимости, которымъ физическая природа всецѣло подчинена, человѣкъ, изучая свое положеніе въ физической природѣ, пришелъ къ тому убѣжденію, что онъ не только подчиняется необходимо законамъ природы, какъ членъ физическаго міра, но можетъ и господствовать надъ природой, въ силу присущей одному ему свободы, или независимости отъ законовъ природы. Но это убѣжденіе не было безспорнымъ, убѣжденіемъ философской мысли, специально занятой рѣшеніемъ міровыхъ вопросовъ. Мы знаемъ, что многіе философы считаютъ человѣка такимъ-же физическимъ объектомъ, какъ и каждое явленіе природы, всецѣло подчиненнымъ на ряду съ физической природой законамъ необходимости. Къ числу такихъ философовъ принадлежитъ Кантъ и тѣмъ не менѣе онъ въполнѣ признаетъ бытіе человѣческой свободы. Какъ же учить онъ о свободѣ?

При изложеніи ученія критической философіи Канта о свободѣ, мы начнемъ съ рѣшенія вопроса: какъ возникла, или появилась самая идея свободы въ философіи Канта? Рѣше-

ніе этого вопроса находимъ во взглядѣ Канта на человѣка. Человѣкъ, по Канту,—существо чувственно разумное. Основую его чувственности служить тѣло, которое есть вмѣстѣ и временная оболочка его разумной, или духовной природы. Въ духовной природѣ человѣка Кантъ различаетъ двѣ способности: разумъ и рассудокъ, изъ которыхъ послѣдній подчиненъ первому ¹⁾. „Разумъ, говоритъ Кантъ, есть способность, дающая единство правиламъ разсудка посредствомъ принциповъ, или умозаключеній, или трансцендентальныхъ идей. Эти идеи суть регулятивные принципы, направляющіе рассудокъ въ его дѣятельности, но не научающіе его истиннымъ свойствамъ вещей“ ²⁾.—Тотъ-же разумъ, насколько познаетъ, является теоретическимъ, а насколько дѣйствуетъ—практическимъ и такимъ образомъ теоретическій и практический разумъ суть способности одного и того-же чистаго разума ³⁾. „Рассудокъ есть способность строить понятія чрезъ синтезъ явленій на основаніи общихъ правилъ и этимъ даетъ происхожденіе чистымъ и трансцендентальнымъ понятіямъ“ ⁴⁾. Чистый теоретическій разумъ требуетъ въ своей познавательной дѣятельности высшаго единства разнообразныхъ знаній опыта, синтезированныхъ рассудкомъ, для составленія связанной и стройной системы знаній. Это единство дается идеями. Идея единства въ примѣненіи къ условіямъ или причинамъ разнородныхъ явленій является идеей полноты условій, или идеей безусловнаго. Следовательно, разумъ требуетъ безусловной полноты при объясненіи причинности явленій ⁵⁾. Въ своихъ апріорныхъ поискахъ за безусловнымъ въ отношеніи къ причинамъ явленій чистый теоретическій разумъ логически заключаетъ, что это „безусловное“ не можетъ быть явленіемъ въ природѣ, такъ какъ явленія природы условны, а должно быть независимой самодѣятельностью, или что то же—свободою ⁶⁾. Такъ чистый теоретическій разумъ логически приходитъ къ признанію въ природѣ двухъ причинностей: свободы и необходимости законовъ при-

¹⁾ См. Крит. Чист. Раз. въ переводѣ Владиславлева стр. 577.

²⁾ Ibid. стр. 152, 266, 268, 281, 285 и 291.

³⁾ См. „Диалект. Пр. Раз.“ стр. 136--138.

⁴⁾ Ibid. стр. 138, 263, 268, 343. ⁵⁾ Стр. 291 и 343. ⁶⁾ Ibid. стр. 348—349.

роды. Что же содержитъ въ себѣ идея свободы, какъ резуль-
татъ стремленія теоретическаго разума къ высшему единству?
„Полю свободю, какъ идеей теоретическаго разума, говоритъ
Кантъ, „я разумѣю способность самопроизвольно начинать со-
стояніе; она не предполагаетъ новой причины, которая опре-
дѣляла бы ее во-время. Въ этомъ значеніи свобода есть чи-
стая трансцендентальная идея, во-первыхъ: не заключающая
въ себѣ ничего опытнаго; во-вторыхъ, предметъ которой не
можетъ быть данъ намъ, какъ фактъ въ опытѣ, ибо общимъ
закономъ, обуславливающимъ опытъ, служитъ положеніе, что
все случающееся имѣетъ свою причину, а слѣдовательно и сама
причина, которая также возникла, или произошла, тоже ус-
ловлена чѣмъ нибудь: такимъ образомъ, все поле опыта, какъ
бы далеко оно ни простиралось, понимается нами, какъ при-
рода. Но такъ какъ этимъ путемъ не получается безусловной
полноты условій въ ряду причинности, то разумъ образуетъ
себѣ идею о безусловной самодѣтельности, которая произ-
вольно начинаетъ дѣйствовать, такъ что нѣтъ нужды ни въ
какой предшествовавшей причинѣ, которая опредѣляла бы ее
къ дѣятельности по закону причинности“ ¹⁾. Слѣдовательно,
теоретическій разумъ мыслить свободу, какъ безусловную са-
модѣтельность, какъ абсолютную, или трансцендентальную
идею, не имѣющую ничего общаго съ данными опыта. Но если
абсолютная, или трансцендентальная свобода есть способность
самопроизвольно начинать рядъ событій или дѣйствій въ при-
родѣ, которыя въ дальнѣйшемъ своемъ теченіи необходимо дол-
жны быть подчинены законамъ природы ²⁾, то является воп-
росъ: возможна ли такая свобода, или возможно ли, чтобы одно
и то же явленіе въ природѣ, было свободнымъ и вмѣстѣ съ
тѣмъ несвободнымъ, какъ подчиненное законамъ природы? Столь
ясное, повидимому, противорѣчіе, какъ утвержденіе свободы и
несвободы за одними и тѣми же явленіями природы, являет-
ся однако же призракнымъ, въ силу разрѣшенія его въ 3-ей
антиноміи теоретическаго разума. „Если допустимъ, говоритъ
Кантъ, единственную причинность явленій—законы природы,

¹⁾ Ibid. 424 стр. та же мысль 348—349 стр.

²⁾ Ibid. 429 стр.

то получимъ существованіе только вторичнаго и нѣтъ первоначала, ибо по законамъ природы каждое явленіе, происходящее во времени, должно имѣть свою причину въ предшествующемъ явленіи. Слѣдовательно, нѣтъ безусловной полноты въ рядѣ условій или причинъ. Но по тѣмъ же законамъ природы положеніе: „причинность возможна только по законамъ природы“ безъ всякаго ограниченія противорѣчитъ само себѣ, ибо по законамъ природы все должно имѣть свою причину и слѣдовательно и совокупность причинъ должна имѣть свою общую причину—первопричину, неопредѣляемую законами природы, т. е., независимую, безусловную самодѣятельность, или возможность начинать собою рядъ явленій, въ дальнѣйшемъ своемъ теченіи совершающихся по законамъ природы. Эта безусловная причина и есть трансцендентальная свобода, или абсолютная независимость отъ законовъ природы, безъ которой рядъ явленій въ природѣ относительно причинъ не имѣлъ бы никакого характера полноты“ ¹⁾... „Допустимъ, продолжаетъ Кантъ, существованіе свободы трансцендентальной, какъ особаго вида причинности, по которой совершаются въ мірѣ событія, т. е., какъ способность независимо отъ законовъ природы начинать состояніе, а съ ними и рядъ слѣдствій. Но тогда мы должны допустить, что и побужденіе къ произведенію состоянія начинается посредствомъ безусловной самодѣятельности. Ясно, такая трансцендентальная свобода противорѣчитъ законамъ причинности и не мыслима въ области опыта. Свобода въ опытѣ, или свобода отъ законовъ природы есть освобожденіе отъ всякаго руководства общепризнанныхъ правилъ. Замѣнить законы природы законами свободы нельзя, ибо законовъ свободы нѣтъ, если-бы они были, то были-бы тѣми-же самыми законами природы, ибо ихъ слѣдствіемъ была-бы та-же связь и порядокъ міровыхъ событій. Отсюда, необходимость и трансцендентальная свобода отличаются, какъ законность и отсутствіе законовъ: первая даетъ убѣжденіе въ совершенномъ и законномъ единствѣ природы, но бессильна отыскать это единство, въ силу условности каждой причины; вторая,—хотя и указы-

¹⁾ Ibid. стр. 368 и 370.

ваетъ это единство въ безусловной, самопроизвольно-дѣйствующей причинѣ, но обрываетъ нить законовъ, по которымъ только и возможенъ связанный опытъ“¹⁾. Такимъ образомъ логически—необходимо признать совмѣстное существованіе свободы и необходимости въ объясненіе причинъ явленій. Но отсюда возникаетъ вопросъ: въ какомъ видѣ возможно совмѣщеніе свободы и необходимости, или: касается-ли свобода явленій въ томъ ихъ видѣ, какъ они существуютъ въ природѣ, гдѣ связаны законами необходимости, или она касается ихъ бытія въ иной сферѣ? Отвѣтъ на это находимъ въ слѣдующихъ словахъ Канта: „въ предметѣ, говоритъ Кантъ, двѣ стороны: явленіе (какимъ предметъ является въ чувственномъ мірѣ) и intelligibel, т. е., разсудочная сторона (или вещь сама въ себѣ). Отсюда являются возможными двѣ причинности такого предмета: разсудочная (дѣятельность вещи въ себѣ самой) и чувственная (дѣйствіе вещи, какъ явленія въ чувственномъ мірѣ). Отсюда два понятія причинности: разсудочное и опытное. Такимъ образомъ субъекту въ чувственномъ мірѣ мы можемъ приписывать опытный характеръ или эмпирический, по которому его дѣйствія, какъ явленія, связаны съ другими явленіями, могутъ быть выводимы изъ нихъ, какъ своихъ условій и имѣютъ съ ними суть члены единственнаго ряда міроваго порядка. Во вторыхъ, разсудочный, или умопостигаемый характеръ, въ силу котораго онъ, будучи причиной дѣйствій, какъ явленій, самъ не зависитъ отъ условій чувственности и не есть явленіе. Первый можетъ быть названъ характеромъ вещи въ явленіи, или явленіемъ, второй—вещью въ самой себѣ. Итакъ, субъектъ, какъ явленіе, подлежитъ законамъ природы, такъ какъ онъ часть чувственнаго міра, а—какъ вещь въ себѣ независима отъ условій чувственности, не подлежитъ измѣненію во времени и потому свободенъ отъ всякой необходимости законовъ природы. Онъ самъ начинается отъ себя свои дѣйствія въ чувственномъ мірѣ и нѣтъ необходимости, чтобы это его дѣйствіе начиналось отъ какой-либо причины. Въ первомъ случаѣ дѣйствія субъекта, какъ явленія, продолжаютъ

¹⁾ Ibid.... стр. 369 и 371.

собою рядъ естественныхъ причинъ, во второмъ случаѣ они исполнѣ свободны. Итакъ, мы нашли-бы природу и свободу по отношенію къ одному и тому-же дѣйствию, смотря по тому, къ опытной, или разсудочной причинѣ мы отнесли-бы его“ ¹⁾. Слѣдовательно вышеупомянутое противорѣчіе уничтожается тѣмъ, что мы мыслимъ человека въ иномъ смыслѣ и отношеніи, называя его свободнымъ, чѣмъ если мы считаемъ его частью природы, подчиненной ея законамъ, и такимъ образомъ причинность законовъ природы господствуетъ въ мірѣ явленій, а причинность свободы внѣ міра явленій, въ мірѣ умопостигаемомъ, въ мірѣ вещей въ самихъ себѣ, познаніе которыхъ не возможно, ибо чувственный міръ не даетъ вещей въ себѣ, а только явленія ²⁾.

Это ученіе Канта о „вещи въ себѣ“ и о „явленіи“ непроизвольно, а основывается на его ученіи о пространствѣ и времени. Пространство и время суть субъективныя формы нашей познавательной дѣятельности, или субъективныя, апріорныя формы опыта ³⁾. Если признать ихъ за объективныя реальности, за истинныя свойства вещей, то слѣдовательно мы можемъ познавать вещи, каковы онѣ есть, и не будемъ имѣть различія между вещами въ себѣ и ихъ явленіями, или каковыми онѣ намъ кажутся. А при отсутствіи такого различія нельзя логически признать существованіе свободы вмѣстѣ съ необходимостью, ибо оба утвержденія будутъ касаться одного и того же и въ одномъ и томъ же отношеніи ⁴⁾. На основаніи всего выказаннаго Кантъ пришелъ къ заключенію, что свобода и необходимость не только могутъ существовать вмѣстѣ, но и необходимо соединенныя мыслятся въ одномъ и томъ-же субъектѣ ⁵⁾. Отсюда возникаетъ новый вопросъ: какъ же мыслится свобода теоретическимъ разумомъ: какъ идея только мыслимая, логически допустимая, или имѣющая и объективную реальность?

¹⁾ Ibid. 426—429 стр.

²⁾ 413 стр.

³⁾ Ibid. 26—34 стр. (трансцед. эстетика) и 398 стр. гл. VI 2.

⁴⁾ Ibid. 26—34 стр. (трансцед. эстет.) и 398 стр. гл. VI.

⁵⁾ Крит. Практ. Раз. въ перев. Смирнова 1879 г. см. 101 стр. „Основн. къ Мет. пр.“

„Чистый теоретическій разумъ, по словамъ Канта, не доказываетъ дѣйствительности (объективной реальности) свободы, какъ причины явленій нашего чувственного міра, ибо бытіе свободы непознаваемо, такъ какъ она не можетъ быть объектомъ познанія, въ силу того, что не можетъ быть явленіемъ въ природѣ, которыя одни только познаваемы;—не доказываетъ и возможность объективной реальности свободы, ибо понятіе свободы вполне а priori въ теоретическомъ разумѣ, а изъ однихъ понятій а priori нельзя заключать къ объективной реальности ихъ;—а свобода является въ теоретическомъ разумѣ лишь чистой трансцендентальной идеей, объективную реальность которой нельзя объяснить опытомъ, или по законамъ природы, а потому нельзя понять, или рассмотреть ее ¹⁾. Она имѣетъ значеніе лишь необходимаго предположенія разума въ существѣ, сознающемъ въ себѣ волю, т. е., способность дѣйствовать самостоятельно, независимо отъ законовъ природы“ ²⁾.

Такимъ образомъ свобода только мыслится теоретическимъ разумомъ, какъ чистая трансцендентальная идея, или какъ первооснова всѣхъ явленій и ихъ естественно-закононаго порядка. Эта мыслимость свободы основывается на чисто-діалектическихъ доказательствахъ теоретическаго разума, на томъ логическомъ основаніи, по которому мыслимо то, что не противорѣчитъ себѣ логически, и свобода потому и мыслима, что между природою и свободою нѣтъ противорѣчія ³⁾.

Но должно замѣтить, что если свобода является въ теоретическомъ разумѣ только мыслимой трансцендентальной идеей, то и мыслимость эта должна быть понимаема опредѣленнымъ образомъ. Свобода можетъ быть мыслимой какъ способность только такого существа, которое не подлежитъ условіямъ времени, слѣдовательно есть не явленіе, не представленіе, а вещь въ себѣ, умопостигаемый характеръ ⁴⁾.

Итакъ, мы опредѣлили свободу въ философіи Канта съ точки зрѣнія человѣка, какъ познающаго субъекта, т. е., имѣю-

1) Кр. Част. Раз. стр. 439—440.

2) Кр. Пр. Раз. стр. 104. „Основопол. къ Метаф. нравовъ“.

3) Кр. Част. Раз. стр. 425.

4) Ibid. стр. 214—217.

щаго чистый теоретическій разумъ. Но человекъ не только познающее, а и дѣйствующее существо, т. е., его разумъ не теоретическій только, а и практический. Отсюда, достоиніе человѣческаго разума мы должны разсматривать съ двухъ точекъ зрѣнія: теоретической и практической. Съ первой точки зрѣнія идея свободы уже разсмотрѣна нами; остается разсмотрѣть: служить-ли данная идея достоиніемъ и практическаго разума и, если служить, то въ какомъ видѣ? Способность человека къ практической дѣятельности Кантъ называетъ практическимъ разумомъ, или волею ¹⁾. Человѣческая воля определяется не одними только впечатлѣніями чувствъ (такой волей обладаютъ и всѣ животныя, не имѣющія свободы воли), а и сознательными представленіями, ясными основаніями, по которымъ мы можемъ противодѣйствовать вліянію чувственныхъ впечатлѣній на нашу волю. Воля, руководящаяся и этими сознательными представленіями—практический разумъ ²⁾. Дѣятельность пракческаго разума подчинена практическимъ законамъ, которые являются въ двоякомъ видѣ: во-первыхъ, какъ прагматическіе, имѣющіе въ виду исключительно счастье, т. е., удовлетвореніе всѣхъ нашихъ склонностей, и потому предписывающіе намъ, что мы должны дѣлать для достиженія счастья. Эти законы—простыя правила благоразумія или житейской мудрости, вырабатываемыя жизненнымъ опытомъ, ибо только посредствомъ опыта можно знать, какія наклонности требуютъ удовлетворенія и какія естественныя причины удовлетворяютъ ихъ; въ силу чего происхожденіе этихъ законовъ всецѣло зависитъ отъ опыта и эти законы не могутъ быть чистыми практическими законами; это послѣднее на томъ основаніи, что опытъ предписываетъ здѣсь только условное, согласно пониманію счастья разными индивидуумами, а не общеобязательное ³⁾.—Во-вторыхъ,—какъ законы нравственные, имѣющіе въ виду только образъ дѣятельности человека и предписывающіе ему, какъ онъ долженъ вести себя, чтобы быть достойнымъ счастья, какъ необходимаго слѣдствія чело-

¹⁾ Ibid. 593 стр.

²⁾ Кр. Пр. Раз. 47 стр. „*Основопол. къ Метаф. нравств.*“.

³⁾ Кр. Ч. Раз. стр. 596; и *Аналитика* Кр. Пр. Раз. стр. 11.

вѣческой дѣятельности, въ той, или иной мѣрѣ. Здѣсь счастье не—цѣль, а необходимое слѣдствіе той дѣятельности, которая предписывается нравственнымъ закономъ. И только образъ дѣятельности предписывается нравственнымъ закономъ; по отношенію же къ счастью, оно не предписывается, а только, при сознаніи неизбежности его, какъ слѣдствія дѣятельности человѣка, требуется, чтобы оно строго соотвѣтствовало своей мѣрой нравственному достоинству человѣческой дѣятельности въ прямой пропорціональности. Въ силу этого нравственный законъ, какъ по происхожденію своему, такъ—равно и по предмету независимъ отъ опыта, ибо: во-первыхъ, онъ предвѣщаетъ всякій опытъ, намѣчая образъ опытной дѣятельности человѣка и поставляя ей характеръ нерѣдко—въ полную зависимость отъ себя, во-вторыхъ часто противорѣчитъ опыту, идя въ разрѣзъ съ его требованіями, подвергая ихъ прежде своей нравственной оцѣнкѣ и затѣмъ уже предписывая, или отвергая ихъ; наконецъ, предметъ нравственного закона—свобода воли не опытнаго происхожденія. Ясно, что нравственный законъ чисто—*aprior*-наго происхожденія и притомъ практически—*aprior*наго, т. е., онъ есть данное чистаго практическаго разума ¹⁾. Если онъ является нашему практическому сознанію кодексомъ правилъ, опредѣляющихъ, что я долженъ дѣлать, то ясно, что я могу это дѣлать и могу въ силу открытой во мнѣ, пока теоретическимъ разумомъ, свободы, т. е., независимости отъ законовъ природы. Но въ силу опредѣляемости моей воли и чувственными впечатлѣніями, я могу и не исполнить требованій нравственнаго закона ²⁾. И только въ первомъ случаѣ, когда моя дѣятельность будетъ вполне согласна съ нравственнымъ закономъ, получится чистый, нравственный міръ. Въ этомъ мірѣ всѣ требованія нравственнаго закона, формулируемая словомъ „долженъ“, объективируются свободой человѣка, которой они предписываются на томъ основаніи, что, если я сознаю, что „долженъ“, то слѣдовательно „я могу“. Но этотъ міръ есть только идея, ибо вслѣдствіе чувственности человѣка не мыслимо полное соотвѣтствіе его дѣя-

¹⁾ Кр. Част. Раз. стр. 596.

²⁾ Ibid. 596 стр.

тельности съ нравственнымъ закономъ, а возможенъ только въ извѣстныхъ случаяхъ перевѣсъ нравственныхъ требованій надъ чувственными; все таки эта идея—практическая, т. е., имѣющая вліяніе на дѣйствительный объектъ—чувственный міръ, дабы сдѣлать его сообразнымъ съ идеей нравственного міра. Въ этомъ смыслѣ идея нравственного міра имѣетъ объективную реальность ¹⁾. Воля, вполне согласная съ нравственнымъ закономъ, есть чистая воля, или чистый практический разумъ, результатомъ дѣятельности котораго и является чистый, нравственный міръ.

Ясно, что истинное названіе чистаго практическаго разума—не счастье, а образованіе воли, вполне согласной съ нравственнымъ закономъ, или воли доброй самой въ себѣ, а не какъ средства къ достиженію счастья ²⁾. Къ исполненію нравственнаго закона воля побуждается единственно представленіемъ этого закона ³⁾, который, будучи чуждъ эмпирическаго содержанія, является для воли только въ формѣ долга ⁴⁾. Но съ психологической точки зрѣнія, всякое представленіе дѣйствуетъ на волю только чрезъ посредство чувствъ; слѣдовательно, представленіе нравственнаго закона должно возбудить чувство и чрезъ него субъективное побужденіе къ хотѣнію и дѣйствію. Дѣйствительно, нравственный законъ, по существу своему исключаящій всѣ чувственныя наклонности, ослабляющій себялюбіе и уничтожающій высокомеріе, возбуждаетъ въ насъ чувство уваженія къ себѣ ⁵⁾. Это уваженіе къ моральному закону есть единственное чувство, которое мы познаемъ въ ргіогіи и постигаемъ его необходимость, и притомъ это единственное, несомнѣнно-нравственное побужденіе воли къ исполненію нравственнаго закона, такъ какъ, оно ни къ какому объекту не относится иначе, какъ по нравственному основанію ⁶⁾: такъ объективное представленіе нравственнаго закона становится субъективнымъ ощущеніемъ его въ насъ ⁷⁾. Слѣдовательно, воля добрая сама въ себѣ опредѣляется представ-

¹⁾ Ibid. 597 стр.

²⁾ Кр. Пр. Раз. 27 стр. „Основоп. къ Мет. пр.“

³⁾ Аналитика Пр. Раз. стр. 74.

⁴⁾ Ibid. 27—30 стр.

⁵⁾ Аналитика Пр. Раз. 75—76 стр.

⁶⁾ Ibid. стр. 76, 82.

⁷⁾ Кр. Пр. Раз. стр. 32. „Основоп. къ Мет. пр.“

леніемъ нравственнаго закона изъ чистаго уваженія къ нему, т. е., необходимостью исполненія нравственнаго закона ради самаго закона ¹⁾. Имѣя всеобщую закономерность, т. е., будучи обязательнъ для всѣхъ разумныхъ существъ, этотъ законъ требуетъ, чтобы, „я никогда не поступалъ иначе, какъ такъ, чтобы моя максима была всеобщимъ закономъ“ ²⁾. Этому коренному, чисто-формальному требованію разума противятся склонности, требуя себѣ полнаго удовлетворенія (счастія) и потому силятся или отвергнуть это требованіе, или подчинить его себѣ ³⁾. Отсюда возникаетъ вопросъ, можетъ-ли разумъ быть достаточно—опредѣляющимъ основаніемъ воли, или необходимо признать законными и другія волеопредѣленія?

Если допустить безусловное опредѣленіе воли разумомъ, то ея дѣйствія будутъ и объективно и субъективно необходимы, т. е., воля будетъ способна избирать только то, что разумъ независимо отъ склонностей познаетъ, какъ практически-необходимое, или какъ добро. Въ этомъ случаѣ воля будетъ вполне свободна, какъ независимая отъ чувственной опредѣляемости, или законовъ природы. Но если воля опредѣляется еще и другими побужденіями и потому не всегда согласна съ объективнымъ закономъ разума, то ея дѣйствія будутъ не объективно необходимы, а субъективно случайны, и это опредѣленіе воли—принужденіе. Объективный законъ разума, поскольку онъ обязательнъ для воли, называется велѣніемъ и форма велѣнія императивомъ, выражающимся чрезъ: „должно“. Этимъ выраженіемъ указывается отношеніе объективнаго закона разума къ волѣ, которая, по своему субъективному свойству, не всегда опредѣляется имъ, или опредѣляется не необходимо ⁴⁾. Изъ всѣхъ императивовъ только категорическій является императивомъ нравственности, ибо только онъ предписываетъ дѣйствіе безусловное, имѣющее цѣль само въ себѣ, что и требуется нравственнымъ закономъ, такъ какъ законъ безусловенъ ⁵⁾. Но разумныя существа всегда и необходимо именно такъ представляютъ себѣ свое собственное бытіе и потому къ

1) *Ibid.* 33 стр.

2) *Ibid.* 34 стр.

3) *Ibid.* 37 стр.

4) *Бр. Пр. Раз.* стр. 47. „Основн. къ Метаф. нравств.“

5) *Ibid.* стр. 51; и *Аналит. Пр. Раз.* 21 стр.

нимъ-то и относится категорическій императивъ, являясь для воли разумныхъ существъ высшимъ практическимъ основаніемъ. Онъ гласитъ: „поступай такъ, чтобы человѣчество въ твоёмъ лицѣ, равно какъ и въ лицѣ всякаго другаго, употреблялось всегда какъ цѣль и никогда какъ средство“ ¹⁾.

По первому практическому принципу воли основаніе всякаго практическаго законодательства коренится объективно въ формѣ всеобщности, а субъективно въ цѣляхъ, опредѣляемыхъ вторымъ принципомъ, это—„человѣчество, или всякое разумное существо, какъ цѣль само въ себѣ“ ²⁾. Такимъ образомъ, практическій принципъ воли долженъ быть всеобщимъ и имѣть цѣлью „человѣчество само въ себѣ“. Очевидно, этотъ законъ не можетъ быть выведенъ изъ опыта, ибо данное опыта не можетъ быть всеобщимъ (обязательнымъ для всѣхъ разумныхъ существъ), да притомъ и цѣль этого закона вѣропытна. Слѣдовательно, этотъ законъ—законъ чистаго практическаго разума, ибо только разумъ мыслить свое бытіе, какъ цѣль саму въ себѣ, и потому только онъ можетъ предписывать волѣ эту цѣль и только его предписанія могутъ—быть всеобщими, обязательными для всѣхъ разумныхъ существъ, ибо разумъ мыслить свою природу въ людяхъ по существу одинаковой ³⁾. Но воля, руководящаяся единственно этимъ закономъ, сама есть чистый практическій разумъ, а потому этотъ законъ есть ея собственный, или разумная воля человѣка въ своей практической дѣятельности является самозаконодательной, автономной ⁴⁾. Конечно, въ чувственно-разумныхъ существахъ такая воля есть только идея, но опять идея практическая ⁵⁾ и эта практическая идея воли каждаго разумнаго существа въ качествѣ всеобщей, автономной воли есть третій, самый главный практическій принципъ человѣческой воли ⁶⁾.

Мы пришли къ заключенію, что воля разумныхъ существъ, по Канту, есть самозаконодательная, или автономная. Но исчерпывается-ли этимъ опредѣленіемъ воли разумныхъ существъ *все* ея отличіе отъ воли другихъ существъ? Автоном-

¹⁾ „Основов. къ *Мет. нравовъ*“ стр. 67.

²⁾ *Ibid.* стр. 34 и 67.

³⁾ „Основов. къ *Метаф. нрав.*“ стр. 70.

⁴⁾ *Ibid.* 72 стр.

⁵⁾ *Аналит. Пр. Раз.* стр. 21.

⁶⁾ „Основов. къ *Мет. нрав.*“ стр. 70.

ная воля есть видъ причинности живыхъ существъ, поскольку они суть разумныя существа ¹⁾. Если мы назовемъ ее свободной, то этимъ припишемъ ей свойство, по которому она можетъ быть независимо дѣйствующей, но независимо только отъ законовъ природы, а не вообще отъ законовъ. Воля не можетъ быть чуждой законамъ, ибо она—причинность, что предполагаетъ гармонію, дѣйствіе по строго опредѣленнымъ законамъ. И дѣйствительно мы видѣли, что воля разумныхъ существъ подчинена законамъ, что она является волей автономной, т. е., самозаконодательной, подчиненной собственнымъ, а не даннымъ ей отъиъ законамъ; это подчиненіе есть самоподчиненіе, а не зависимость, и такое отношеніе воли къ законамъ есть не что иное, какъ безусловная самодѣятельность, или свобода воли: такимъ образомъ, воля автономная есть воля свободная. Автономная воля, какъ достояніе всѣхъ разумныхъ существъ, предписываетъ законы со всеобщимъ значеніемъ, а таковыя законы—нравственные, а потому свободная или автономная воля равна волѣ подъ нравственными законами. Слѣдовательно, если предполагается свобода воли, то изъ нея вытекаетъ нравственность со своимъ принципомъ ²⁾. Но нравственность служить закономъ для всѣхъ разумныхъ существъ и если она выводится изъ свойствъ свободы, то и свобода воли должна быть приписана всѣмъ разумнымъ существамъ ³⁾. Каждое существо, которое дѣйствуетъ подъ идеею свободы, по этому самому должно быть свободнымъ и въ практическомъ отношеніи, ибо здѣсь ясно, что нравственная дѣятельность, сознаваемая въ качествѣ обязательной или безусловно-необходимой для практической воли, есть не что иное, какъ дѣятельность практически—свободная. Итакъ, понятіе о нравственности сведено къ идеѣ свободы, которую мы должны пока только предполагать. Является вопросъ: имѣетъ-ли свобода въ чело-вѣческой природѣ дѣйствительное бытіе, или объективную реальность? ⁴⁾.

Рѣшеніе этого вопроса нельзя начать съ разсмотрѣнія свободы, такъ-какъ практическій разумъ не даетъ намъ непосред-

¹⁾ *Ibid.* 88 стр.

²⁾ *Ibid.* стр. 90.

²⁾ «Основопол. къ Мет. нрав.» стр. 89.

⁴⁾ *Ibid.* 91 стр.

ственного познанія ея и практическое сознаніе не заставляет насъ признать бытіе свободы изначальнымъ и необходимымъ даннымъ практическаго разума, не требующимъ доказательствъ, да и опытъ не даетъ намъ познанія о ней, ибо въ природѣ нѣтъ объекта, соответствующаго идеѣ свободы. Если-же свобода, разсматриваемая въ практическомъ разумѣ какъ свобода воли, мыслится и предполагается равной нравственному закону, то остается начать рѣшеніе даннаго вопроса съ разсмотрѣнія нравственнаго закона и отъ него заключить къ свободѣ ¹⁾. Нравственный законъ является даннымъ, какъ фактъ чистаго пракческаго разума, который мы сознаемъ à priori и который аподиктически достоверенъ и слѣдовательно объективную реальность котораго нельзя доказать никакимъ выводеніемъ ²⁾. Это сознаніе нравственнаго закона таковымъ вытекаетъ изъ того, что онъ является нашему практическому сознанію безусловно необходимымъ, всеобщимъ и чуждымъ всего условнаго, или опытнаго. Являясь нашему практическому сознанію изначала даннымъ и безусловно-необходимымъ, нравственный законъ всѣ свои предписанія формулируетъ словомъ: „долженъ“. Изъ этого требованія необходимости совершенія извѣстныхъ дѣйствій вытекаетъ возможность ихъ совершенія, т. е., если „я долженъ“, то слѣдовательно „я могу“. Иначе требованіе нравственнаго закона было бы насиліемъ надъ моею волей и никогда не признавалось бы практическимъ разумомъ, какъ „должное“. Слѣдовательно, если положеніе: „я долженъ“ безспорный фактъ, то не менѣе достоверно и положеніе: „я могу“. Но то же самое предписаніе нравственнаго закона: „долженъ“ открываетъ въ человѣкѣ не только возможность совершенія извѣстнаго дѣйствія, но и невозможность его совершенія; невозможность не въ смыслѣ: „не въ силахъ“, а въ смыслѣ нежеланія, или предпочтенія чувственныхъ побужденій воли нравственнымъ. Ясно, что субъектъ, пользующійся свободой дѣйствій, или выбора, долженъ обладать свободной волей, а такъ какъ свобода выбора открывается нравственнымъ закономъ, то и свобода воли открывается имъ же. Но свобода—

¹⁾ „Аналит. Практ. Раз.“ стр. 17.

²⁾ Ibid. 40—41 стр.

независимость отъ чувственныхъ побужденій, слѣдовательно она состоитъ въ исполненіи единственно нравственнаго закона, и при томъ какъ своего собственнаго закона. Такъ нравственный законъ открылъ намъ дѣйствительное бытіе практической свободы, или свободы воли ¹⁾. Это положеніе поясняется Кантомъ слѣдующимъ примѣромъ: „человѣку подъ страхомъ смерти *вѣльно* оклеветать другого, но онъ сознаетъ, что онъ можетъ и не сдѣлать этого и потерять свою жизнь; онъ разсуждаетъ такъ: онъ „*можетъ*“ не оклеветать, ибо съ безусловной необходимостью сознаетъ, что онъ „*долженъ*“ и изъ сознанія *дома*, предписываемаго нравственнымъ закономъ и непосредственно открывающагося его практическому сознанію, онъ признаетъ въ себѣ свободу, которая безъ этого моральнаго закона была бы ему неизвѣстной“ ²⁾.

Нравственный законъ, какъ фактъ чистаго пракческаго сознанія разума, постулирующій свободу, неразрывно связанъ въ нашемъ сознаніи съ конечной своей цѣлью—высшимъ благомъ. Это высшее благо есть прежде всего, по Канту, добродѣтель, т. е., душевное настроеніе, согласное съ нравственнымъ закономъ изъ уваженія къ нему. Полное же благо состоитъ изъ элементовъ: добродѣтели и счастья, подъ которымъ разумѣется удовлетвореніе всѣхъ нашихъ склонностей ³⁾. Но подобная гармонія между добродѣтью и счастьемъ, возможная только при исполненіи каждымъ долгаго, невозможна, по Канту, въ семъ мірѣ, въ силу опредѣляемости воли человѣка не однимъ только нравственнымъ закономъ, а и противорѣчащими ему чувственными склонностями. Если же высшее благо недостижимо въ семъ чувственно-разумномъ мірѣ, то и неразрывно съ нимъ связанный нравственный законъ такъ же вполне неисполнимъ чувственно-разумнымъ существомъ, а является для послѣдняго лишь практическимъ идеаломъ ⁴⁾. Заявляя себя такъ въ чувственно-разумномъ существѣ, нравственный законъ не даетъ основанія думать о ложности своихъ требованій, ибо они могутъ быть вполне осуществлены въ чисто-разумномъ бытіи человѣка, чуждомъ чувственности, ка-

1) „Аналит. Пр. Раз.“ стр. 18.

3) „Диалект. Пр. Раз.“ стр. 124—125.

2) „Анал. Пр. Раз.“ стр. 18.

4) *Ibid.* стр. 130.

ковое бытіе представляется разумомъ, какъ необходимое въ будущемъ. Въ чувственно-разумномъ же бытіи человѣка нравственный законъ осуществляется только въ очень рѣдкихъ случаяхъ, случаяхъ перевѣса нравственныхъ требованій надъ чувственными склонностями. И вотъ въ этомъ-то нравственно-побѣдномъ исходѣ борьбы нравственности съ чувственностью и проявляется и состоитъ практическая свобода или свобода воли¹⁾.

Изъ сказаннаго видно, что чистый практическій разумъ на томъ основаніи, что онъ составляетъ вмѣстѣ съ теоретическимъ разумомъ одинъ и тотъ же чистый разумъ, дѣйствующій и въ практическомъ и теоретическомъ отношеніяхъ по а priori-нымъ принципамъ, и какъ свидѣтельствуешь объ этомъ и наше практическое сознаніе, имѣетъ свои а priori-ные принципы, къ которымъ и принадлежитъ принципъ нравственного закона. Эти практическіе а priori-ные принципы не могутъ противорѣчить интересамъ теоретическаго разума, ибо они принадлежатъ тому же чистому разуму, который вырабатываетъ и теоретическіе принципы, а потому, если въ практической области чистый разумъ, устанавливая принципы, не противорѣчитъ самъ себѣ, то эти принципы не могутъ противорѣчить и теоретическому разуму, ибо послѣдній есть тотъ же чистый разумъ. Но если практическіе а priori-ные принципы и не противорѣчатъ теоретическому разуму, то и не увеличиваютъ его интереса, т. е., не расширяютъ его познанія, такъ какъ имъ нѣтъ соответствующаго объекта, доступнаго теоретическому познанію. Поэтому роль теоретическаго разума по отношенію къ практическимъ а priori-нымъ принципамъ состоитъ только въ томъ, чтобы логически доказать, что они не противорѣчатъ его интересамъ²⁾. Если теоретическій разумъ принимаетъ а priori-ные принципы практическаго разума, то послѣдній является приматомъ перваго. Таковымъ является приктическій разумъ по отношенію къ а priori-ному „принципу нравственного закона“ и его постулату—свободѣ воли. Свобода, будучи въ теоретическомъ разумѣ только мыслимой трансцендентальной идеей, является въ немъ не какъ нѣчто самостоятельно открытое имъ и имѣющее

¹⁾ „Диалект. Пр. Раз.“ стр. 131.

²⁾ „Диал. Пр. Раз.“ 136—139 стр.

значеніе для расширенія его познанія, ибо она не есть объектъ, доступный познанію ¹⁾). Очевидно, эта идея теоретическаго разума, какъ не имѣющая никакого теоретическаго интереса, но тѣмъ не менѣе служащая достояніемъ чистаго разума, должна имѣть интересъ практическій, т. е., она принадлежитъ къ числу тѣхъ а priori'ныхъ практическихъ принциповъ, по которымъ практическій разумъ является „приматомъ“ и которые не противорѣчатъ логическимъ требованіямъ теоретическаго разума, а потому и принимаются послѣднимъ, не расширяя его интереса ²⁾).—И дѣйствительно, чистый практическій разумъ не только открываетъ намъ эту идею посредствомъ нравственнаго закона, но, признавая ее необходимымъ постулатомъ его, этимъ даетъ ей объективную, практическую реальность. Въ данномъ случаѣ объективная практическая реальность не указываетъ на существованіе свободы, какъ объекта, доступнаго познанію, а свидѣтельствуетъ только о необходимости и всеобщности предположенія понятія свободы въ чистомъ практическомъ разумѣ ³⁾). Здѣсь свобода имѣетъ объективную реальность только относительно „вещей въ себѣ“ въ ихъ практическомъ употребленіи, а не явленій, которыя, какъ таковыя, подчинены необходимости законовъ природы ⁴⁾). Что же касается вопроса: какимъ образомъ явленіе въ природѣ или поступокъ человѣка могутъ быть признаны свободными, если свобода касается не явленій и поступковъ, а „вещей въ себѣ“, то этотъ вопросъ рѣшается Кантомъ приблизительно такъ: „въ мірѣ существуютъ вещи въ себѣ и явленія; первыя принадлежатъ къ умопостигаемому, вторыя къ эмпирическому міру. Человѣкъ можетъ разсматривать себя съ двухъ точекъ зрѣнія: эмпирической (какъ членъ чувственнаго міра) и разсудочной (какъ существо разумное), что Кантъ называетъ эмпирическимъ и умопостигаемымъ характеромъ. Всѣ явленія въ природѣ и поступки человѣка принадлежатъ къ эмпирическому міру, или характеру и какъ таковыя подчинены необходимымъ законамъ природы. Но самъ эмпирический характеръ въ цѣломъ объемѣ есть проявленіе умопости-

¹⁾ Ibid. 154 стр.

²⁾ Ibid. стр. 154.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ „Анал. Пр. Раз.“ стр. 52.

гаемаго характера и имъ обуславливается, ибо послѣдній—вещь въ себѣ, а первый—явленіе, а явленіе—проявленіе „вещи въ себѣ“ въ природѣ. Если эмпирическій характеръ въ дѣломъ зависитъ отъ умопостигаемаго, то и всѣ дѣйствія перваго будутъ въ то-же время дѣйствіями и второго, который и является послѣдней безусловной причиной всѣхъ дѣйствій эмпирическаго характера. Ясно, что всѣ дѣйствія эмпирическаго характера непосредственно будутъ имѣть необходимый характеръ, но посредственно будутъ дѣломъ свободы въ силу непосредственной зависимости эмпирическаго характера отъ умопостигаемаго. А если всѣ поступки таковы, то и каждый является дѣломъ свободы, о чемъ свидѣлствуетъ и наше внутреннее сознаніе. Зависимость cadaго поступка отъ умопостигаемаго характера яснѣе видна изъ того, что умопостигаемый характеръ можетъ во всякое время измѣнить въ желательномъ ему видѣ эмпирическій характеръ, въ силу зависимости послѣдняго отъ перваго, и этимъ измѣнить и явленія, или поступки, непосредственно зависящіе отъ эмпирическаго характера“. Такимъ образомъ эмпирическій характеръ, какъ совокупность всѣхъ явленій и поступковъ, и каждый поступокъ, или явленіе въ отдѣльности бываютъ дѣломъ свободы. На этомъ основана и нравственная вмѣняемость, или отвѣтственность челоѣка за свои поступки. Такое объясненіе свободы поступковъ вполне совмѣстимо, по Канту, съ понятіемъ Бога, какъ Творца всего существующаго и отъ Котораго все зависитъ. Это совмѣщеніе возможно, по Канту, на томъ основаніи, что Богъ не есть Творецъ поступковъ, иначе Онъ долженъ былъ бы дѣйствовать во времени, условливаться имъ, а Божественная причинность логически немыслима въ видѣ временной причинности,—ограниченной, условной. Зависимость поступковъ остается прежняя, а Богъ есть Творецъ вѣвременноа, независимаго отъ законовъ природы, т. е., Творецъ „вещей въ себѣ“. Слѣдовательно, говоритъ Кантъ, свобода поступковъ вполне совмѣстима съ признаніемъ бытія Бога, какъ виновника всего существующаго.

Теоретическій разумъ, какъ видно изъ сказаннаго, отвергъ всѣ матафизическія доказательства бытія свободы, или ея объ-

ективной реальности, такъ какъ она, не будучи объектомъ, не доступна его познанію. Свобода въ немъ осталась только проблематическимъ положеніемъ, или идеаломъ, котораго логически-мыслимую возможность, но не необходимость и всеобщность, и доказалъ теоретическій разумъ ¹⁾. Въ немъ идея свободы, какъ способности абсолютной самопроизвольности, явилась не потребностію, а аналитическимъ основоположеніемъ. Чистый практический-же разумъ, постулируя идею свободы чрезъ нравственный законъ, дѣлаетъ ее положеніемъ категорическимъ, т. е., устанавливаетъ ея объективную, практическую реальность на этомъ нравственномъ, или практическомъ принципѣ (нрав. законъ), когда доказываетъ необходимость и всеобщность предположенія понятія свободы въ чистомъ практическомъ разумѣ ²⁾ существъ, познающихъ нравственный законъ, какъ обязательный для себя и не требующій никакого оправданія ³⁾.

Итакъ, свобода, по Канту, есть постулатъ нравственнаго закона, т. е., нравственный законъ устанавливаетъ необходимость и всеобщность предположенія ея въ чистомъ практическомъ разумѣ, или даетъ ей объективную практическую реальность ⁴⁾. Въ свою очередь нравственный законъ, непостижимый теоретическимъ разумомъ, но необходимо мыслимый и допускаемый имъ на томъ основаніи, что онъ—а priori'ный принципъ чистаго пракческаго разума, получаетъ въ своемъ постулатѣ—свободѣ доказательство своей объективной практической реальности, хотя и не нуждается въ немъ, будучи изначальнымъ фактомъ чистаго пракческаго разума, не требующимъ никакого оправданія. Что свобода можетъ служить доказательствомъ объективной практической реальности нравственнаго закона, видно изъ того, что нравственный законъ гласитъ: „я долженъ“, а его необходимый постулатъ: „я могу“;—слѣдовательно: „я могу должное“... и этимъ констатирую фактъ возможности вліянія нравственнаго закона на чувственный міръ, такъ какъ я обладаю свободой дѣятельности, кото-

¹⁾ „Диалек. Пр. Раз.“ стр. 156; „Анал. Пр. Раз.“ стр. 35.

²⁾ „Диалек. Пр. Раз.“ стр. 156.

³⁾ *Ibid.* стр. 41 и 43.

⁴⁾ „Анал. Практ. Раз.“ стр. 42.

рую могу направить въ пользу подчиненія чувственныхъ склонностей нравственному закону. Въ возможности и дѣйствительности вліянія нравственного закона на чувственный міръ чрезъ посредство свободы воли и заключается объективная практическая реальность нравственного закона.

Итакъ, нравственный законъ, какъ изначальное данное чистаго практическаго разума, есть основаніе объективной практической реальности идеи свободы.

Свобода, будучи постулатомъ нравственного закона и получая отъ него объективную практическую реальность, сама можетъ служить основаніемъ объективной реальности нравственного закона.

Въ данныхъ опредѣленіяхъ нѣтъ логическаго круга, ибо нравственный законъ не требуетъ никакого оправданія и основывается не на свободѣ, а на признаніи его изначальнымъ нашимъ практическимъ сознаніемъ.

Разсмотрѣвъ ученіе Канта о свободѣ, мы не будемъ останавливаться на разъясненіи безспорнаго достоинства этого ученія съ логической и матеріальной сторонъ, а укажемъ только тѣ мѣста, въ которыхъ, по нашему мнѣнію, Кантъ оказался непоследовательнымъ и противорѣчащимъ самъ себѣ.

Кореннымъ требованіемъ, присущимъ чистому теоретическому разуму и не требующимъ себѣ оправданія, Кантъ призналъ стремленіе этого разума къ высшему единству въ объясненіи причинъ явленій въ природѣ. Достиженіе этого единства возможно, по Канту, только при допущеніи въ чистомъ теоретическомъ разумѣ идеи свободы, какъ безусловной причинности явленій въ природѣ ¹⁾. Слѣдовательно, если стремленіе къ высшему единству—несомнѣнный фактъ, то не менѣе достовѣрно бытіе и идеи свободы въ теоретическомъ разумѣ, которая является не только логически допустимой, какъ учить Кантъ ²⁾, но необходимымъ и всеобщимъ постулатомъ присущаго теоретическому разуму требованія высшаго единства, не имѣющаго смысла.

¹⁾ *Кр. Ч. Раз.* 291, 343, 348—49, 424 стр.

²⁾ *Кр. Ч. Р.* 425; *Анал. Пр. Раз.* 33; *Діал. Пр. Раз.* 156 стр.

безъ указаннаго своего постулата. А такъ какъ въ критической философіи Канта подъ объективной реальностью разумѣется необходимое и всеобщее значеніе чего нибудь, то идея свободы является въ теоретическомъ разумѣ, вопреки ученію Канта, съ объективной теоретической реальностью, т. е., она есть всеобщее и необходимое предположеніе теоретическаго разума, сознающаго въ себѣ необходимость высшаго единства знаній; При такомъ объясненіи идеи свободы въ теоретическомъ разумѣ всѣ попытки Канта доказать логически-мыслимую возможность идеи свободы въ теоретическомъ разумѣ будутъ служить лишь разъясненіемъ понятія свободы; разъясненіемъ, необходимымъ для разрѣшенія недоумѣній, возникающихъ въ теоретическомъ разумѣ при сочетаніи даннаго понятія съ понятіемъ законовъ природы, которымъ необходимо подчинены явленія природы. Примиреніе этихъ двухъ причинностей Кантъ обосновалъ на ученіи о „вещи въ себѣ“ и „явленіи“ ¹⁾, причемъ это ученіе утвердилъ на ученіи о пространствѣ и времени. Но ученіе о пространствѣ и времени у Канта является ни на чемъ не основаннымъ, такъ какъ приводимыя имъ доказательства представляютъ собою логическій кругъ. Въ самомъ дѣлѣ, Кантъ, считая пространство и время субъективными формами нашей познавательной дѣятельности, основывается на томъ, что признаніе ихъ за объективныя реальности приводитъ къ отрицанію различія между „вещами въ себѣ“ и „явленіями“ и этимъ уничтожается логически-мыслимая возможность идеи свободы въ теоретическомъ разумѣ, такъ какъ получится признаніе двухъ совершенно противоположныхъ причинностей по отношенію къ однимъ и тѣмъ-же явленіямъ, что логически недопустимо ²⁾. Слѣдовательно, обоснованіемъ ученія о пространствѣ и времени у Канта является простое соображеніе, что при иномъ ученіи нельзя будетъ установить ученіе о „вещахъ въ себѣ“ и „явленіяхъ“ и вывести логически-мыслимую возможность идеи свободы въ теоретическомъ разумѣ. Но такъ какъ ученіе о „вещи въ себѣ“ не есть фактъ чистаго теоретическаго разума, не требующій доказательства,

1) *Кр. Чист. Раз.* стр. 426—429.

2) *Кр. Ч. Раз.* 24—34; 398 стр.

то и доказательства этого ученія посредствомъ понятій, опирающихся на этомъ-же ученіи, свидѣтельствуютъ о безсиліи доказать истину ученія о „вещи въ себѣ“ и „явленіи“, а потому и опирающееся на этомъ ученіи мнѣніе о логически-мыслимой возможности свободы въ теоретическомъ разумѣ безосновательно. Ничего подобнаго не произошло-бы, если-бы Кантъ остался вѣренъ себѣ, т. е., признавъ стремленіе теоретическаго разума къ высшему единству за фактъ или догму этого разума, призналъ-бы постулатъ его—идею свободы съ объективной-теоретической реальностью. Тогда ученіе „о вещи въ себѣ“ и „явленіи“ служило-бы не основою его ученія о свободѣ въ теоретическомъ разумѣ, а лишь разъясненіемъ даннаго ученія, разъясненіемъ, необходимымъ при столкновеніи этого ученія съ ученіемъ теоретическаго разума о законахъ природы; истина ученія о „вещи въ себѣ“ и „явленіи“, а также и ученія о „пространствѣ и времени“ заключалась-бы въ согласіи этого ученія съ ученіемъ теоретическаго разума о „высшемъ единствѣ“ и его постулатѣ „свободѣ“, а это послѣднее ученіе не требуетъ себѣ оправданія.

Тотъ-же процессъ мышленія мы видимъ у Канта и въ его Крит. Практ. Разума. Выдѣливъ изъ практическаго разума чистый практическій разумъ, Кантъ призналъ въ послѣднемъ также бытіе догмы, не требующей никакого оправданія—это нравственный законъ ¹⁾, исполнимый вполне только чистой волей ²⁾. Этотъ нравственный законъ—законъ чистаго практическаго разума или чистой воли, являющейся автономной ³⁾; автономная-же воля—воля свободная, а такъ какъ автономная воля равна волѣ подъ нравственнымъ закономъ, то свободная воля есть нравственный законъ ⁴⁾. Отожествивъ нравственный законъ со свободой воли, Кантъ доказалъ объективную практическую реальность свободы воли, когда призналъ ее необходимымъ и всеобщимъ постулатомъ нравственнаго закона ⁵⁾. По отношенію къ нравственному закону съ его постулатомъ—

¹⁾ „*Кр. Ч. Раз.*“ 599; „*Основ. къ мет. пр.*“ 33; *Анал. Пр. Р.* 17; 40—41.

²⁾ *Кр. Ч. Р.* 596; *Анал. Пр. Р.* 74—76.

³⁾ *Осн. М. нрав.* 72.

⁴⁾ *Ibid.* 89—91.

⁵⁾ *Анал. Пр. Р.* 18, 42; *Диал. Пр. Раз.* 154, 156.

свободной волей чистый практический разумъ является у Канта „приматомъ“, отводи въ данномъ случаѣ довольно плачевную роль теоретическому разуму, именно: теоретическій разумъ долженъ принять эти истины чистаго практическаго разума и только логически оправдать ихъ совмѣстимость съ своими принципами ¹⁾. Свобода, по Канту, дѣйствуетъ въ мірѣ умопостигаемомъ, а не эмпирическомъ, въ мірѣ „вещей самихъ въ себѣ“, а не явленій. Такое ученіе, по Канту, не противорѣчитъ свободѣ поступковъ, явленій, такъ какъ эмпирический характеръ, отъ котораго зависятъ поступки, самъ обусловленъ умопостигаемымъ и есть дѣло свободы, а потому, и каждый поступокъ есть дѣло свободы ²⁾. Такому пониманію свободы поступковъ не противорѣчитъ и ученіе о Богѣ, какъ Творцѣ всего, отъ Котораго все зависитъ, такъ какъ Богъ, по Канту, — Творецъ вещей, а не явленій.

Въ этомъ ученіи Канта мы видимъ подтвержденіе уже сказаннаго нами при разборѣ Кр. Чист. Разума, т. е., если въ Чистомъ Практ. Разумѣ есть также догма — нравственный законъ, какъ въ теоретическомъ разумѣ — стремленіе къ высшему единству и если догма чистаго практическаго разума, постулируя свободу, даетъ ей этимъ объективную практическую реальность, то и постулаты догмы теоретическаго разума — идея свободы должна имѣть объективную теоретическую реальность, ибо обѣ догмы равно необходимы, всеобщи и ихъ постулаты должны быть равно такими-же. Что-же касается мнѣнія Канта, что идея свободы не имѣетъ никакого теоретическаго интереса, почему онъ и отвергъ объективную реальность ея въ теоретическомъ разумѣ и установилъ „приматство“ чистаго практическаго разума, то во-первыхъ, вопросъ въ томъ: не служить-ли данная — идея свободы, какъ постулатъ стремленія теоретическаго разума къ высшему единству, ручательствомъ дѣйствительности самаго стремленія и во-вторыхъ, не есть-ли она — это самое стремленіе или по меньшей мѣрѣ, существенный признакъ его. Въ самомъ дѣлѣ, если-бы данное стремленіе

¹⁾ „Діал. Пр. Раз.“ 136, 139, 154.

²⁾ „Анал. Пр. Раз.“ 52 стр.

не было свободнымъ, то оно не было-бы стремленіемъ къ высшему единству, ибо въ физической природѣ есть только безконечная цѣпь причинъ и слѣдствій, а объекта, соответствующаго высшему единству, нѣтъ. Ясно, что это стремленіе, вражденное теоретическому разуму,—независимо отъ необходимости законовъ природы, или что то же—свободно, и эта свобода является такимъ образомъ неотъемлемымъ свойствомъ природы даннаго стремленія. Этимъ уничтожается „приматство“ чистаго практическаго разума по отношенію къ свободѣ. Доказательствомъ этого служатъ и то, что теоретическій и практический разумъ суть одинъ и тотъ-же чистый разумъ, какъ признаетъ и Кантъ, а потому мы имѣемъ основаніе допустить аналогію въ дѣятельности чистаго разума въ области теоретической и практической, а если еще мы выяснили, что идея свободы имѣетъ теоретическій интересъ, какъ и стремленіе теоретическаго разума къ высшему единству, то необходимо допустить, что она также самостоятельно устанавливается чистымъ разумомъ въ теоретической области, какъ понятіе „свободы воли“ въ практической. Если-бы теоретическій разумъ принялъ эту идею отъ чистаго практическаго разума, то онъ принялъ-бы ее не въ видѣ „міровой свободы“, и только въ видѣ „свободы воли“ и только послѣднюю старался-бы логически примирить со своими принципами. Но такъ какъ идея „свободы вещей въ себѣ“ шире „свободы воли“, то скорѣе можно заключить, что чистый разумъ перенесъ идею свободы изъ теоретической въ практическую область и открылъ здѣсь одинъ изъ ея видовъ—„свободу воли“, по отношенію къ которой чистый практический разумъ самостоятеленъ, такъ какъ онъ сообщилъ ей объективную практическую реальность изъ своего а priori'наго принципа—нравственнаго закона.

Обратимся теперь къ выясненію самаго понятія „свободы“ въ философіи Канта. Свобода, по Канту, есть способность самопроизвольно начинать рядъ дѣйствій, или явленій въ природѣ, а по отношенію къ человѣку она—способность чистой воли къ дѣятельности, независимой отъ чувственныхъ побужденій. Свобода эта дѣйствуетъ въ мірѣ умопостигаемомъ, или

въ мірѣ „вещей въ себѣ“ и есть способность „вещи въ себѣ“ самопроизвольно начинать рядъ явленій въ природѣ. Ясно, что „вещь въ себѣ“ по природѣ своей такова, что она необходимо должна сомопроизвольно (независимо отъ зак. природы) начинать рядъ явленій въ природѣ, разъ только приступаетъ къ дѣятельности, а если что-либо опредѣляется къ извѣстной дѣятельности своей природой, то оно сковано въ своей дѣятельности своей, или внутренней необходимостью, каковой и является въ своей дѣятельности „вещь въ себѣ“ у Канта, такъ какъ послѣдняя не можетъ дѣйствовать вопреки требованію своей природы. Такое-же пониманіе свободы, какъ внутренней необходимости, исключаетъ всякую свободу.—Что-же касается свободы поступковъ чловѣка, то послѣдняя, будучи основана Кантомъ на зависимости эмпирическаго характера отъ умопостигаемаго и на признаніи послѣдняго свободнымъ, невозможна, такъ—какъ признаніе каждаго поступка дѣйствіемъ умопостигаемаго характера избавляетъ его только отъ внѣшней необходимости, всецѣло подчиняя его внутренней необходимости, равной Кантовской свободѣ.

Предъ Кантомъ сталъ весьма жгучій вопросъ,—вопросъ о примиреніи понятія о Богѣ, какъ причинѣ и Творцѣ всего, отъ Котораго все зависитъ, съ свободою поступковъ и Кантъ рѣшилъ этотъ вопросъ признаніемъ Бога Творцомъ „вещей въ себѣ“, а не „явленій“, такъ какъ божественная причинность въ видѣ временной—логически невозможна. Но, избѣжавъ столкновенія даннаго ученія съ ученіемъ о свободѣ воли, Кантъ въ корнѣ подорвалъ ученіемъ о Богѣ свое ученіе о „свободѣ вещей въ себѣ“, еще разъ показавъ, что „свобода вещей въ себѣ“ есть внутренняя необходимость. Дѣйствительно, если Богъ есть Творецъ вещей въ себѣ, то, конечно, Онъ сотворилъ ихъ не безсодержательными, а таковыми, каковыми онѣ намъ представляются, тѣмъ болѣе, что Богъ—Творецъ *всего*, по Канту-же, въ мірѣ умопостигаемомъ. Слѣдовательно, и свобода, съ каковой у Канта является каждая „вещь въ себѣ“, есть также твореніе Бога, вложенное въ природу вещей въ себѣ, а таковая свобода есть не что иное, какъ дѣятельность „вещи въ себѣ“, согласная съ ея природой, или, что—то же, внутрен-

няя необходимость, но никогда не—безусловная свобода.— Оставаясь вѣренъ себѣ, Кантъ долженъ былъ-бы отвергнуть бытіе Бога, какъ личности, Творца всего и, признавъ каждую вещь въ себѣ безусловно свободной, признать ее богомъ, или безусловной самодѣятельностью. Если-же „вещи въ себѣ“ не-свободны, то и вся природа, какъ проявленіе „вещей въ себѣ“, есть дѣло „несвободы“, или безусловной необходимости. Къ такому полному отрицанію свободы въ мірѣ необходимо, по нашему мнѣнію, приводитъ ученіе Канта о свободѣ въ его Критикѣ Чистаго и—Практическаго разума.

И. А.—3068.

ЗАКОНЫ МЫШЛЕНИЯ СЪ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРѢНІЯ.

(Продолженіе *).

Г Л А В А II.

Формы мышленія.

а) Понятіе.

Излагая до сихъ поръ нашъ взглядъ на мышленіе, мы нигдѣ не прибѣгали къ этому обычному въ логикахъ термину: „понятіе“, и пользовались вмѣсто него терминомъ „представленіе“. Дѣлая это сознательно, мы обязаны теперь привести на то основаніе. Что такое понятіе? Разнообразіе опредѣленій, какія даются понятію у разныхъ логиковъ, можетъ быть сведено къ двумъ главнымъ взглядамъ. Во-первыхъ, понятіе опредѣляется какъ особая форма мышленія, чрезъ которую предметъ мыслится въ его неизмѣнныхъ, существенныхъ и общихъ чертахъ. Съ особою полнотою и обстоятельностью такой взглядъ развитъ у нашего отечественнаго психолога и логика М. Владиславева. „Имѣть понятіе предмета“, говоритъ этотъ ученый, „значить мыслить его въ неизмѣнныхъ, существенныхъ и общихъ чертахъ“ ¹⁾. Что особенно важно въ этомъ взглядѣ, такъ это строгое различіе понятія отъ представленія. „Понятіе есть умственный продуктъ болѣе многосложный, чѣмъ представленіе, и доброкачественнѣй его въ своемъ составѣ... Представленіе есть „психологическое образованіе совершенно другого рода, чѣмъ понятіе“ ²⁾. Последнія слова не оставляютъ сомнѣ-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 16.

¹⁾ Логика стр. 82.

²⁾ Ibid. стр. 85.

нія въ томъ, что нашъ ученый смотритъ на понятіе, какъ на особую форму мышленія, различную отъ представленія именно даже, какъ „психологическое образованіе“. Второе, что важно въ такомъ взглядѣ на понятіе, это то, что понятіе выставляется, какъ постулатъ науки или идеалъ ея. „Такъ какъ, говорить Владиславлевъ, полное и вполне удовлетворительное понятіе, по своей идеѣ, должно исчерпывать предметъ, то образованіе такихъ понятій удастся наукѣ не всегда и болѣею частію она только стремится приблизиться къ нимъ, не достигая ихъ... Понятія составляютъ только идеалъ, быть можетъ, никогда недостижимый“ ¹⁾. По этой особенноти, а такъ же и по общему смыслу взгляда на понятіе, къ Владиславлеву близко подходитъ Ибервегъ. Онъ опредѣляетъ понятіе, какъ „такое представленіе, въ которомъ заключена совокупность существенныхъ признаковъ или сущность подлежащихъ предметовъ“ ²⁾. Правда, Ибервегъ называетъ понятіе „представленіемъ“, но требованіе *совокупности* признаковъ въ такомъ представленіи дѣлаетъ взглядъ Ибервега близкимъ къ взгляду Владиславлева, ибо никакое представленіе не есть *въсталище* признаковъ, такъ какъ и каждый признакъ требуетъ, въ свою очередь, тоже *представленія*. По другому взгляду, понятіе есть представленіе, но только взятое съ какими-либо ограниченіями, то относительно, напр., отбрасыванія всѣхъ субъективныхъ особенностей самаго акта представленія, то относительно опредѣленности и всеобщей значимости понятія и т. п. Такъ, Дробишъ говоритъ: „поскольку мышленіе рассматриваетъ въ представленіяхъ лишь то, что въ нихъ представляется, т. е., только представленное, и не обращаетъ вниманія на всѣ субъективныя условія представленія, то отсюда образуются понятія“ ³⁾ Вундтъ опредѣляетъ понятія, какъ представленія, которыя или получили уже опредѣленность и всеобщую значимость („это научныя понятія“), или только еще стремятся къ тому („это—просто логическія понятія“) ⁴⁾. Англійскіе логики Милль и Бэнъ одинаково относятся съ полнымъ игнорированіемъ къ понятію, какъ особой формѣ мышленія: они оба

¹⁾ Логика, стр. 85—86.

³⁾ Nene Darstellung d. Logik. стр. 10.

²⁾ System d. Logic, стр. 147.

⁴⁾ Logik. т. I, стр. 87—88.

толкуютъ просто объ именахъ или даже прямо о словахъ (Бэнь), различая названіе единичныхъ предметовъ, ихъ свойства, группы предметовъ; но такъ какъ и у нихъ названіе берется по его смыслу, а не по простому лишь набору звуковъ, то въ сущности англійскіе логики не видятъ въ матеріалѣ мышленія ничего иного и особаго, кромѣ тѣхъ же представленій ¹⁾). Наконецъ, Гефдингъ называетъ понятіями представленія, опредѣленно разграниченныя по содержанію: „при помощи опредѣленнаго разграниченія (опредѣленіе понятія) устанавливается содержаніе отдѣльныхъ представленій, и благодаря этому они становятся понятіями“ ²⁾). Эрдманъ считаетъ смѣшеніе понятія съ представленіемъ дѣломъ старой логики,—дѣломъ неправильнымъ и, кромѣ неясностей, ничего логикѣ не доставившимъ; при этомъ самъ онъ, примѣняясь только къ языку старой логики, понятіемъ назвалъ бы только такія представленія, которыя представляютъ собою въ сущности замаскированныя сужденія, какъ напримѣръ. „категорическій императивъ, государство, право“ и т. п. ³⁾).

Итакъ, понятіе—или не болѣе, какъ представленіе (хотя бы съ нѣкоторыми ограниченіями), или особая форма мышленія, чѣмъ представленіе: какой взглядъ выбрать? Мы уже при опредѣленіи мышленія видѣли, что мышленіе имѣетъ дѣло съ *представленіями*. Теперь слѣдуетъ сказать, что понятія, какъ особой формы мышленія, *нѣтъ*. Ибо, во-первыхъ, ясно, что *формой мышленія* можетъ быть названо нѣчто такое, что представляетъ собою *наличность, данную природой, независимо отъ воли человека*. Никто не назоветъ формой роста дерева тѣ уродливыя вырѣзки и обрѣзки, которыя даются дереву искалѣченнымъ вкусомъ человѣка; наоборотъ, всякій знаетъ природную форму березы, ели и т. п. Такъ и въ мышленіи: мы властны перемѣнить предметъ мысли или продолжить и обновить мысль; но самое мышленіе, какъ извѣстную совершающуюся въ насъ дѣятельность, мы не можемъ измѣнить, ибо,

¹⁾ Система Логикъ Д. С. Милля, пер. Лаврова, т. I, стр. 27—55. *Logique deductive et inductive—parat. Bain. trad. de l'anglais par. G. Compaure*, т. I, стр. 63—92.

²⁾ Очерки психологіи стр. 201.

³⁾ *Logische Elementarlehre*, стр. 183—184.

пробуя совершить таковое измѣненіе, мы такъ же дѣлали бы эту пробу уже чрезъ актъ мысли. Такимъ образомъ, ничего не предпрѣшая, можно уже сказать, что если есть какая-либо дѣятельность, называемая мышленіемъ, то она должна совершаться по какимъ либо *опредѣленнымъ, даннымъ въ наличности* отъ самой природы, формамъ. Дѣятельность безъ выраженія въ какой бы то ни было опредѣленной формѣ и не есть дѣятельность; еще болѣе нелѣпо то предположеніе, чтобы дѣятельность совершалась, а форма для нея предстояла бы еще только когда нибудь быть выработанной, а то и совсѣмъ остаться недостижимой. Между тѣмъ, къ такимъ именно несообразностямъ и ведетъ взглядъ на понятіе, какъ на особую *форму* мышленія. Съ одной стороны, именно, называютъ понятіе *формой* мышленія, и тѣмъ даютъ право заключать, что эта „форма“ представляетъ собою нѣчто данное, наличное въ мышленіи; съ другой же стороны, объявляютъ, что понятіе есть только идеальное—или постулатъ науки и нѣтъ настоящихъ понятій, по крайней мѣрѣ, въ теперешней наукѣ. Во-вторыхъ, возведеніе понятія въ *форму* мышленія противорѣчитъ и самому понятію *формы*. Вѣдь, хотятъ опредѣлить форму не мыслимыхъ предметовъ, а самаго мышленія, какъ дѣятельности; значить, даютъ право ожидать, что будетъ указана форма, *всюду* находящаяся, гдѣ есть мышленіе; ибо иначе, если гдѣ либо не будетъ этой формы, не должно быть и мышленія. Если кто противъ этого возразилъ бы, что форма мышленія *не одна* и въ одномъ случаѣ, дескать, дана одна форма, а въ другомъ—другая, тому не трудно отвѣтить, что самое многообразіе формъ уже должно быть, въ такомъ случаѣ, относимо не на счетъ *самаго мышленія*, какъ дѣятельности, а на счетъ тѣхъ или иныхъ его объектовъ или какихъ-либо условій *вне* природы самаго мышленія: и въ томъ и въ другомъ случаѣ, значить, будемъ имѣть многообразіе формъ не самаго мышленія, а многообразіе лишь случаевъ приложенія мыслящей дѣятельности. Это апріорное заключеніе и оправдывается анализомъ тѣхъ требованій, какія предъявляютъ къ понятію, какъ „формѣ мышленія“. Хотятъ, чтобы понятіе указывало лишь существенные, неизмѣнные и общіе признаки предмета. Очевидно, задача—очень опредѣлен-

ная и тѣсно ограниченная. Всякій предметъ можетъ подлежать множеству другихъ операцій со стороны мыслящаго субъекта, кромѣ нахожденія лишь неизмѣнныхъ и существенныхъ его признаковъ. Да и самое нахожденіе это въ своемъ *процессѣ* такъ же не считается еще понятіемъ: таковымъ признается лишь указаніе совокупности этихъ свойствъ въ ихъ органическомъ единствѣ и зависимости. Но всякій знаетъ, что и при изысканіи существенныхъ свойствъ предмета не все достигается одинаковыми путями: одно берется изъ прямого опыта, другое получается по окольнымъ дорогамъ, чрезъ прохожденіе разныхъ промежуточныхъ звеньевъ. Теперь, если суммацию существенныхъ свойствъ предмета хотягь назвать особой *формой мышленія*, то тогда съ равнымъ правомъ придется называть также формами мышленія и всѣ другіе акты мыслительной дѣятельности, въ коихъ оперируется предметъ съ какихъ либо другихъ сторонъ, кромѣ существенныхъ признаковъ. Усмотрѣніе акциденцій предмета, отвлеченіе всякаго признака отъ предмета, обобщеніе признаковъ, раздѣленіе, классификація, соотношеніе признаковъ и дѣятельность съ предметами, отысканіе новыхъ признаковъ и т. д., все это должно было бы составить формы мышленія, особая одна отъ другой и равноправныя. Такимъ образомъ, произволъ обнаруживается какъ въ томъ, что формой мышленія называютъ лишь указаніе существенныхъ признаковъ предмета, не удостоивая того же значенія другихъ операцій надъ предметомъ, такъ и въ томъ, что формъ указываютъ только три (понятіе, сужденіе, умозаключеніе), хотя далеко не всѣ умственные операціи исчерпываются этими тремя давнишними любимцами логики. Слѣдовательно, или понятіе не есть *форма само мышленія*, и въ такомъ случаѣ давнишнее исчисленіе только *трехъ* формъ мышленія должно быть признано совершенно произвольнымъ и ни на чемъ не основанымъ, или уже само мышленіе не имѣетъ *никакой* формы, которая могла бы быть указана, какъ всегда ему присущая. Но первый членъ этой дилеммы продолжаетъ находить свое подтвержденіе и въ анализѣ понятія, какъ оно выступаетъ въ *дѣйствительномъ* употребленіи у мыслящаго субъекта. Въ дѣйствительной наличности мышленія

нѣтъ никакого *особаго* акта, которымъ предлагалась бы сумма существенныхъ свойствъ предмета: напротивъ, эта операція всегда неизмѣнно совершается *чрезъ сужденіе*. Всякое понятіе о предметѣ, при соблюденіи тѣхъ условій, какія предъявляетъ къ нему логика, какъ къ особой формѣ мышленія (указаніе существенныхъ признаковъ предмета), всегда разрѣшается въ сужденіе. Предметъ А есть а, имѣющая свойства b, c, d, и т. д.: вотъ формула для всякаго понятія. Но эта формула есть ни болѣе ни менѣе, какъ сужденіе. Такимъ образомъ, традиціонная логика обособляетъ въ отдѣльную форму мышленія то, что она уже ннзвана другой формой мышленія: т. е., изъ массы *сужденій* она беретъ лишь тѣ сужденія, которыя указываютъ существенныя и неизмѣнныя свойства предмета, и называетъ ихъ понятіями. Пусть бы и было особое *названіе*, но считать понятіе и сужденіе за *особыя формы мышленія*, очевидно, не вѣжется съ самымъ простымъ правиломъ всякой классификаціи—не дѣлать вида равноправнымъ роду. Итакъ, понятіе всякій разъ становится сужденіемъ, когда начинается исполнять назначаемую ему функцію—выражать существенныя свойства предмета. Но защитникъ обычной формалистической точки зрѣнія возразилъ бы, можетъ быть, что понятіемъ онъ назоветъ извѣстный элементъ мышленія не тогда, когда онъ принялъ форму сужденія, а тогда, когда онъ остается отдѣльнымъ, независимымъ элементомъ; и, такимъ образомъ, и въ самомъ сужденіи, выражающемъ существенныя признаки предмета, субъектъ этого сужденія, и только субъектъ, будетъ понятіемъ. Человѣкъ есть разумно-нравственное существо, одаренное такими-то и такими способностями и свойствами: въ этомъ сужденіи выражены существенныя признаки человѣка; но понятіемъ все же служить, дескать, не самое это сужденіе, а одинъ его субъектъ—„человѣкъ“. Но слабость подобной защиты очевидна, хотя, вѣдь, ни на чемъ иномъ, какъ на подобной точкѣ зрѣнія и держится обычный формализмъ съ его тремя формами мышленія. Вѣдь, логика—не грамматика: эта послѣдняя должна и можетъ брать въ расчетъ одно слово въ уединеніи отъ другихъ сочленовъ его по предложенію; но какъ логика можетъ брать отдѣльно понятіе

„человѣкъ“ отъ того, что *по условію* должно и мыслится съ этимъ понятіемъ? Очевидно, ставится невозможное или требованіе или *условіе*. Безспорный фактъ, что каждый разъ, какъ мы начинаемъ мыслить существенныя свойства „человѣка“, мы мыслимъ рядомъ сужденій: *человѣкъ есть существо, существо это—разумно-нравственное и т. д.*; и, наоборотъ, если мы не дѣлаемъ этихъ сужденій, то и не получаемъ мысли о существенныхъ свойствахъ предмета. Итакъ, нѣтъ понятія, какъ особой формы мышленія для выраженія существенныхъ и неизмѣнныхъ признаковъ предмета. Такое положеніе дѣла, мы видѣли, невольно сознаютъ и нѣкоторые изъ самихъ тѣхъ логиковъ, которые хотѣли бы все таки отъ понятія специальной службы по выраженію сущности предмета. Ибо Ибервегъ, напримѣръ, требуя такой службы, не находитъ возможнымъ опредѣлить понятіе иначе, какъ „представленіе“; „представленіемъ“ же считаетъ понятіе и Вундтъ, и, такимъ образомъ, само положеніе дѣла приводитъ къ признанію справедливости того взгляда, по которому понятіе есть не болѣе, какъ представленіе: такъ и смотрятъ на него наиболѣе проникательные мыслители независимо отъ самой значительной разницы въ направленіи (Дробишъ—формалистъ, Гефдингъ—эмпирикъ). Но можно замѣтить, что и у такихъ мыслителей все еще видны слѣды прежней симпатіи къ понятію, какъ чему-то особому отъ представленія, и потому-то, мы видѣли, присоединяются разныя ограниченія при опредѣленіи понятія, какъ представленія. Вундтъ хочетъ, чтобы представленіе имѣло опредѣленность и общезначимость: тогда только оно достойно назваться понятіемъ. Дробишъ заботится о свободѣ представленія, какъ предмета, отъ объективныхъ условій самаго акта представленія; Гефдингъ требуетъ опредѣленнаго разграниченія представленій по содержанію. Легко видѣть, что всѣ эти заботы и требованія излишни, и во всякомъ случаѣ они хоть сколько нибудь умѣстны лишь до тѣхъ поръ, покуда есть тенденція (или и прямое признаніе) отождествлять представленіе съ ощущеніемъ. При раздѣленіи же ихъ мѣняется вся картина. Всякое представленіе, какъ такое, не только всегда бываетъ опредѣленіемъ, но и не можетъ не быть таковымъ: неопредѣленное представленіе—это

вещь, заключающая въ себѣ внутреннее противорѣчіе (*contradictio in adjecto*). Представленіе есть актъ самосознательнаго, личнаго „я“, которое именно ставитъ противъ себя (*представляетъ*) что-либо опредѣленное, ибо если это противопоставленное не будетъ опредѣленнымъ, тогда не будетъ и самаго акта отличенія себя, какъ „я“, отъ „не я“. Пробужденіе самосознанія и есть именно начало раздѣленія себя отъ внѣшняго и внутренняго, какъ отличнаго отъ „я“ и потому опредѣленнаго. Если и говорятъ про „смутныя“ представленія, „неопредѣленныя“ и тому подобныя, то это выраженіе относится не къ самому представленію, а къ положенію человѣка по отношенію къ той цѣли, къ которой хотятъ его направить, т. е., „смутность“ представленія есть лишь образное выраженіе для *разности* представленій другого человѣка отъ моихъ представленій или для полной *чуждости* его къ тѣмъ представленіямъ, какія имѣю я. Если, напр., вы объясняете слушателю причины сельско-хозяйственнаго кризиса въ странѣ X, то, конечно, вы сами имѣете извѣстное, и потому *опредѣленное*, представленіе о предметѣ (вѣрное или невѣрное—это совсѣмъ дѣло другое и не касается *опредѣленности* представленія); имѣеть или начинаетъ имѣть его и вашъ слушатель, и *тогда*, какъ оно у него явилось, оно имѣетъ уже свою опредѣленность. Но вы начинаете пытаться вашего слушателя, и оказывается, что онъ не взялъ во вниманіе то того обстоятельства, то другого, одно переставилъ, другое перекрасилъ въ другой цвѣтъ: безъ дальнихъ околичностей вы заявляете слушателю, что у него „еще смутныя представленія о дѣлѣ“. Очевидно, что эта „смутность“ есть только *относительная* мѣрка одного представленія по одинаковости съ другимъ; но никакая разность представленій не есть еще смутность одного въ сравненіи съ другимъ. Правда, обычная терминологія какъ будто получаетъ поддержку въ наукѣ, ибо опытная психологія любитъ говорить о представленіяхъ не только смутныхъ, но даже и „бессознательныхъ“ ¹⁾. Но вся аргументація этой психологій держится лишь на *догматически* принятомъ и ничѣмъ не

¹⁾ Гефдингъ—Очерки псих. стр. 81—82.

доказанномъ родствѣ сознательнаго съ безсознательнымъ; а мы видѣли, что *по свидѣтельству самосознанія* все представляемое сознательно, а что несознательно, то и не представимо и не представлено; ощущенія—не сознательны, и потому они могутъ быть и часто бываютъ *неопредѣленны*. *слитны* и смѣшанны одно съ другимъ: факты, куда относящіяся, извѣстны каждому (общее органическое чувство усталости, подъема энергій, сліяніе одновременныхъ ощущеній отъ сидѣнія, держаніе пера, облакачиваніе на столъ и т. п.) и ихъ-то и любить нагромождать опытная психологія. Но всѣ эти факты ничуть не касаются представленій: представленіе всегда уединено и опредѣлено, и эта мысль находитъ свое подтвержденіе въ совершенно правильномъ взглядѣ на сознаніе, по которому признается такъ называемая безусловная *узость* поля сознанія: т. е., ощущеній бываетъ много и одновременныхъ, но какъ только на чемъ остановлено вниманіе и какъ только что вошло въ сознаніе, то остается уединеннымъ отъ всего остального и опредѣленнымъ, это и значитъ, что явилось *представленіе*. И мы видѣли уже, что мышленіе оперируетъ только надъ *представленіями*; что бы мы ни мыслили, предметъ ли, какъ цѣлое, свойства ли его, и хоть бы и существенныя и неизмѣнныя, все мы должны *представить*: иначе нѣтъ мышленія. И всѣ остальные душевныя состоянія, чувство и воля, становятся для насъ сознательными и потому мыслимыми только тогда, когда мы ихъ представимъ: вотъ почему Вундтъ и признаетъ мышленіе всеобщей формой для всего внутренняго міра ¹⁾. Глубокая и вѣрная мысль, ибо всякій предметъ, изъ внѣшняго ли или внутренняго міра, существуетъ для нашего сознанія лишь постольку, поскольку онъ *представленъ*: представленіе есть, такимъ образомъ, *единая поистинѣ форма мышленія*, ибо гдѣ нѣтъ представленія, тамъ нѣтъ и мышленія, и, наоборотъ, все мыслится только чрезъ представленія. Но такое значеніе представленія, какъ единой—дѣйствительной формы мышленія, получить всю остроту своего приложенія только тогда, когда будетъ видно,

¹⁾ Logik. т. I, стр. 80.

что представленіе по своей природѣ и, такъ сказать, структурѣ всегда и всюду единообразно,—что должно, впрочемъ, ожидать изъ доселѣ развитыхъ нами мыслей уже и а priori, такъ какъ представленіе изображено нами какъ актъ самосознательнаго личнаго духа, всегда единаго и тождественнаго съ собою. Формальная логика дѣлила понятія на разные роды и виды: единичныя, общія, родовыя, видовыя, конкретныя, отвлеченныя и т. д. Но и новѣйшая психологія, въ лучшей, повидимому, своей обработкѣ, не чужда еще прежнихъ преданій, хотя прилагаетъ ихъ уже не такъ смѣло и широко, и не по отношенію уже къ понятіямъ, а къ представленіямъ. Такъ Гефдингъ различаетъ представленія единичныя, индивидуальныя конкретныя и индивидуальныя типическія, или общія. „Представленіе, говоритъ онъ, въ своей простѣйшей формѣ есть воспроизведенное ощущеніе. И въ этомъ смыслѣ оно просто, какъ и ощущеніе, и можетъ быть названо единичнымъ представленіемъ. Изъ такихъ единичныхъ представленій путемъ ассоціаціи, по смежности образуются составныя представленія, соотвѣтствующія составнымъ перцепціямъ; они относятся къ предметамъ, лицамъ, отношеніямъ и событіямъ и могутъ быть названы индивидуальными представленіями. Тутъ единичныя представленія соединены въ представленія объ индивидуальномъ цѣломъ“ ¹⁾). Но такъ какъ индивидуальныя представленія при каждомъ новомъ опытѣ ихъ возбужденія разнообразятся по деталямъ, то выходитъ, что „о данномъ предметѣ я имѣю не одно индивидуальное представленіе, а нѣсколько. Мы можемъ поэтому, продолжаетъ Гефдингъ, различать конкретное индивидуальное представленіе (о столѣ при такомъ-то освѣщеніи, съ такой-то стороны и т. д.) отъ типическаго индивидуальнаго представленія (объ этомъ столѣ въ противоположность другимъ столамъ“) ²⁾). Первое, очевидно, соотвѣтствуетъ тому, что обычно въ логикахъ и грамматикахъ называется единичными понятіями, а второе—тому, что обозначается въ нихъ общими или родовыми понятіями. Какъ ни кажется естественнымъ и согласнымъ съ опытомъ традиціонное

¹⁾ Очерки псих. стр. 187.

²⁾ Ibid. стр. 189.

дѣленіе понятій, и какъ ни правдоподобно, повидимому, дѣленіе представленій у Гефдинга, тѣмъ не менѣе легко видѣть, что съ психологической точки зрѣнія оно не можетъ имѣть никакого серьезнаго значенія. Уже и самъ Гефдингъ, рѣшая вопросъ, въ какомъ смыслѣ существуютъ у насъ общія или типическія представленія, говоритъ, что это возможно лишь потому и постольку, поскольку „мы въ состояніи сосредоточивать вниманіе на извѣстныхъ элементахъ индивидуальнаго представленія, такъ что другіе элементы остаются въ тѣни“ ¹⁾. Если бы эту, современно вѣрную, точку зрѣнія Гефдингъ приложилъ ко всѣмъ представленіямъ, то онъ легко нашелъ бы, что тому же закону подчинены и индивидуальныя представленія, и общія, и отвлеченныя, и единичныя или простыя (въ смыслѣ Гефдинга). Нѣтъ ни одного представленія, которое было бы сложнымъ и сознательнымъ въ составныхъ частяхъ своихъ: подобно тому, какъ мы говорили, составляетъ *contradictio in adjecto* признаніе неяснаго или смутнаго представленія, такъ такое же противорѣчіе составляетъ и *сложное* представленіе. Всякое представленіе просто и единично; а гдѣ говорятъ про сложное представленіе, тамъ уже не одно представленіе, а два, три или болѣе. И это, очевидно, находится въ полномъ согласіи съ тѣмъ, что мы говорили про представленіе вообще. Если представленіе есть актъ *единого и тождественнаго съ собою* личнаго духа, то, какъ таковой актъ, оно не можетъ быть инымъ, какъ только единымъ и цѣльнымъ, ибо при всякой составности будетъ уже не одинъ актъ, а два или больше. Точно также этотъ выводъ согласуется и съ положеніемъ о полной опредѣленности и сознательности каждаго представленія: если каждое представленіе сознательно и опредѣленно, то оно можетъ быть только единымъ и цѣльнымъ актомъ, ибо, при составности и сознательности частей сложнаго представленія, каждая изъ нихъ будетъ уже особымъ цѣльнымъ представленіемъ. Эта мысль невольно проглядываетъ и у Гефдинга, только онъ не даетъ ей настоящей широты, не освободившись еще совершенно отъ старыхъ преданій дѣленія

¹⁾ Очерки психологіи, стр. 192.

представленій и понятій. Самъ онъ говоритъ, что общія представленія существуютъ у насъ лишь постольку, поскольку мы изъ всѣхъ признаковъ предмета останавливаемъ вниманіе на чемъ либо одномъ: такъ, наприм., если представленіе имѣетъ части а и х, то изъ этого сочетанія ах мы „замѣчаемъ преимущественно“ х, каковое и становится чрезъ то общимъ, если также мы его замѣтимъ и въ вх и въ сх и т. д. ¹⁾). Но что же и означаетъ это „преимущественное замѣчаніе“, какъ не то, что въ одинъ данный моментъ мы имѣемъ *только одно цѣльное* представленіе? Гефдингъ правъ, упрекая старую теорію образованія отвлеченныхъ представленій чрезъ отвлеченіе одного какого либо признака отъ многихъ сродныхъ представленій ²⁾). Но права и эта теорія, если только на мѣсто какъ бы *преднамереннаго* „отвлеченія“, поставитъ *сознательное представленіе*, которое будетъ то же самое, что и Гефдингово „преимущественное замѣчаніе“. Одно, повидимому, возраженіе можно было бы сдѣлать противъ положенія о единичной цѣльности и простотѣ каждаго представленія: какъ возможны и что означаютъ представленія индивидуальныя (по терминологіи Гефдинга), т. е., представленія, которыя означаютъ цѣлый предметъ, какъ агрегаты свойствъ и признаковъ? Но мы уже касались этого вопроса при разсмотрѣніи представленія вообще, какъ акта самосознательнаго личнаго духа: мы говорили, что никогда нельзя имѣть представленія сразу о цѣломъ собраніи свойствъ; нѣтъ такой психологической формы для такого представленія, и въ дѣйствительномъ опытѣ самосознанія мы всегда лишь *переходили отъ одного признака къ другому*, когда усиливаемся представить цѣльный предметъ, а не *представляемъ* его въ цѣльной совокупности свойствъ. Усиливаясь представить апельсинъ, я ясно различаю постепенный переходъ представленій: то я держу въ головѣ цвѣтъ апельсина, то видъ, то мягкость кожи, то составъ, то вкусъ и т. д. И только слово, какъ *внѣшній фактъ* или произведеніе человѣческое, цѣльно и едино; но за то оно само по себѣ и мертво, и пусто до начала представляющей дѣятельности воображенія; а какъ только началась эта дѣятельность, такъ

¹⁾ Очерки психологіи, стр. 192.

²⁾ Ibid. стр. 189.

и начали одно за другимъ возникать отдѣльныя представленія о разныхъ сторонахъ предмета, означаемого словомъ. Если мы дѣлаемъ *нарочный опытъ* представленія того или другого цѣльнаго предмета, то связанныя со словомъ представленія идутъ одно за другимъ, покуда исчерпается запасъ свѣдѣній у даннаго лица о данномъ предметѣ; если же мы пользуемся словомъ въ обычномъ ходу мышленія и рѣчи, безъ всякой преднамѣренной цѣли экспериментировать, тогда слово всегда берется съ той только стороны, съ какой нужно по данной связи представлений или, что то же, по практической цѣли даетъ мыслительной операціи. И замѣчательно, что эту мысль, какъ неотразимое показаніе самосознанія, признаетъ и прекрасно выражаетъ Гефдингъ. „Большею частію, говоритъ онъ, мы сами заинтересованы въ ходѣ нашихъ представлений. Мы имѣемъ опредѣленную практическую цѣль, для которой ищемъ средствъ, или опредѣленную теоретическую задачу, которую стремимся разрѣшить. Наше вниманіе будетъ по этому сосредоточиваться на элементахъ, лежащихъ по направленію къ искомому, и уже не будетъ имѣть въ виду другихъ элементовъ кромѣ тѣхъ, какіе необходимы, чтобы получить представленіе“ ¹⁾ И въ то же время, не различая ничѣмъ существенно представленія отъ ощущенія, Гефдингъ находитъ вслѣдствіе того возможнымъ говорить о „такой прочной и тѣсной связи“ между единичными представленіями, составляющими индивидуальное, что „мы бываемъ склонны допускать, что индивидуальному представленію въ объективномъ мірѣ соответствуетъ нѣкоторое мистическое единство, именно то, что мы называемъ „вещью въ себѣ“, „въ отличіе отъ ея свойствъ“ ²⁾. И какъ ощущенія по Гефдингу всегда относительно и суммарны (нѣтъ „простыхъ и независимыхъ“ ощущеній) ³⁾, такъ, очевидно, Гефдингъ допускаетъ сліяніе и представлений въ одну нераздѣльную сумму ⁴⁾; вотъ почему онъ и говоритъ о представленіи цѣлаго предмета, что „цѣлое является объектомъ непосредственнаго воззрѣнія“ „интуитивнаго знанія“, „въ которомъ исчезли всѣ дискурсивные элементы и процессы“ ⁵⁾. Мы видѣли, что цѣльныхъ, сложныхъ

1) Очерки психологіи стр. 192.

3) Ibid. стр. 115.

2) Ibid. стр. 187.

4) Ibid. стр. 186.

5) Ibid. стр. 187.

представленій нѣтъ, и потому теперь, какъ разъ наоборотъ съ словами Гефдингга, мы должны сказать, что представленіе о цѣломъ *всегда* дискурсивно, а интуитивность можетъ быть отнесена только къ тому, что онъ называетъ единичными представленіями, но и то только въ моментъ ихъ одиночнаго созерцанія, внѣ отношенія съ другими представленіями. Такимъ образомъ, мнимая сложность представленій о предметахъ, какъ агрегатахъ свойствъ, нисколько не колеблетъ главной нашей мысли—что представленіе всегда единично, просто и цѣльно; а эта мысль, въ свою очередь, еще разъ показываетъ, что нѣтъ ничего въ нашемъ мышленіи, кромѣ представленій, какъ актовъ самосознательнаго духа, и что понятіе, какъ „форма мышленія“, давно должно быть сдано въ архивъ.

Установленная нами дискурсивность представленія о цѣломъ ведетъ, далѣе, къ интереснымъ результатамъ. Если въ представленіи о цѣломъ я *перебѣгаю* отъ одного представленія къ другому, то, спрашивается—что представляютъ собою эти отдѣльные представленія и какъ возможно сохраненіе связи и единства въ ихъ данной группѣ? Если я представляю себѣ апельсинъ, то имѣю рядъ отдѣльныхъ единичныхъ представленій: желтый, круглый, мягкій, сладкій, сочный и т. д.; что же представляютъ собою эти „качества“ и какъ они держатся въ единствѣ? Что нѣтъ въ природѣ отдѣльно существующихъ цвѣтовъ, тоновъ, вкусовъ и т. п., и что все это составляетъ только *отвлеченіе* отъ конкретныхъ предметовъ, это—всѣмъ извѣстная истина. Если, далѣе, отъ цвѣтовъ, вкусовъ и подобныхъ вещей перейти къ дѣйствіямъ, состояніямъ и отношеніямъ, то мы получимъ рядъ *отвлеченныхъ* представленій. Теперь, какъ ни кажется существенно серьезнымъ представленіе, напр., о причинѣ или условіи и тому подобныхъ вещахъ—въ сравненіи съ представленіями желтаго цвѣта, сладкаго вкуса и т. п., однако какъ происхожденіе, такъ и психологическая равноправность ихъ въ мышленіи—одинаковы. Всѣ отвлеченныя представленія представляютъ собою одинаково акты свободнаго творчества въ томъ отношеніи, что предполагаютъ остановку вниманія только на одной какой-нибудь сторонѣ предмета или явленія; такимъ образомъ, традиціонное представленіе объ „от-

влеченіи“ и образованіи отсюда общихъ понятій право, если добавитъ къ нему ту поправку, что для такого отвлеченія все не нужно *набирать рядъ случаевъ* одного и того же ряда потому уже будто бы приступать къ усмотрѣнію у всѣхъ ихъ одного и того же свойства *x* и къ отвлеченію его: *такого* отвлеченія дѣйствительно не бываетъ, и его педантичность и искусственность всякому бросается въ глаза. Отвлеченіе есть и совершается нами въ каждый любой моментъ, но только оно не дожидается *ряда* случаевъ: *одного* достаточно, чтобы представляющая дѣятельность надѣлала много отвлеченій и приобрьла, такимъ образомъ, много представлений; однородные послѣдующіе случаи будутъ уже только укрѣплять и упрочивать сдѣланные отвлеченія, но не прибавятъ къ нимъ ничего по содержанію. Но хотя, свободно-творчески создавая отвлеченныя представленія (чрезъ остановку на нихъ однихъ вниманія), наше воображеніе и дѣлаетъ ихъ какъ будто самостоятельными, однако въ дѣйствительности наше мышленіе никогда не останавливается, такъ сказать, неподвижно только на одномъ какомъ-нибудь отвлеченномъ представленіи: указанный дискурсивный ¹⁾ характеръ отвлеченныхъ представлений всегда удерживается, и мышленіе всегда, такъ сказать, помнитъ, что оторванное отъ чего-то оторвано и перебѣгаетъ отъ одной части къ другой. Такимъ образомъ, каждое отвлеченное представленіе мы всегда стремимся связать съ тѣмъ рядомъ представлений, отъ которыхъ мы его отдѣлили. И, дѣйствительно, стоитъ только попробовать остановиться мыслію на какомъ-нибудь одномъ отвлеченномъ представленіи, чтобы сейчасъ же видѣть, что это невозможно, и мы будемъ имѣть или отсутствіе всякой мысли, или неизбѣжно перейдемъ отъ нашего представленія къ другому и станемъ перебѣгать отъ одного къ другому. Если, напр., вамъ скажутъ: представьте себѣ „причину“, вы неизбѣжно должны будете въ самомъ воображеніи

¹⁾ Для избѣжанія недоразумѣній считаемъ нужнымъ оговориться, что мы употребляемъ слово „дискурсивный“ въ смыслѣ „движущійся“, „перебѣгающій“, „переходящій съ одного на другое“. Обычно этотъ терминъ понимается нѣсколько уже (ср. Гефдингга Очерки псих. стр. 187, примѣчаніе редакціи, переведшей на русскій языкъ книгу датскаго профессора).

сдѣлать переходъ отъ одного представленія къ другому, хоть бы въ самой общей формѣ, въ родѣ того, напр., что вѣчто одно производитъ вѣчто другое; если же вы захотѣли бы не дѣлать такого перебѣганія отъ одного представленія къ другому, то при всѣхъ усиліяхъ вы ничего не будете имѣть въ головѣ при одномъ словѣ „причина“. То же и со всѣми отвлеченными представленіями. Такимъ образомъ, всякое „отвлеченіе“ всегда не радикально, и оно скорѣе не *отвлеченіе*, а *отодвиженіе* только на нѣкоторое разстояніе, такъ что всегда есть связь отвлеченнаго съ тѣмъ, откуда оно отвлечено: въ этомъ то психологическомъ фактѣ и лежитъ основа для того, что обычно считается логикой за *особую* также „форму мышленія“, именно для *сужденія*. Значить, самое создаваніе отдѣльныхъ представленій есть уже въ то же время и сужденіе: такъ невольно получается *дѣйствительное* родство одной „формы“ мышленія съ другой и тѣмъ пріобрѣтается лишній разъ подтвержденіе правильности принятой нами точки зрѣнія на мышленіе вообще, и на представленіе въ частности, какъ на единую истинную форму мышленія.

С. Кулюкинъ.

(Продолженіе будетъ).

КАКЪ И ЗАЧѢМЪ ЕВРОПЕЙЦЫ „ДѢЛАЮТЪ БУДДИЗМЪ?“

(По поводу современнаго увлеченія буддизмомъ и книгою Каруса
«The Gospel of Buddha» 1895).

Вопросъ о смыслѣ міровой жизни или-что то же—вопросъ о злѣ, его сущности и происхожденіи есть одинъ изъ самыхъ трудныхъ, но въ то же время и самыхъ важныхъ вопросовъ въ развитіи человѣческаго самосознанія. Если жизнь есть борьба добра со зломъ, то въ этой именно борьбѣ нужно искать и внутренній смыслъ жизни человѣческой въ частности. Съ какой бы точки зрѣнія мы ни взглянули на дѣло—съ метафизической, религіозной, нравственной, социальнo-бытовой или иной какой либо, мы всегда прійдемъ къ тому заключенію, что только въ разрѣшеніи вопроса о злѣ, его сущности и происхожденіи заключается тотъ центръ тяжести, съ которымъ находится въ неразрывной связи вся разумная жизнь человѣчества. Вотъ почему нѣтъ ни одного религіознаго, религіозно-философскаго или даже просто философскаго ученія, въ которомъ бы не было отведено виднаго мѣста именно рѣшенію вопроса о существующемъ въ мірѣ злѣ, его характерѣ и источникѣ, изъ котораго оно первоначально произошло. При этомъ бросается въ глаза, что вопросу о злѣ, господствующемъ въ мірѣ, въ религіозныхъ и философскихъ системахъ посвящается, какъ кажется, даже больше вниманія, чѣмъ вопросу о добрѣ. Уже сказаннаго достаточно, чтобы понять какое важное значеніе имѣетъ то или другое рѣшеніе вопроса о злѣ, его сущности и происхожденіи для созданія цѣльнаго и систематическаго, религіознаго или философскаго міросозерцанія.

Къ сожалѣнію, въ наше время философія особенно болѣшимъ кредитомъ не пользуется. Огюсть Контъ и позитивисты вообще объявили ее несостоятельнымъ банкротомъ, не выполнившимъ своихъ обѣщаній и обязательствъ. Быть можетъ, въ данномъ случаѣ позитивисты были и правы, ибо дѣйствительно, какъ свидѣлствуетъ исторія развитія философской мысли, ни одна философская система не предложила удовлетворительнаго разрѣшенія вопроса о смыслѣ міровой жизни. Оказалось, что эта ноша была не по ея силамъ.

Отвергнувъ значеніе философіи, какъ низшей ступени человѣческаго знанія, позитивисты, какъ извѣстно, всѣ свои чаянія и надежды возложили на науки положительныя и опытныя. И что же? совершенно справедливо,—каждая наука, изучая жизнь окружающаго міра съ той или другой стороны, послѣднею цѣлію своею ставитъ, собственно говоря, выясненіе смысла жизни и указаніе наилучшихъ средствъ для борьбы со зломъ, господствующимъ въ мірѣ. Въ виду этого мы всегда отдаемъ и рѣшительное преимущество той наукѣ, которая, по нашему мнѣнію, наиболѣе вѣрно опредѣляетъ эти средства. Но если разсудокъ человѣческій неудовлетворительно разрѣшаетъ эту задачу въ области философскаго изслѣдованія, то не странно ли было бы даже думать, что тотъ же самый человѣческій разсудокъ можетъ достигнуть болѣе благопріятныхъ результатовъ въ области опытныхъ наукъ? Конечно, нельзя отрицать тѣхъ успѣховъ и того движенія впередъ, которыми такъ гордится положительная наука нашего времени. Охотно допускаемъ и возможность дальнѣйшаго развитія ея въ будущемъ. Но настанетъ ли когда либо то счастливое для человечества время, когда наука будетъ въ состояніи удовлетворительно для всѣхъ разъяснить смыслъ міровой жизни, укажетъ намъ самыя вѣрныя и надежныя средства для уничтоженія зла, господствующаго въ мірѣ, однимъ словомъ, доставитъ человечеству вѣчное, безусловное и невозмутимое блаженство,—мы утверждать не можемъ. Да и кто рѣшится допустить, что медицина когда то сдѣлаетъ невозможными для человѣка болѣзни и смерть, что юриспруденція гарантируетъ жизнь человечества отъ непріятностей, ссоръ, распрей, раздоровъ, тяжбъ,

что политическія науки навсегда устранятъ народныя войны и недоразумѣнія, агрономія—неурожаи и голодъ, техника—крушенія желѣзно-дорожныхъ поѣздовъ и кораблекрушенія и т. д?..

И такъ, что же? Неужели вопросъ о смыслѣ жизни, о сущности зла и о средствахъ для его уничтоженія, о пути къ блаженству, всѣми желаемому, долженъ остаться для человѣчества неразрѣшимымъ навсегда? Истинный христіанинъ знаетъ вѣрное и положительное разрѣшеніе этого важнѣйшаго въ его жизни вопроса, онъ понимаетъ и смыслъ испытываемыхъ имъ страданій на пути къ достиженію предуказанной ему цѣли. Это разрѣшеніе столь труднаго для человѣческаго разсудка вопроса вѣрующему христіанину предложено въ Божественномъ Откровеніи какъ Ветхаго, такъ въ особенности Новаго Завѣта,—въ ученіи о человѣкѣ, какъ свободно-разумномъ существѣ, объ его грѣхопаденіи, искупленіи, благодатной силѣ Духа Святаго, нравственной дѣятельности людей, ихъ личномъ безсмертіи и загробной жизни. Къ сожалѣнію, въ наше время, при упадкѣ искренней и живой вѣры въ бытіе самаго Высочайшаго Существа и въ личное безсмертіе человѣческой души, при отрицаніи у человѣка свободной воли и отнесеніи всѣхъ его дѣйствій и поведенія къ законамъ необходимости, весьма многіе объявили неудовлетворительнымъ и ученіе Божественнаго Откровенія. Чѣмъ же однако думаютъ они замѣнить его? Утративъ довѣріе къ философіи и не возлагая особенной надежды въ этомъ отношеніи на науку, они обращаются къ буддизму, который будто бы одинъ только вѣрно и удовлетворительно разрѣшаетъ вопросъ о злѣ, его сущности и происхожденіи, указываетъ надежныя средства для уничтоженія зла, господствующаго въ мірѣ, и прямымъ путемъ ведетъ человѣка къ блаженству. Будду ставятъ выше Христа; буддійское міровоззрѣніе—выше христіанскаго евангелія. Увлеченіе доходитъ до того, что въ столицахъ просвѣщенныхъ европейскихъ государствъ устраиваются буддійскія кумирни, появляются буддійскіе ламы.

Но что особенно влечетъ къ буддизму европейцевъ, ради его даже отрেকшихся отъ принадлежности къ христіанству? Не

хотѣлось бы думать, чтобы это была религіозно-обрядовая сторона буддизма, потому что въ этомъ отношеніи буддизмъ есть только грубѣйшее идолопоклонство. Въ самомъ дѣлѣ,—безмысленное боготвореніе множества бурхановъ или идоловъ будды, которыми обыкновенно переполняются всѣ буддійскія кумирни, бурхановъ—большихъ и малыхъ, стоящихъ, сидящихъ и лежащихъ,—поклоненіе „слѣдамъ“ ногъ Будды, священному дереву, подъ которымъ будто бы произошло какое то сверхъестественное просвѣщеніе принца Зиддгарты, пилигримства къ мѣстамъ освященнымъ мнимымъ или дѣйствительнымъ пребываніемъ Будды, лобызаніе хранящихся въ кумирняхъ зубовъ Будды, его челюстей, части его черепа и, наконецъ, возмутительное благоговѣніе грубыхъ азіатовъ даже къ нечистотамъ Будды, остаткамъ его платья и т. п., что все это, какъ не ясныя признаки самаго грубаго идолопоклонства? Не странно ли думать, чтобы наши европейскіе буддисты, усматривающіе для себя соблазнъ въ церковно-христіанскомъ почитаніи св. иконъ и въ христіанскихъ богослуженіяхъ, могли находить какой-то высшій смыслъ въ грубомъ культѣ азіатскихъ и цейлонскихъ буддистовъ? Но зачѣмъ же въ такомъ случаѣ европейцамъ потребовались буддійскія кумирни и ламы? По истинѣ, трудно, разобратъ въ томъ лабиринтѣ противорѣчій, съ которыми какъ-то легко нынѣ примиряются люди, легкомысленно отвергнувшіе ученіе Божественнаго Откровенія!..

Но допустимъ, что въ буддизмѣ его европейскихъ исповѣдниковъ интересуется не религіозно-обрядовая, а чисто философская сторона; допустимъ, что они находятъ для себя удовлетвореніе въ буддизмѣ, только какъ міровоззрѣніи которое способно разъяснить важнѣйшую и въ то же время труднѣйшую загадку міровой жизни. Стоитъ ли разоблачать ложь этого предположенія? Нужно ли еще разъ доказывать, что буддизмъ, какъ пантеистическое міровоззрѣніе безсилеиъ разъяснить смыслъ міровой жизни и разрѣшить вопросъ о злѣ, его сущности и происхожденіи? Нельзя ли думать, что о буддизмѣ, какъ философскомъ міровоззрѣніи, уже сказано послѣднее и рѣшительное слово его безпристрастною и авторитетною критикою?

Интереснѣе, впрочемъ, разрѣшить другой вопросъ: хорошо ли мы знаемъ міровоззрѣніе буддизма?

Каковы наши свѣдѣнія о немъ?

Дѣйствительно, литература по изслѣдованію буддизма достаточно обширна и разнообразна. Уже Шопенгауэръ сумѣлъ возбудить вниманіе мыслящихъ и ученыхъ людей къ этой мудрости древней Индіи. Философы, богословы, историки, филологи и даже простые путешественники много потратили времени и труда на изученіе буддійскихъ вѣрованій. Особенно много изслѣдованій по этому предмету явилось на языкахъ—англійскомъ, нѣмецкомъ, французскомъ и даже русскомъ. Мы назовемъ только важнѣйшія изъ тѣхъ, по которымъ европейцы обыкновенно знакомятся съ личностью и ученіемъ Будды.

1. Епископъ *Биджендетъ* (Bigandet) въ 1858 г. издалъ въ свѣтъ книгу „Legend of the Burmese Buddha“, въ которой онъ предложилъ въ переводѣ на англійскій языкъ буддійскій памятникъ, написанный на древнемъ языкѣ *пали*,—„Mallalingara Wouttoo“; къ сожалѣнію, ни время составленія этого памятника, ни имя его автора до сихъ поръ никѣмъ точно не указаны.

2. *Фаусбелъ* (Fausböll) издалъ въ 1875 году въ Копенгагенѣ подлинный текстъ извѣстнаго буддійскаго памятника *Iataka*, который, какъ думаютъ, былъ составленъ на о. Цейлонѣ въ V в. до Р. X. и написанъ еще на языкѣ *пали*.

3. *Спенси Гарди* (Spense Hardy) въ 1860 году издалъ въ свѣтъ свой трудъ „The Manual of Buddhism“, (вышедшій вторымъ изданіемъ въ 1880 году), который будто бы составленъ имъ по разнымъ сингалезскимъ источникамъ; заслуживаетъ вниманія и другой трудъ Гарди, вышедшій въ свѣтъ въ томъ-же 1860 г. „Eastern monachism“.

4. *Билъ* (Beal) довольно усердно занимался изученіемъ буддизма. Намъ извѣстно нѣсколько изслѣдованій его по этому предмету. Такъ, въ 1869 году онъ издалъ въ Лондонѣ—„Travel of Fabian and Sung-yun“, въ слѣдующемъ году „Outline of Buddhism from Chinese sources“. Но особенный интересъ представляетъ его трудъ—„The Romantic Legend of Sakya Buddha“, который предлагаетъ намъ переводъ съ китайскаго язы-

ка на англійскій санскритскаго памятника—„Abhinishkramana Sutra“; можно пожалѣть только, что переводъ этотъ сдѣланъ не съ подлиннаго санскритскаго текста.

5. *М. Фуко* (Foucaux) издалъ въ Парижѣ въ 1848 г. въ переводѣ съ тибетскаго языка на французскій,—„Le Lalita Vistara“ несомнѣнно, древнее санскритское произведеніе, хотя собственно говоря, и до сихъ еще точно не установлены ни время написанія этого памятника, ни имя его автора. Недостатокъ изданія Фуко состоитъ въ томъ, что опубликованный имъ санскритскій памятникъ переведенъ не съ первоначальнаго языка его, а только съ тибетскаго перевода.

Кромѣ того изученіемъ буддизма занимались слѣдующіе западно-европейскіе ученые:

6. *Бюрнуфъ* (ему принадлежатъ: „Le lotus de la bonne loi“, изданное въ Парижѣ въ 1852 г. и „Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien, 2-е изданіе вышло въ Парижѣ въ 1866 г.).

7. *Сенаръ* (Senart „Essai sur la légende de Buddha, son caractère et ses origines“ въ Парижѣ въ 1875 г.).

8. *Сенъ-Илеръ* (Le Bouddha et sa religion, 1862 г.).

9. *М. Обри* (Du Nirvana bouddhistique, 1863).

10. *Шарлеруа* (Charleroix—„Histoire du japon. Avadâna—Cataca. Cent ligendes bouddhistiques).

11. *Шифнеръ* (Eine tibet. Lebensbeschreibung Sätjamunis, —жизнеописаніе это было издано у насъ въ С.-Петербургѣ въ 1849 г.).

12. *Кепенъ* (Religion des Buddha, 1857 и 1859 г.).

13. *Ад. Бастіанъ* („Die Völker des östlichen Asien“, 1868 и „Der Buddhismus in seiner Psychologie“, 1882).

14. *Кустнеръ* („Buddha and his doctrines“, 1869).

15. *Алябастеръ* (The modern Bouddhist, 1870).

16. *Вурмъ* (Der Buddhismus, 1880).

17. *Г. Ольденбергъ* (Buddha, 1881 и въ англійскомъ переводѣ Diprawansa, 1878; первое изъ указанныхъ сочиненій уже выдержало два изданія въ переводѣ П. Николаева на русскій языкъ подъ заглавіемъ „Будда, его жизнь, ученіе и община“).

18. *Кернъ* (Der Buddhismus und seine Geschichte въ двухъ томахъ 1882—1884 г.).

19. *Zeidler* (Das Evangelium von Iesu in seinem Verhältnissen zur Buddhasage und Buddhalehre, 1882).

20. *Паулъ Карусъ* (The Gospel of Buddha“ 1895.—Евангеліе Будды, составленное по древнимъ источникамъ).

21. *Max Müller* Essays. Bedeutung von Nirvana.

Кромѣ того, слѣдовало бы еще упомянуть и сочиненія такихъ ученыхъ и путешественниковъ, какъ La Loubere, P. Georgi, Grosier, S. Pallas, Thunberg, Upham, Turnour, Abel Remusat, Hue и Gabet, Stan. Julien, Pallegoix, Bouillevaux, E. Schlagintweit, Mouhot, Shutte, Al. Cunningham, Edkins, Max Freiherr von Wimpffen, K. Neumann и др. Они знакомятъ насъ съ мѣстными вѣрованіями буддистовъ, напр., сіамцевъ (La Loubere, Pallegoix), индійцевъ (Bouillevaux), китайцевъ (Grosier, Abel Remusat, Edkins Shutte), японцевъ (Thunberg), цейлонцевъ (Turnour), тибетцевъ (P. Georgi, Нус и Gabet, E. Schlagintweit), татаръ или излагаютъ вѣрованія буддистовъ извѣстной эпохи (Al. Cunningham).

Изъ русскихъ ученыхъ заслуживаютъ упоминанія:

1. Архіеп. *Нилъ* („Буддизмъ, разсматриваемый въ отношеніи къ послѣдователямъ его, обитающимъ въ Сибири. Спб. 1858“).

2. *Арх. Паладій* („Жизнеописаніе Будды. См. вообще Труды членовъ Пекинской миссіи. Т. I и II.

3. *Арх. Хрисанозъ* (Религіи древняго міра. Спб. 1873. т. I.

4. *В. Васильевъ* („О нѣкоторыхъ книгахъ, относящихся къ исторіи буддизма, въ библіотекѣ казанскаго университета“. Учен. Зап. Имп. Акад. Наукъ т. III, Спб. 1855; „Буддизмъ, его догматы, исторія и литература, Спб. 1857—1869; въ 1860 г. это сочиненіе издано и на нѣмецкомъ языкѣ; „Религіи Востока“ въ Жур. Мин. Нар. Просв. 1873 г. № 4; кромѣ того имъ переведено съ тибетскаго на русскій языкъ сочиненіе Даранаты или Таранаты: „Исторія буддизма въ Индіи“).

А. Гусевъ. „Нравственный идеаль буддизма въ отношеніи къ христіанству“.

И. Минаевъ. („Буддизмъ. Матеріалы и изслѣдованія. Спб. 1887“; „Спасеніе по ученію позднѣйшихъ буддистовъ“. Спб. 1890; „Пратимокша—Сутра, буддійскій служебникъ“ въ При-

ложеніи къ XVI т. Зап. Имп. Акад. Наукъ, 1869, № 1; „Нѣсколько словъ о буддійскихъ Жатакахъ“ въ Жур. Мин. Нар. Просв. 1872 № 6.

А. Позднѣевъ („Очерки быта буддійскихъ монастырей и буддійскаго духовенства въ Монголіи въ связи съ отношеніями сего послѣдняго къ народу“. Спб. 1877.

В. В. Лессевичъ („Буддійскій нравственный типъ“ въ „Сѣвер. Вѣст.“ 1886 г. № 5; „Новѣйшія движенія въ буддизмѣ, поддерживаемыя и распространяемыя европейцами“ въ „Рус. Мысли“ 1887, кн. 8; „Религіозная свобода по эдиктамъ царя Асоки Великаго“ въ 1 т. Жур. „Вопросы философіи и психологіи“; „Этюды и очерки“, Спб. 1886).

Н. Леонардовъ („Краткое изложеніе ученія Будды, составляющаго индійскую религію“, Кіевъ, 1889).

В. С. Соловьевъ (его стихотвореніе изъ Лали тавистаты „Искушеніе Будды“ въ „Вѣстн. Евр.“ 1874 г. № 12).

В. Лядовъ („Буддизмъ“ въ „Разсвѣтъ“ 1860 г. № 6).

П. А. Каленовъ („Будда“, поэма. М. 1885).

Наконецъ, ученіе буддизма предлагается почти во всѣхъ системахъ Христіанскаго Апологетическаго Богословія.

Тѣмъ не менѣе, не смотря на богатство литературы по нашему предмету, мы положительно затрудняемся указать за исключеніемъ серьезнаго труда А. Гусева, хотя на одну книгу, въ которой бы можно было найти точный и ясный, а главное—объективно—безпристрастный отвѣтъ на интересующій насъ вопросъ: въ чемъ, по ученію буддизма, состоитъ истинный смыслъ жизни или—что то же—какъ отвѣчаетъ буддизмъ на вопросъ о господствующемъ въ мірѣ злѣ, его сущности и источникѣ, изъ котораго оно происходитъ? Многія изданія предлагаютъ только переводъ того или другаго буддійскаго памятника; но и эти переводные труды не у всѣхъ писателей безупречны; другія преслѣдуютъ дѣйствительно научныя цѣли, но, къ сожалѣнію, они представляютъ только научно-историческій или филологическій интересъ. Есть изслѣдованія, которыя, повидимому, имѣютъ цѣлію представить и міровоззрѣніе буддизма, излагаютъ его философское ученіе; но одни изъ нихъ не представляютъ достаточной ясности и обстоятель-

ности, а другія оказываются не только односторонними, но и крайне тенденціозными. Въ послѣднихъ по канвѣ буддизма европейскіе писатели просто-на-просто вздумали проводить свои собственныя одностороннія и въ большинствѣ случаевъ враждебныя христіанству воззрѣнія.

Чтобы познакомить читателей съ характеромъ такого рода тенденціозныхъ „изслѣдованій“ и показать, какъ, собственно говоря, современные намъ европейскіе ученые „дѣлаютъ буддизмъ“, мы остановимъ нѣсколько свое вниманіе на одномъ изъ нихъ—позднѣйшемъ. Это—книга англійскаго писателя *Пауля Каруса* „The Gospel of Buddha“—„Евангеліе Будды, рассказанное по древнимъ источникамъ“. Она вышла въ свѣтъ въ 1895 году, но въ русской періодической печати мы не встрѣчали даже простаго указанія на нее. Между тѣмъ въ Европѣ, Азіи и Америкѣ она уже пользуется рѣдкою популярностію. Ее съ восторгомъ встрѣтилъ и одобрилъ настоятель буддійскаго монастыря въ Камакурѣ *Шаку Зоёэнъ*, по настоячивой просьбѣ котораго *К. Цуцукки* перевелъ ее на японскій языкъ. На о. Цейлонѣ книга П. Каруса уже введена въ буддійскія школы въ качествѣ книги для чтенія учениковъ. *L. de Milloné* перевелъ ее на французскій языкъ, Гауссъ—на нѣмецкій. Буддійская періодическая печать въ Индіи, Цейлонѣ и Лионіи восторженно привѣтствовала появленіе этой книги на свѣтъ. Самъ Карусъ съ самодовольствомъ объявляетъ, что онъ „имѣетъ многочисленныя письма отъ выдающихся буддистовъ различныхъ странъ и различныхъ сектъ, которые высказали ему свое сочувствіе и свое признаніе“. Такимъ образомъ не европейцы узнаютъ отъ буддистовъ ихъ вѣрованія и ученіе, а наоборотъ европейцы учатъ буддизму самыхъ буддистовъ. Даже въ пресвитеріанскомъ англійскомъ журналѣ „The Cumberland Presbyterian“ профессоръ *L. L. Rice* вздумалъ восхвалять книгу Каруса.

Что же касается европейскихъ почитателей Будды, то они воздаютъ книгѣ Каруса такія же почести, какими пользуется въ христіанскихъ церквахъ Св. Евангеліе. Ее переплетаютъ въ бархатныя золотообрѣзные переплеты, лицевую сторону украшаютъ серебро-позлащенными бурханами Будды, читаютъ съ

благоговѣніемъ на своихъ богослужебныхъ 'собраніяхъ, почтительно лобызаютъ, кладутъ только на особо приготовленныхъ столикахъ, покрытыхъ драгоцѣнными, большею частію парчевыми пеленами и т. д., и т. д.

Чѣмъ же заслужила эта книга столь благосклонный приемъ и одобреніе? Книга Каруса состоитъ изъ 100 главъ и прибавленія, которое въ свою очередь распадается на три главы: 1. Что такое буддизмъ? 2. источники и параллели; 3. толковый словарь. Въ началѣ книги помѣщено предисловіе, въ которомъ Карусъ указываетъ какъ на цѣль своего труда, такъ и на методъ, которому онъ слѣдовалъ. „Предлежащая книга, говоритъ онъ, не предназначена содѣйствовать разрѣшенію историческихъ задачъ. Авторъ изслѣдовалъ предметъ настолько, насколько это было для него возможно при существующихъ условіяхъ, но онъ вовсе не преслѣдовалъ здѣсь цѣли—представить ученый трудъ. Это „Евангеліе Будды“ не есть также и попытка—популяризировать буддійскія писанія или изложить ихъ въ поэтической формѣ. Если оно поможетъ лучше понять буддизмъ и если въ своей простой формѣ изложенія оно оставитъ у читателя поэтическое впечатлѣніе отъ величія личности Будды, то эти результаты должны быть почитаемы второстепенными. Истинная цѣль нашей книги находится глубже. Она написана для того, чтобы побудить читателя поразмыслить надъ религіозными вопросами *нашего времени*. „Евангеліе Будды“ рисуетъ образъ религіознаго руководителя отдаленнаго прошедшаго съ цѣлію, чтобы онъ подѣйствовалъ на живое настоящее и сталъ факторомъ въ развитіи будущаго“. Проще сказать,—вида, что въ *наше время* многіе легкомысленно отреклись отъ Христа, Карусъ рѣшился взаимно утраченнаго Богочеловѣка предложить имъ своего идеализированнаго и измышленнаго Будду, вслѣдствіе чего и старается при каждомъ удобномъ случаѣ дать возможность выгоднаго для буддизма сравненія его съ христіанствомъ.

Поставивъ себѣ эту цѣль, Карусъ надѣялся достигнуть ея при помощи крайне ненаучнаго метода—подбирать, а нерѣдко и вымышлять рассказы для усвоенной напередъ цѣли. Методъ этотъ имъ заимствованъ, очевидно, у представителей *тенден-*

иозной ново-тубингенской школы. О строѣ и характерѣ своей книги самъ Карусъ говоритъ въ предисловіи слѣдующее: „Въ главномъ содержаніе книги заимствовано изъ древняго буддійскаго канона. Многіе отдѣлы, и именно—важнѣйшіе, буквально заимствованы изъ переводовъ первоначальныхъ текстовъ. Другіе изложены съ нѣкоторою (!) *свободою*, чтобы сдѣлать ихъ понятными нынѣшнему поколѣнію. Иные передѣланы *заново* и иные сокращены. Кромѣ введенія и заключенія книга содержитъ только немного оригинальныхъ добавленій. Но и они не суть ни просто литературныя украшенія, ни уклоненія отъ буддійскихъ ученій. Они содержатъ *идеи*, которыя находятъ для себя *первообразы* въ преданіяхъ буддизма, и прибавлены только какъ разъясненія его главныхъ основоположеній... Буддизмъ, подобно христіанству, распался на безчисленныя секты, и эти секты часто придерживаются своихъ сектантскихъ ученій такъ, какъ-бы они были главнѣйшими и необходимѣйшими составными частями ихъ религіи. Настоящая книга не придерживается ни одного изъ этихъ сектантскихъ ученій, но занимаетъ то *идейное* положеніе, на которомъ могутъ стоять всѣ истинные буддисты какъ на общей почвѣ. Планъ изложенія Евангелія Будды, какъ цѣлаго въ гармонической и систематической формѣ—вотъ что, собственно, оригинальная работа автора этой книги, которая въ своихъ частностяхъ есть простой компилятивный трудъ. Авторъ стремился излагать матеріалъ по примѣру (?!) четвертаго евангелиста, то есть: онъ задался цѣлію представить частности изъ жизни Будды въ свѣтѣ ихъ религіозно-философскаго значенія. Онъ *опустилъ* апокрифическія прикрасы, а именно тѣ, которыя встрѣчаются въ изобиліи въ сѣверныхъ преданіяхъ, но не считаетъ справедливымъ устранять чудеса, о которыхъ разсказывается въ древнихъ писаніяхъ, когда признаніе ихъ, повидимому, оправдывается содержащеюся въ нихъ моралью. Онъ урѣзываетъ только преувеличиванія, которыя доходятъ до невѣроятностей и разсказываются съ цѣлію импонировать, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ они производятъ лишь угнетающее впечатлѣніе. Чудеса уже перестали быть доказательствами религіи“...

И такъ самъ Карусъ свидѣтельствуеъ, что онъ сочинялъ „евангеліе Будды“, какъ хотѣлъ: одно опускалъ, другое принималъ, третье самъ измышлялъ; выбросилъ изъ буддійскихъ разсказовъ почти все чудесное только потому, что, *по его убѣжденію*, теперь чудеса перестали быть доказательствами религіи; онъ излагаетъ только то, что не представляется невѣроятнымъ; ему дорога лишь его собственная идея, а не подлинныя разсказы буддійскихъ письменныхъ памятниковъ. Ясно, что, прочитавъ книгу Каруса, мы получимъ представленіе только о томъ Буддѣ, какой желателенъ европейскимъ тенденціознымъ писателямъ, а не о томъ, въ котораго вѣрують индійскіе, тибетскіе, татарскіе, цейлонскіе, сіамскіе, китайскіе и японскіе буддисты. Карусъ, очевидно, сдѣлалъ все, чтобы индійскій Будда „сталъ факторомъ въ развитіи будущаго“ религіознаго сознанія европейскихъ богоотступниковъ, отрекшихся отъ Христа ради послѣдованія древнеиндійскому мудрецу. Чтобы облегчить этотъ переходъ Карусъ рѣшился перенести на буддизмъ даже черты чисто христіанскія. Самое названіе его книги — „Евангеліе Будды“ заимствовано изъ христіанства, ибо ни въ одномъ памятникѣ буддійской литературы это слово не встрѣчается. Самая книга расположена въ такомъ порядкѣ, какой напоминалъ бы читателю христіанское евангеліе; но порядокъ этотъ Карусомъ установленъ произвольно, какъ откровенно говоритъ объ этомъ онъ самъ. Главамъ книги даны названія также въ духѣ христіанскаго пониманія: „Рождество Будды“, „Первые ученики“, „Проповѣдь въ Бенаресѣ“, „Посольство учениковъ“, „Проповѣдь о любви къ ближнимъ“, „Слѣдъ порожденный“, „Блудный сынъ“, „Свѣтъ міра“, „Будда-сѣятель“, „Дѣвица у колодца“, „Бракъ въ Ямбунадѣ“, „Хожденіе по рѣкѣ“, „Прощальная бесѣда Будды“ и т. д. Ничего подобнаго этимъ названіямъ нѣтъ въ буддійской литературѣ. Недогадливымъ читателямъ Карусъ постарался даже указать и мнимыя параллели въ каноническихъ евангеліяхъ, а именно: Марк. VII, 32. 37; Матѣ. XI, 5; II, 1; Лук. II, 36; 52; Матѣ. II, 16; Лук. II, 46—47; Матѣ. III, 16; Лук. XI, 27—28; Матѣ. XXIV, 35; Лук. XXI, 33; XVI, 17; VII, 19; Матѣ. II, 3; Лук. IV, 2; Матѣ. IV, 1—7; Марк. I, 13; Матѣ. V, 3—11; XV, 10;

Іоан. III, 2; Лук. XI, 1—6; X, 1—24; Матѳ. V, 16; VII, 6; XXI, 9; Марк. XI, 9; Іоан. XII, 13; Дѣян. XX, 35; Матѳ. IV, 28; Ефес. VI, 13—17; Марк. IX, 47; Матѳ. V, 29; XXVIII, 9; Лук. VIII, 2; Матѳ. VIII, 24—27; V, 46—47; XI, 16. 19; Марк. III, 14; Лук. IX, 2; Матѳ. XIII, 3 и слѣд.; Марк. IV, 3—20; Матѳ. V, 14; XI, 29—30; 2 Кор. XII, 7; Матѳ. XV, 14; Іоан. III, 8; Мѳ. V, 3—11; Іоан. XVI, 16; Матѳ. XXIV, 23; XI, 28; Іоан. XIV, 6; XVIII, 37; Матѳ. VI, 20; V, 13, 1—2; Лук. XV, 11 и слѣд.; Марк. XII, 42—44; Лук. XII, 20; Матѳ. XIII, 3 и слѣд.; Марк. IV, 14; Іоан. V, 5 и слѣд.; II, 1 и слѣд. Матѳ. XXII, 30; V, 25. 29; Рим. III, 28; 1 Кор. XV, 55; Лук. IV, 5—8; Матѳ. IV, 1—7; Марк. I, 12; Лук. IV, 2—4; Іоан. III, 46; XIX, 28; Матѳ. XVII, 2; Марк. IX, 2; Іоан. XIV, 26; 1 Кор. XV, 20. Во всѣхъ этихъ мѣстахъ Карусъ усматриваетъ мысли общія христіанству и буддизму. Но насколько ложно или, по крайней мѣрѣ, тенденціозно это предположеніе, легко усмотритъ каждый, сравнивъ евангельскій рассказъ съ тѣмъ „исправленнымъ и дополненнымъ“ буддійскимъ рассказомъ, на который указываетъ Карусъ какъ на общій или параллельный для христіанства и буддизма. Беремъ для примѣра 76-ю главу книги Каруса, — „Дѣвица у колодца“. По изъясненію автора рассказъ этотъ параллеленъ евангельскому рассказу о бесѣдѣ Іисуса Христа съ самарянякою. Предупреждаемъ читателя однако-же, что Карусъ, увѣряющій читателя будто бы его „Евангеліе Будды рассказано по древнимъ источникамъ“, въ дѣйствительности заимствовалъ свое повѣствованіе о дѣвицѣ у колодца вовсе не изъ какого либо, хотя бы то даже позднѣйшаго, буддійскаго писанія или преданія, а изъ явно тенденціозной и враждебной христіанству книги Бюрнуфа *Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien*, Paris, 1844, стр. 205. Теперь приводимъ сдѣланный нами дословный переводъ означеннаго рассказа на русскій языкъ:

„76. Дѣвица у колодца.

1. Ананда, любимый ученикъ Будды, былъ посланъ Благословеннымъ съ однимъ порученіемъ, и когда онъ проходилъ

мимо колодца близъ одной деревни, онъ увидѣлъ Пракрити, дѣвицу изъ касты Матанги, и попросилъ у нея воды.

2. Но Пракрити сказала: „о браманъ, я низкаго происхожденія и недостойна подать тебѣ воду для питья; не проси меня объ этой услугѣ, чтобы не была запятнана твоя святость, ибо я изъ низкой касты“.

3. Ананда сказалъ: „Я не спрашиваю о твоей кастѣ, а прошу тебя о водѣ“. И сердце дѣвицы Матанги забилося отъ радости, и она дала Анандѣ пить.

4. Ананда поблагодарилъ ее и пошелъ своею дорогою; а она слѣдовала за нимъ издали.

5. Узнавъ, что Ананда былъ ученикомъ Гаутамы Шакьямуни, дѣвица пришла къ Благословенному и сказала: „Помоги мнѣ, Господи, и позволь мнѣ жить тамъ, гдѣ живетъ Ананда, твой ученикъ, чтобы я могла видѣть его и служить ему, ибо я люблю Ананду“.

6. Благословенный уразумѣлъ чувства ея сердца и сказалъ: „Пракрити, твое сердце полно любви, но ты не понимаешь своихъ собственныхъ чувствъ. Не Ананду ты любишь, а его доброту. Поэтому усвой себѣ ту доброту, которую онъ показалъ тебѣ, и въ смиреніи своего сословія проявляй его къ другимъ“.

7. „По истинѣ великодушіе царя, когда онъ добръ къ рабу, есть великая заслуга; но больше заслуга раба, когда онъ презираетъ несправедливость, претерпѣваемую имъ, и обнаруживаетъ доброту и благожелательство ко всѣмъ людямъ. Онъ болѣе не будетъ ненавидѣть своихъ угнетателей и хотя онъ не можетъ защитить себя отъ ихъ высокомерія, онъ изъ милосердія будетъ все таки скорбѣть объ ихъ гордости и надменномъ поведеніи“.

8. „Блаженна ты, Пракрити, ибо хотя ты Матанга, ты однако же будешь образцомъ для знатныхъ мушницъ и знатныхъ женщинъ. Ты изъ низкой касты, но и браманы будутъ учиться у тебя. Не уклоняйся отъ пути справедливости и честности, и ты превзойдешь своимъ блескомъ княжескій блескъ царицъ на тронѣ“.

При безпристрастномъ сравненіи этого разсказа съ еван-

гельскимъ, легко видѣть, какъ мало между ними общаго. Въ евангельскомъ разсказѣ не ученикъ Христа, а самъ Христосъ бесѣдуетъ съ самарянкою; бесѣда эта происходитъ не у *одного* колодца и не близъ *одной* деревни, а у колодца Іакова, вблизи *города* Сихема. Самарянка—не дѣвица, а женщина, бывшая замужемъ за пятью мужами, а въ то время даже находившаяся въ незаконномъ сожителствѣ съ шестымъ; она была тронута не одною добротою и человеколюбіемъ Христа, а удивлена Его Божественнымъ всевѣдѣніемъ; она не пошла за Нимъ по безотчетному влеченію, а отправилась въ городъ извѣстить жителей о появленіи въ ихъ странѣ всевѣдущаго Пророка—Христа, Мессіи; Христосъ бесѣдовалъ не о временномъ отношеніи господъ къ рабамъ и рабовъ къ Господамъ, а о Богѣ какъ Духѣ и о поклоненіи Ему духомъ и истиною, бесѣда же съ жителями Самаріи продолжалась два дня и вызвала вѣру въ Него, какъ Мессію, у Его многочисленныхъ слушателей. Ясно, что только съ натяжками и искусственно можно сближать между собою эти два разсказа.

То же самое нужно сказать и обо всѣхъ другихъ попыткахъ Каруса найти параллель между буддійскимъ ученіемъ и христіанскимъ. По мнѣнію Каруса особенно много общаго между помѣщеннымъ въ его книгѣ буддійскимъ разсказомъ, который онъ озаглавлялъ произвольно словами: „Блудный Сынъ“ и извѣстною притчею Спасителя, которая сохранена для насъ Евангеліемъ отъ Луки: гл. XV, ст. 11 и слѣд. Снова предупреждаемъ читателя, что Карусъ заимствовалъ этотъ разсказъ не изъ древняго буддійскаго „канона“, какъ увѣряетъ онъ насъ въ „предисловіи“ къ своей книгѣ, а изъ небольшой французской книжонки М. *Гримбю*—„Sept Suttas Pâlis, Paris“, 1876, сутта IV, при томъ въ значительно сокращенномъ и измѣненномъ видѣ. Предлагаемъ его здѣсь въ дословномъ русскомъ переводѣ.

„65. Блудный сынъ.

„1. Сынъ одного домохозяина ушелъ въ далекую страну, и въ то время, какъ отецъ собиралъ несмѣтные богатства, сынъ нищалъ все болѣе и болѣе. Затѣмъ случилось, что сынъ пришелъ въ страну, гдѣ жилъ его отецъ, и какъ нищій выпра-

шиваль пищи и одежды. Когда отецъ увидѣлъ его въ его бѣдности и узналъ, какъ онъ таскался въ лохмотьяхъ и нищетѣ, онъ приказалъ своимъ слугамъ позвать его.

2. Когда сынъ увидѣлъ дворецъ, въ который его привели, онъ подумалъ про себя: „я, должно быть, возбудилъ подозрѣніе вельможи, и онъ броситъ меня въ темницу“. Полный страха, онъ убѣжалъ прежде, чѣмъ увидѣлъ своего отца.

3. Тогда отецъ послалъ гонцовъ за своимъ сыномъ и онъ былъ пойманъ и приведенъ назадъ, не смотря на крикъ и вопли. Но отецъ приказалъ своимъ слугамъ обходиться съ его сыномъ снисходительно и назначилъ работника одинаковаго ранга и образованія съ его сыномъ, чтобы въ хозяйствѣ онъ пользовался этимъ молодымъ человѣкомъ какъ своимъ помощникомъ. И сыну понравилось его новое положеніе.

4. Изъ окна своего дворца отецъ наблюдалъ за своимъ сыномъ, а услышавъ, что онъ честенъ и трудолюбивъ, онъ возвышалъ его больше и больше.

5. По прошествіи многихъ лѣтъ онъ приказалъ своему сыну явиться къ нему, созвалъ всѣхъ своихъ слугъ и разоблачилъ предъ ними тайну. Тогда несчастный человѣкъ былъ чрезвычайно обрадованъ и исполненъ счастья отъ встрѣчи со своимъ отцомъ.

6. Такъ постепенно должны быть воспитываемы души людей для *высшихъ истинъ*“.

Можно только удивляться тому, что Карусъ находитъ между этимъ буддѣйскимъ рассказомъ и евангельскою притчею о блудномъ сынѣ такъ много общаго, что даже ставитъ ихъ „въ параллель“. Мы не станемъ касаться частныхъ. Но эти рассказы до противоположности различны между собою даже по самой основной своей мысли. Главная мысль евангельской притчи та, что Богъ есть любвеобильнѣйшій и милосердый отецъ, съ распростертыми объятіями идущій на встрѣчу каждому кающемуся грѣшнику, прощающій ему его прежнюю грѣховную жизнь и дарующій ему *блаженство* равное съ тѣмъ, которое принадлежитъ праведникамъ,—что человѣкъ есть существо свободно—разумное, которое можетъ избирать добро и зло, можетъ искать своего спасенія или добровольно идти въ

погибель. Его воля, его сознаніе своей грѣховности, осужденіе ея, желаніе возвратиться къ любвеобильному Отцу, однимъ словомъ,—раскаяніе,—вотъ что открываетъ человѣку врата спасенія и пролагаетъ путь къ блаженству. Безъ раскаянія, безъ собственнаго желанія спастись человѣкъ спасенъ быть не можетъ. Скажемъ словами знаменитаго отца Церкви: „Богъ могъ создать насъ безъ насъ, могъ искупить насъ безъ насъ, но спасти насъ безъ насъ не можетъ“. Ничего подобнаго буддизмъ не знаетъ; онъ не допускаетъ ни бытія личнаго живого Бога, ни свободной воли у человѣка. Поэтому и въ приведенномъ разсказѣ подъ отцомъ нельзя разумѣть Бога. Нѣтъ, это бездушный и неумолимый, безсердечный и жестокий законъ необходимости, это—рокъ или судьба, которая преслѣдуетъ человѣка и отъ которой человѣкъ уйти не можетъ. Самъ человѣкъ не признается существомъ, имѣющимъ волю. Онъ не грѣшникъ, покавшійся свободно въ своихъ грѣхахъ; онъ безвольное существо, въ теченіи вѣковъ переходящее, по капризу слѣпой судьбы, изъ одного состоянія въ другое, изъ одного міра въ другой; онъ не знаетъ ничего о безпредѣльной любви Бога къ человѣку, онъ пассивно подчиняется неумолимому закону необходимости, и добросовѣстно работаетъ вѣка не для того, чтобы получить вѣчное блаженство, вытекающее изъ общенія и лицезрѣнія Всесовершеннѣйшаго Существа, а для того, чтобы воспитать себя для какихъ-то высшихъ истинъ.

Еще менѣе сходства между христіанскимъ и буддѣйскимъ ученіями мы найдемъ въ другихъ мѣстахъ, отмѣченныхъ Карусомъ съ цѣлію выдвинуть буддизмъ въ качествѣ фактора будущаго развитія религіознаго сознанія образованныхъ европейцевъ. Но мы далеко уклонились бы въ сторону, если бы стали разсматривать всѣ разсказы въ книгѣ Каруса, отмѣченные какъ *параллельные* евангельскимъ повѣствованіямъ. Мы остановились только на двухъ, которые самъ Карусъ объявилъ наиболѣе бросающимися въ глаза.

Ряди „сближенія“ буддизма съ христіанствомъ Карусъ постарался дать буддѣйскимъ разсказамъ и внѣшнюю форму, напоминающую наши Евангелія, но совершенно чуждую буддѣйскимъ сутрамъ. Онъ ихъ посокращалъ, повыкидывалъ ихъ

обычныя начала: „такъ я слышалъ“, устранилъ безконечныя повторенія раньше сказаннаго, мелочныя перечисленія однихъ и тѣхъ же предметовъ, раздѣлилъ ихъ на главы и стихи, даже старался излагать ихъ евангельскимъ языкомъ.

Наконецъ, есть 5—6 главъ, которыя Карусъ, такъ сказать, сочинилъ для буддизма, но несомнѣнно въ виду одной и той же цѣли—сближенія буддизма съ христіанствомъ и ради доставленія Буддѣ возможности стать „факторомъ будущаго развитія“. Таковы, напр., первыя три главы, которыми начинается „Евангеліе Будды“. 1. „Радуйтесь“; 2. „Самсара и нирвана“ и 3. „Истина—Спаситель“. Такъ какъ эти главы по объему не велики, то приводимъ ихъ здѣсь въ дословномъ русскомъ переводѣ:

„1. Радуйтесь!

„1. Радуйтесь благовѣстію! Будда, нашъ Господь, нашель корень всякаго зла. Онъ указалъ намъ путь спасенія.

2. Будда изгоняетъ мечтательные образы нашего ума и освобождаетъ насъ отъ ужасовъ смерти.

3. Будда, нашъ Господь, приноситъ утѣшеніе утружденнымъ и обремененнымъ заботами. Онъ даруетъ миръ тѣмъ, которые согбены подъ тяжестью жизни. Онъ даетъ мужество слабымъ, теряющимъ самоувѣренность и надежду.

4. Вы, страждущіе подъ игомъ жизни; вы, которые должны бороться и терпѣть; вы, жаждущіе жизни и истины: радуйтесь, благовѣстію!

5. Здѣсь бальзамъ для раненныхъ и хлѣбъ для алчущихъ. Здѣсь вода для жаждущихъ и надежда для отчаявающихся. Здѣсь свѣтъ для пребывающихъ во тьмѣ и неисчерпаемое благословеніе для довѣрчивыхъ.

6. Ищѣйте, раненные, свои раны, и насыщайтесь, алчущіе! Успокойвайтесь, усталые, и, жаждущіе, утоляйте свою жажду! Взгляните на свѣтъ, сидящіе во тьмѣ! Возвеселитесь, угнетенные!

7. Довѣрьтесь истинѣ, любящіе истину, ибо на землѣ нынѣ основано царство правды. Тьма заблужденія изгнана свѣтомъ истины. Теперь мы можемъ видѣть свой путь и идти по нему твердыми и смѣлыми шагами.

8. Будда, нашъ Господь, открылъ истину!

9. Истина исправляетъ наши несовершенства и освобождаетъ насъ отъ заблужденій; истина укрѣпляетъ насъ въ жизни и въ смерти; только одна истина можетъ уничтожить зло заблужденія.

10. Радуйтесь благовѣстію!"

„2. Самсара и нирвана.

„1. Вникните и поймите жизнь!

2. Все преходитъ, и нѣтъ ничего пребывающаго. Повсюду—рожденіе и смерть, возрастаніе и ниспаденіе, соединеніе и раздѣленіе.

3. Величіе міра—какъ цвѣтокъ: утромъ онъ въ полномъ разцвѣтѣ, а въ жару дня увядаетъ.

4. Куда вы ни взглянете, вездѣ толкотня и суета, дикая погоня за удовольствіями, торопливое убѣганіе отъ болѣзни и смерти; вездѣ пустота и пылъ пожирающихъ страстей. Міръ полонъ измѣненій и перемѣнъ. Все—Самсара.

5. Неужели же въ мірѣ нѣтъ ничего постояннаго? Неужели во всеобщей суетѣ нѣтъ мѣста покою, гдѣ могло бы найти миръ наше истомленное сердце? Неужели же нѣтъ ничего вѣчнаго?

5. Неужели нѣтъ конца мученію? Неужели не могутъ быть подавлены наши пылкія страсти? Когда же душа станетъ покойною и довольною?

7. Будда, нашъ Господь, скорбѣлъ о бѣдствіяхъ жизни. Онъ видѣлъ суетность мірскаго счастья и искалъ спасенія во единомъ, которое не увядаетъ и не повреждается, но остается всегда и вѣчно.

8. Знайте же, жаждущіе жизни, что безсмертіе сокрыто въ скоротечности жизни. Ищущіе счастья, которое не содержитъ зародыша разочарованія и раскаянія, слѣдуйте совѣту Учителя и живите жизнью правды. Желаящіе истинныхъ богатствъ, идите и примите сокровища, которыя вѣчны!

9. Истина вѣчна. Истина не знаетъ ни рожденія, ни смерти, и не имѣетъ ни начала, ни конца. Привѣтствуйте же, смертные, истину, радостными ликованіями и дайте истинѣ доступъ въ ваши души.

10. Истина есть бессмертная часть вашей души. Обладаніе истиною есть богатство, а жизнь въ истинѣ—счастье.

11. Укореняйте же истину въ своихъ сердцахъ, ибо истина есть отобразъ того, что вѣчно; она есть свидѣтельство непреходящаго, она открываетъ постоянное. Истина предоставляетъ смертнымъ даръ безсмертія.

12. Будда есть истина. Позвольте же Буддѣ обитать въ вашихъ сердцахъ! Уничтожьте въ своихъ душахъ всякую страсть, которая непримирима съ Буддою, и будьте, наконецъ, въ духѣ подобными Буддѣ.

13. Все, что въ вашихъ душахъ не развивается въ Будду, должно погибнуть, ибо оно—пустая мечта и неистинно; оно есть источникъ вашего заблужденія и корень вашего бѣдствія.

14. Вы можете сдѣлать свою душу бессмертною только чрезъ то, что наполните ее истиною. По этому будьте сосудами способными воспринимать амброзію словъ Учителя. Очищайте себя отъ грѣховъ и святите свою жизнь. Нѣтъ другого пути достигнуть истины.

15. Научайтесь различенію между самостью и истиною. Самость есть основа всякаго самолюбія и источникъ грѣха. Истина несоединима съ самостью: она всеобща и ведетъ къ правдѣ и справедливости.

16. Тѣмъ, которые любятъ свою самость, самость кажется настоящею и истинною сущностью; однако-же самость не вѣчна; она не пребывающа, не непреходяща. Не ищите же своей самости, ищите напротивъ истины.

17. Когда мы освобождаемъ свои души отъ своей мелочной самости, мы никому не хотимъ зла и становимся чистыми какъ кристалль алмаза, ясно отражающій блескъ истины, какъ бы свѣтящимся будетъ въ насъ образъ, отражающій вещи, каковы онѣ суть, безъ примѣси пылкихъ страстей, безъ прикрасъ погрѣшительной мечты, безъ возбужденія грѣховнаго порыва.

18. Кто ищетъ своей самости, тотъ долженъ различать между ложною и истинною самостью. Я и всякое самолюбіе суть ложная самость; они суть неистинные образы мечты и соединенія преходящаго свойства. Кто ищетъ своей самости въ истинѣ, тотъ достигнетъ нирваны, а кто вопелъ въ нирвану,

тотъ достигъ буддiйства. Онъ прiобрѣлъ наивысшее благословеніе и сталъ тѣмъ, что вѣчно и безсмертно.

19. Всѣ сложныя вещи должны разрушиться снова, міры уничтожатся и наши личности будутъ разсѣяны, а слова Будды останутся вѣчными.

20. Уничтоженіе самости есть искупленіе; уничтоженіе самости есть условіе всякаго просвѣщенія; уничтоженіе самости есть нирвана. Счастливы тотъ, кто пересталъ жить для удовольствiя и покоится въ истинѣ. По истинѣ, его покорность и тишина въ его сердцѣ суть наивысшее блаженство.

21. Обратимся же къ Буддѣ, ибо онъ нашелъ пребывающее въ преходящемъ. Обратимся же къ истинѣ, которая прiобрѣтена просвѣщеніемъ Будды“.

„Истина Спаситель.

1. Вещи міра и его обитатели подвержены измѣненію; они суть результатъ вещей, существовавшихъ раньше, и всѣ живущія существа суть то, чѣмъ ихъ сдѣлали ихъ прежнія дѣла; ибо законъ причины и дѣйствiя господствуетъ повсюду и не допускаетъ исключенiя.

2. Но въ измѣненіи вещей сокрыта истина. Истина дѣлаетъ вещи дѣйствительными. Истина есть постоянство въ измѣненіи.

3. И истина стремится къ тому, чтобы явить себя; истина желаетъ познать самое себя.

4. Истина обитаетъ въ камнѣ, ибо камень здѣсь существуетъ. И никакая сила въ мірѣ, никакой богъ, никакой человекъ, никакой демонъ не могутъ разрушить его существованiя. Но камень не имѣетъ сознанiя.

5. Истина обитаетъ въ растеніи, и его жизнь можетъ развиваться. Растеніе растетъ, и цвѣтетъ, и приноситъ плодъ. Его красота чудна, но и оно не имѣетъ сознанiя.

6. Истина обитаетъ въ животномъ; оно движется и воспринимаетъ окружающее; оно различаетъ и научается избирать. Сознаніе у него является, но оно еще не есть сознаніе истины. Оно есть только сознаніе самости.

7. Сознаніе самости омрачаетъ глаза духа и скрываетъ истину. Оно есть начало заблужденiя, источникъ мечты и сѣмя грѣха.

8. Самость рождает самолюбіе. Нѣтъ зла, которое не вытекало бы изъ самости, и нѣтъ несправедливости, которая не происходитъ отъ виѣшательства самости.

9. Самость есть корень всякой ненависти, всякаго злодѣянія и клеветы, безстыдства и невоздержанности, воровства и хищничества, угнетенія и кровопролитія. Самость есть Мара, искушитель, злодѣй, виновникъ соблазна.

10. Самость соблазняетъ удовольствіями. Она обѣщаетъ рай фей. Самость есть покрывало Майи, чародѣйка. Но удовольствія самости не истинны, ея райскій лабиринтъ—путь въ адъ, а ея увядающая красота возбуждаетъ пламя страстей, которыя никогда не могутъ быть удовлетворены.

11. Кто искупить насъ отъ власти самости? Кто спасетъ насъ отъ бѣдствій? Кто доставитъ намъ жизнь полную благословеній?

12. Міръ самсары полонъ бѣдствій, полонъ различныхъ скорбей и полонъ болѣзней. Но благословіе истины больше всякой скорби. Истина даетъ миръ жаждущему духу; истина побѣждаетъ заблужденіе; она подавляетъ пламя страстей и ведетъ къ нирванѣ.

13. Блаженъ, кто нашелъ миръ нирваны. Онъ нашелъ покой въ превратностяхъ жизни. Онъ стоитъ выше всякаго измѣненія; онъ стоитъ выше рожденія и смерти; онъ недоступенъ бѣдствіямъ жизни.

14. Блаженъ, кто сталъ воплощеніемъ истины; онъ достигъ своей цѣли и сталъ единымъ съ самимъ собою и истинною; онъ побѣждаетъ, даже когда онъ побѣжденъ; онъ славенъ и счастливъ, даже когда онъ страдаетъ; онъ могущественъ, даже когда онъ подавленъ бременемъ своихъ трудовъ; онъ безсмертенъ, хотя бы и умеръ. Безсмертіе есть сущность его души.

15. Блаженъ, кто достигъ священной цѣли буддйства; ибо онъ сталъ способнымъ дѣйствовать для искупленія своихъ товарищей. Истина начала обитать въ немъ. Совершенная мудрость просвѣщаетъ его разсудокъ, а справедливость оживляетъ цѣль всѣхъ его дѣйствій.

16. Истина есть живая сила по отношенію къ добру, она неразрушима и непобѣдима. Разрабатывайте же истину въ сво-

емъ сердцѣ и распространяйте ее между людьми, ибо только одна истина есть искупитель отъ грѣха и скорби! Истина есть Будда, а Будда есть истина. Благословенъ Будда“.

Эти три главы, которыми начинается изданное Карусомъ „Евангеліе Будды“, содержатъ въ существенномъ все ученіе буддизма, такъ что остальные главы, въ количествѣ 97, служатъ только разъясненіемъ тѣхъ главныхъ мыслей, которыя высказаны уже здѣсь. Но кто авторъ этихъ главъ? Такъ какъ ими начинается „Евангеліе Будды“, то естественно, повидимому, предположить, что онѣ и принадлежатъ Буддѣ или, по крайній мѣрѣ, тому ближайшему ученику его, который впервые записалъ ученіе своего Учителя. Это предположеніе тѣмъ болѣе должно представляться вѣроятнымъ, что Карусъ, какъ онъ самъ увѣряетъ своихъ читателей, „многіе отдѣлы, а именно *важнѣйшіе*, буквально заимствовали изъ переводовъ первоначальныхъ текстовъ“. Но въ дѣйствительности, наше предположеніе оказывается ошибочнымъ. Что Будда ничего не писалъ, въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія уже потому, что письменность стала извѣстна въ Индіи слишкомъ поздно и много вѣковъ спустя послѣ смерти Будды. Но и изъ дальнѣйшихъ *индійскихъ* послѣдователей Будды также никто не можетъ быть названъ авторомъ трехъ первыхъ главъ изданнаго Карусомъ „Евангелія Будды“. Буддійская литература чрезвычайно богата. Однихъ общеуважаемыхъ и общепризнанныхъ книгъ (каноническихъ по выраженію Каруса) насчитывается 108 томовъ въ такъ называемомъ Ганьчжурѣ (собраніе сутръ, т. е., словъ Будды, или такихъ книгъ, которыя ему приписываются, у китайцевъ — 7800 чжэцзовъ (тетрадей)!.. Кромѣ того, есть еще Даньчжуръ—или собраніе шастръ, т. е., истолковательныхъ книгъ къ сутрамъ Будды, Юмъ или Лотусъ, т. е., собраніе тарамитъ или ученій трансцендентальной философіи буддизма, Винаи, Абидармы и т. д. На санскритскомъ языкѣ у тибетскихъ буддистовъ Юмъ, напр., состоитъ изъ 100,000 шлокъ!.. Тѣмъ не менѣе мы напрасно стали бы искать въ этихъ буддійскихъ сборникахъ тѣ первыя главы, которыми начинается изданное Карусомъ „Евангеліе Будды“ и которыя мы привели выше въ русскомъ переводѣ. Ихъ тамъ нѣтъ и индійскіе буддисты объ

нихъ ничего не знаютъ! Откуда же взялъ ихъ Карусъ? Просто-на-просто онъ сочинилъ ихъ самъ, заботясь лишь о томъ, что бы въ нихъ „были удержаны идеи, которыя находятъ для себя первообразы въ преданіяхъ буддизма“. Но въ дѣйствительности, по собственнымъ словамъ Каруса, онъ руководствовался въ данномъ случаѣ даже и не „преданіями буддизма“, а—страннымъ сказать—первою пѣснью изъ поэмы Клопштокка—„Мессія“! Такимъ образомъ Карусъ приписалъ лицу и ученію Будды то, что христіанскій поэтъ заимствовалъ изъ христіанскаго ученія!.. Но мы не повѣримъ словамъ новаго европейскаго буддиста, если сравнимъ три первыя главы его „Евангелія Будды“ съ первою пѣснью поэмы Клопштокка—„Мессія“. Общаго между ними нѣтъ ничего! И Карусъ былъ бы болѣе искрененъ, если бы сказалъ откровенно,—что въ основу первой главы своей книги онъ положилъ слова Христа: „Прійдите ко Мнѣ всѣ труждающіеся и обремененные, и Я упокою васъ“, въ основу второй—ученіе ветхозавѣтнаго мудреца о суетѣ суетъ, въ основу третьей—опять слова Христа: „Я—путь, истина и жизнь!“ Но если приведенныхъ первыхъ трехъ главъ нѣтъ въ буддійскихъ священныхъ книгахъ, то зачѣмъ онѣ понадобились Карусу? Зачѣмъ онъ даже *самъ сочинилъ* ихъ и при томъ именно съ привнесеніемъ идей, заимствованныхъ изъ ученія Божественнаго Откровенія? На этотъ вопросъ нельзя дать другого отвѣта, кромѣ того, что *сочинителю* хотѣлось указать своимъ читателямъ въ Буддѣ, имъ выдуманномъ, „факторъ въ развитіи общечеловѣческаго религіознаго сознанія въ будущемъ“. Ясно, что книга Каруса, какъ ни популярна она въ настоящее время среди европейскихъ почитателей буддизма, не можетъ имѣть совершенно никакого научнаго значенія при изученіи буддійскаго міровоззрѣнія. Она представляетъ намъ буддизмъ лишь такимъ, какимъ хотѣлъ бы его видѣть авторъ ея, а не такимъ, какимъ онъ является по священнымъ памятникамъ индуизма.

Къ сожалѣнію, по своему *научному* значенію не выше книги Каруса стоятъ и многія другія изслѣдованія европейскихъ ученыхъ о *міровоззрѣніи* буддизма. Всѣ онѣ болѣе или менѣе тенденціозны за исключеніемъ работъ чисто филологическаго или историко-критическаго характера. Даже такой осторожный

и осмотрительный ученый, какъ Германъ Ольденбергъ, нерѣдко указывающій на превосходство христіанскаго ученія предъ буддійскимъ, доказывающій, что „въ древней буддійской *церкви* (!) не было Павла“ ¹⁾ что „буддизмъ не имѣлъ Маріи Виоанской“ ²⁾ и что ученіе Будды „совсѣмъ не похоже на слова того чело-вѣка (?), который призвалъ къ себѣ младенца, „ибо таковыхъ есть царствіе Божіе“,—не чуждъ тенденціозности и стремленія излагать ученіе буддизма языкомъ христіанскаго Евангелія и вносить въ него чисто христіанскія идеи. По его мнѣнію ³⁾, „развитіе преданій о Буддѣ шло совершенно такимъ же образомъ“ какъ и развитіе евангельской письменности, онъ постоянно говоритъ о буддійской *церкви*, среди буддійскихъ писателей онъ находитъ „знаменитыхъ отцовъ и учителей церкви“, говоритъ о буддійскихъ соборахъ, указываетъ буддійскаго Іоанна Богослова, Іуду и т. д., и т. д. Но во всякомъ случаѣ Ольденбергъ—повторяемъ—наиболѣе добросовѣстный изслѣдователь буддизма; о другихъ же и говорить нечего.

Мы указываемъ на тенденціозный характеръ западно-европейской литературы, имѣющей своимъ предметомъ изученіе буддійскаго міровоззрѣнія, для того, чтобы читатель могъ видѣть, въ какой мѣрѣ необходимо критически относиться ко всему тому, что наши западно-европейскіе ученые почитатели буддизма выдаютъ за чистое ученіе Будды и его первыхъ послѣдователей.

Есть, къ сожалѣнію, и писатели совершенно противоположнаго направленія, которые не желаютъ видѣть въ буддизмѣ ничего, кромѣ нелѣпостей и заблужденій, оставляя безъ вниманія все то хорошее, что было выработано разумомъ значительной части чело-вѣчества въ теченіи не одного тысячелѣтія. По книгамъ этихъ писателей мы также не составимъ себѣ правильнаго представленія о міровоззрѣніи и ученіи буддизма. Въ нихъ мы встрѣтимъ и отрицаніе самого существованія Будды, и искаженіе или, въ крайнемъ случаѣ, невѣрное пониманіе буддійскаго ученія.

Чѣмъ же слѣдуетъ объяснять себѣ то прискорбное обстоя-

¹⁾ Стр. 138.

²⁾ Стр. 159.

³⁾ Стр. 87.

тельство, что наши европейскіе почитатели „Возвышеннаго“ сочиняютъ свой собственный буддизмъ, „дѣлаютъ“ его? Отвѣтъ на этотъ вопросъ простъ: въ дѣйствительномъ буддизмѣ они никогда не найдутъ того, чего ищутъ, т. е., разъясненія смысла міровой жизни. Самъ по себѣ буддизмъ лишь констатируетъ фактъ существованія зла въ мірѣ и указываетъ практическія, но не дѣйствительныя средства для борьбы съ нимъ. Въ этомъ и состоитъ самая сущность, его основная идея или, по выраженію самихъ буддійскихъ священныхъ сказаній, „главнѣйшее возвѣщеніе Будды“. Но Буддисты вовсе не интересуются рѣшеніемъ тѣхъ общихъ и основныхъ вопросовъ бытія, которые составляютъ главную и самую существенную часть въ міровоззрѣніи каждаго серьезнаго европейскаго философа. Ихъ, какъ видно, никогда не интересовалъ даже вопросъ о бытіи личнаго живого Бога, о твореніи міра, его назначеніи и т. п. Разрѣшеніе этихъ вопросовъ они признаютъ для себя даже бесполезнымъ. По ихъ мнѣнію, самъ Будда, конечно, умѣлъ разрѣшить и эти вопросы; но онъ ничего не возвѣстилъ, что послужило бы людямъ къ разрѣшенію этихъ вопросовъ, потому что такое знаніе для нихъ бесполезно, не нужно и даже вредно. „Однажды (такъ гласитъ Samyuttaka Nikaya). проживая въ лѣсу близъ Казамбао, Возвышенный (т. е. Будда) взявъ въ руки нѣсколько листьевъ и, обратившись къ ученикамъ, сказалъ: „какъ вы, бикшу (т. е. ученики), думаете: гдѣ, больше листьевъ—у меня ли въ рукѣ или въ лѣсу“?—„Въ руку господи, Возвышенный взялъ очень не много листьевъ, а въ лѣсу ихъ гораздо больше“.—Точно также, бикшу, и то, что я позналъ и не возвѣстилъ вамъ, гораздо больше того, что я возвѣстилъ вамъ. Но отчего же я не возвѣстилъ вамъ этого? Оттого. бикшу, что для васъ это совершенно бесполезно, такъ какъ оно не ведетъ къ отвращенію отъ всего земнаго, къ уничтоженію всякаго наслажденія, къ прекращенію всего скоропреходящаго, къ миру, къ познанію, къ просвѣщенію, къ нирванѣ: вотъ почему я вамъ и не возвѣстилъ его. Но что, бикшу, возвѣстилъ я вамъ? Я вамъ возвѣстилъ, что такое страданіе. Я вамъ возвѣстилъ о происхожденіи страданія. Я вамъ возвѣстилъ объ уничтоженіи страданія. Я вамъ возвѣстилъ о пути къ уничто-

женію страданія“. Въ другой разъ Будда высказался по этому вопросу еще рѣзче. „Пока вы, бикшу, будете разсуждать объ этихъ предметахъ,—говорилъ онъ—драгоцѣнное время пройдетъ и наступитъ смерть, которая застанетъ васъ неприготовленными. Представьте человѣка, раненнаго въ грудь стрѣлою... Неужели онъ станетъ напередъ спрашивать лѣкаря, который спѣшитъ вынуть изъ его груди стрѣлу, о томъ, изъ какого дерева выточена стрѣла, какого она цвѣта, изъ какого металла ея остріе? Неужели онъ станетъ заниматься такими вопросами, зная что время уходитъ и смерть грозитъ ему“? Впрочемъ, можно думать, что въ буддизмѣ, высшіе метафизическіе вопросы обходятся совершеннымъ молчаніемъ не только потому, что рѣшеніе ихъ, какъ ложно думаютъ и въ наше время, признается малополезнымъ, неважнымъ или даже совершенно бесполезнымъ, но и потому, что эти вопросы съ отчаяніемъ скептика или, какъ въ наше время, съ равнодушіемъ матеріалиста ко всему, что возвышается надъ будничною, мелочною жизнію, провозглашаются совершенно недоступными для ограниченныхъ силъ человѣческаго духа. Такъ, говорятъ ¹⁾, однажды въ виду жаркихъ споровъ о метафизическихъ предметахъ, занимавшихъ тогдашнихъ философовъ, Будда высказалъ свое мнѣніе въ слѣдующемъ сравненіи или, какъ говорятъ наши европейскіе почитатели буддизма, притчѣ: „Это напоминаетъ мнѣ, говорилъ онъ, одну давнюю исторію о слѣпцахъ. Одинъ раджа (князь) приказалъ собрать слѣпыхъ отъ рожденія, сколько ихъ найдется, и привести къ нему во дворецъ. Когда они явились, раджа спросилъ ихъ: какого вида слонъ?—Мы слѣпы отъ рожденія,—отвѣчали слѣпцы; откуда же намъ знать видъ слона?—Хотите ли узнать? продолжалъ раджа,—и приказалъ вывести на дворъ слона и подвести къ нему слѣпцовъ. Каждый изъ нихъ началъ ощупывать ту часть слона, къ которой прикасалась его рука. Когда кончилось ощупываніе слона, государь снова призвалъ ихъ и началъ спрашивать: узнали ли они видъ слона?—Узнали, отвѣчалъ одинъ изъ нихъ,—слонъ походитъ на ведро; нѣтъ, за-

¹⁾ У Хриснааа, I стр. 405.

мѣтилъ другой, осматривавшій ноги, онъ походить на бревно; неправда, вскричалъ третій, осматривавшій хоботь, онъ похожъ на канатъ. Спорамъ между слѣпыми не было конца. Раджа, въ заключеніе, произнесъ имъ слѣдующій стихъ: „толпа людей, лишенныхъ зрѣнія! Къ чему безумно спорить о формѣ слона, когда вы сами не знаете, кого осязали“?

Какъ ни интересенъ самъ по себѣ вопросъ о степени достовѣрности нашего познанія и какъ ни симпатично ученіе Будды объ этомъ предметѣ для нашего не философскаго вѣка, увлекающагося лишь эмпирическими и техническими познаніями, но въ настоящій разъ мы не будемъ разсуждать о томъ, насколько вѣрно ученіе Будды объ ограниченности нашихъ познаній и о бесполезности разрѣшенія высшихъ теоретическихъ вопросовъ. Для насъ важенъ прежде всего тотъ фактъ, что сущность буддійскаго ученія состоитъ не въ метафизикѣ, а исключительно въ уясненіи однихъ конкретныхъ явленій. Въ этомъ поверхностномъ отношеніи буддизма къ рѣшенію весьма важнаго вопроса о смыслѣ міровой жизни и заключается причина того, что наши европейскіе мыслители, не удовлетворяясь настоящимъ буддизмомъ, какъ онъ излагается въ священныхъ книгахъ индусовъ, начинаютъ его „сочинять“ и издавать въ свѣтъ, такъ сказать, „въ исправленномъ и значительно дополненномъ видѣ“, ибо лишь въ такой передѣлкѣ онъ становится удобопріемлемымъ для бывшихъ христіанъ.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ.*

„Успенская церковь“ въ г. Переяславѣ.

(БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ЗАМѢТКА).

Переяславскій храмъ—памятникъ, извѣстный нынѣ подъ именемъ „Успенской церкви“, возобновленъ, или лучше—вновь сооруженъ и освѣщенъ въ 1896 году въ воспоминаніе слѣдующихъ историческихъ событій нашей православной церкви и нашего отечества. Было время, когда Малороссія, раздробленная, ослабленная и подчиненная чужеземному игу, претерпѣвала величайшія бѣдствія извнѣ и внутри. Ее разоряли и опустошали не только внѣшніе враги, но еще болѣе ее мучили и терзали враги внутренніе. Ея благодатная почва была непрерывною ареною безправія, религіозныхъ преслѣдованій и кровавой мести народной. Здѣсь цѣлыя столѣтія вели тяжелую и упорную борьбу двѣ культуры: восточная и западная, или иначе, народно-православная и феодально-іезуитская. И вотъ среди этихъ обстоятельствъ Гетманъ Малороссіи, Богданъ Хмѣльницкій, въ 1654 году, послѣ предварительныхъ сношеній съ Московскимъ царемъ Алексѣемъ Михайловичемъ, убѣжденный въ его согласіи на присоединеніе Малороссіи къ Русской державѣ, созвалъ въ г. Переяславѣ народное собраніе или „генеральную раду“, на которую прибыли именитые начальники, старшины казацкіе, множество простыхъ казаковъ и простаго народа; сюда же прибыли послы царя Московскаго, имѣя во главѣ боярина Бутурмина. 8-го января того же года, Гетманъ обратился къ собранію съ живою и сильною рѣчью, въ которой изобразилъ всѣ бѣдствія малороссійскаго народа отъ безправія, безначалія и вражьихъ преслѣдованій. Онъ говорилъ, что выходъ изъ этого тяжелаго положенія возможенъ только тогда, когда Малороссія поставитъ надъ собою сильную царскую власть, которая могла бы оградить и защитить ее отъ всѣхъ

враговъ. Онъ предложилъ народу на волю избрать или турецкаго султана, или крымскаго хана, или польскаго короля, или наконецъ православнаго царя Великой Россіи. Въ то же время Гетманъ въ своей живой рѣчи указалъ на опасныя послѣдствія отъ подчиненія Малоросіи магометанской власти, напомнилъ о тяжкихъ притѣсненіяхъ со стороны поляковъ и, въ заключеніе, убѣждалъ народъ признать надъ собою власть единовѣрнаго православнаго царя восточнаго, подъ могучею рукою котораго Украина могла бы найти защиту, миръ и благоденствіе. „А буде кто, заключилъ онъ, съ нами не согласенъ, тотъ куда хочетъ: вольная дорога“. Въ отвѣтъ на эту энергичную рѣчь со всѣхъ сторонъ раздались громкіе возгласы: „волимъ подъ царя восточнаго, православнаго, крѣпкою рукою, волимъ въ нашей благочестивой вѣрѣ умирати, нежели ненавистнику Христову достатися“. Послѣ этого Гетманъ громко провозгласилъ: „Буди тако, да укрѣпитъ насъ Господь подъ крѣпкою царскою рукою!“ Съ своей стороны все собраніе единодушно провозгласило: „Боже, утверди! Боже укрѣпи! да мы во вѣки будемъ тако!“ Послѣ выраженія всеобщаго согласія и одобренія на присоединеніе къ Великой Россіи, всѣ отправились въ соборную Успенскую церковь, гдѣ совершено было молебствіе о здравіи и долгоденствіи русскаго царя и затѣмъ принесена была присяга на вѣрнопопданничество русскимъ государямъ. 20 февраля 1674 года въ томъ же Успенскомъ храмѣ присяга была подтверждена и многими представителями заднѣпровской Украины. Такъ положено было твердое начало присоединенію Малоросіи къ Россіи,—событію величайшей важности въ историческихъ судьбахъ нашей Церкви и нашего отечества. Но это было только начало сліянія двухъ родственныхъ народностей. Бывшее княжество Кіевское и, можно сказать, вся заднѣпровская Украина, остававшаяся еще подъ властію польскихъ королей, еще долго—болѣе столѣтія—принуждена было тяжело страдать отъ злѣйшихъ враговъ православія, католическихъ властей и ихъ уніатскихъ пособниковъ. Но Переяславская каѳедра уже окрѣпла, и переяславскіе преосвященные: Гervasій, Іовъ и Иларіонъ явились сильными защитниками и ходатаями за своихъ угнетенныхъ православныхъ братьевъ. Въ осо-

бенности, благодаря энергическому заступничеству преосвящ. Иллариона, благодаря его неоднократнымъ доношеніямъ Св. Синоду, его письмамъ къ полномочному русскому послу въ Варшавѣ, а равно другимъ высокопоставленнымъ лицамъ, въ политикѣ русскаго Высочайшаго Двора совершенно созрѣла рѣшимость помочь Заднѣпровью и вооруженною рукою прійти на помощь православному народу польской Украины. И только въ концѣ прошлаго столѣтія эта Украина, изнуренная, истерзанная, облитая слезами и кровію своихъ православныхъ жителей, по человѣколюбивому распоряженію Императрицы Екатерины Великой, слилась съ единовѣрной Россіей; и только послѣ этого ея обитатели, отторгнутые отъ православія коварствомъ и насиліемъ, постепенно стали возвращаться на лоно своей матери—прославной Церкви. Таковы были послѣдствія переяславскаго событія 1654 года. Думаемъ, однако же, что это еще не конецъ. И теперь произошло лишь продолженіе сліянія малорусскихъ народностей съ Великою Россією. Прекрасно выразилъ эту мысль Н. Н. Балабуха, присутствовавшій на торжествѣ освященія новосозданнаго переяславскаго храма—памятника въ 1896 году. Напомнивъ, что есть еще одно изъ южно-русскихъ княжествъ, современныхъ Переяславскому,—или одна изъ южно-русскихъ земель, страдавшая вмѣстѣ со всею Малороссіей, и по нынѣ еще находящаяся подъ чужестранною властію, онъ присовокупилъ: „Я говорю о Галиціи. Тѣ Карпаты, которыя по картинному выраженію „Слова о Полку Игоревѣ“, подпирались русскими копьями, блещутъ нынѣ иноземными штыками. Освященный сегодня храмъ, являясь историческимъ памятникомъ единенія Россіи, не грѣшитъ противъ этой идеи, ибо въ немъ ежедневно будутъ возноситься молитвы „о страждущихъ и плѣненныхъ и о спасеніи ихъ“. Историческіе судьбы народовъ непреложны, и мы вѣримъ, что настанетъ часъ, когда Галиція воссоединится съ Россіей. Да здравствуетъ же единый, истинно недѣлимый, мощный православный русскій, народъ¹⁾. Будемъ надѣяться, что добрыя пожеланія русскаго публициста, а вмѣстѣ съ нимъ и всѣхъ русскихъ людей, по молитвамъ нашей святой Церкви, раньше или позже, такъ или иначе, бу-

¹⁾ См. брошюру „Успенская церковь“. Переяславъ, стр. 60.

дуть наконецъ осуществлены. Не даромъ же Кіевскій владыка носитъ въ нашей святой Церкви высокій титулъ Митрополита Кіевского и Галицкаго.

Какъ бы то ни было, только Переяславскій „Успенскій храмъ“ есть памятникъ и символъ единенія съ Россією всей Малороссіи. Здѣсь впервые возсіяло яркимъ свѣтомъ единство двухъ братскихъ народностей, малорусской и русской; здѣсь впервые православіе созвало свою мощь и силу съ братскомъ единеніи своихъ сыновъ. Можно только недоумѣвать, почему это событіе, имѣвшее такое великое и важное значеніе въ судьбахъ нашего отечества и даже въ судьбахъ православія, такъ долго не находило для себя подобающаго выраженія въ достойномъ памятникѣ? Почему только въ 1896 годъ сооруженъ и освященъ Переяславскій „Храмъ памятникъ“? Мы не принимаемъ на себя задачи разясненія всѣхъ этихъ причинъ. Читатели найдутъ достаточное разясненіе ихъ въ обстоятельной брошюрѣ подъ скромнымъ заглавіемъ: „Успенская церковь въ г. Переяславѣ“, изданной комитетомъ по устройству этой церкви. Въ этой брошюрѣ читатели найдутъ также и изложеніе исторіи 800-тѣлѣтняго существованія Успенской церкви въ этомъ городѣ (основана въ 1098 году) и возсозиданія ея, какъ храма—памятника, 8 января 1654 года. Изъ этой же брошюры читатели узнаютъ и дальнѣйшую печальную судьбу этого храма. Съ своей стороны, мы скажемъ только то, что сказано было В. К. Саблеромъ, почтившимъ своимъ присутствіемъ торжество освященія Переяславскаго „храма—памятника“. Указавши на важное значеніе Переяславскаго событія, именитый ораторъ, между прочимъ, замѣтилъ: „Сліяніе Малой и Великой Россіи имѣло великое значеніе и для государства, и для церкви; совершилось оно не мечемъ и завоеваніемъ, а сознательно, когда южный братъ протянулъ руку сѣверному и, объединенная православною вѣрою, явилась мощная единая недѣлимая Россія. Это историческое событіе случилось двѣсти съ лишнимъ лѣтъ назадъ, но ознаменовать его удалось только теперь, потому что у насъ до послѣдняго времени не было достаточно развито *народное самосознаніе*. Царствованіе въ Бозѣ почившаго Императора Александра Александровича способствовало пробужденію и развитію этого самосознанія, и пото-

му идея необходимости увековѣчить памятникомъ—храмомъ событіе 9-го января 1654 года и стала возможной для осуществленія“¹⁾. Намъ кажется, что въ этихъ немногихъ словахъ вѣрно охарактеризовано значеніе Переяславскаго событія и указана главная причина медленнаго созданія этого „храма—памятника“. По крайней мѣрѣ, изъ самой брошюры узнаемъ, какъ въ сознаніи самыхъ жертвователей на устройство этого храма лишь постепенно проявлялось важное значеніе Переяславскаго событія, какъ медленно и послѣдовательно расширялся раіонъ жертвователей для созданія этого храма, постепенно захватывая все большіе и большіе круги, пока наконецъ достигъ отдаленныхъ концовъ Россіи. Но возвратимся къ брошюрѣ.

Времена переѣнились. „Нынѣ, сказалъ полтавскій начальникъ губерніи,—тоже присутствовавшій при торжествѣ освященія этого храма,—переяславскому епископу не приходится, подобно своему соименному предшественнику (Иларіону), бороться противъ ляховъ и умѣрять потоки крови, но и у него есть грозные враги, съ которыми онъ ведетъ дѣятельную борьбу; главнымъ врагомъ является народное невѣжество“²⁾. Не только съ нравственной, но и съ бытовой точки зрѣнія трудно рѣшить, гдѣ больше опасности для души—въ народномъ ли невѣжествѣ или во внѣшнихъ преслѣдованіяхъ за вѣру. Народное невѣжество—старый врагъ; но этотъ врагъ особенно грозенъ въ наше время, съ пробужденіемъ народнаго самосознанія, и съ сильною расположенностію народа къ просвѣщенію, откуда бы оно ни шло. Понятно, поэтому, какъ важно при этомъ просвѣтительное вліяніе на народъ нашего православнаго духовенства. Вотъ что говорилъ еще В. К. Саблеръ духовенству во время этого же торжества: „Задача вашего служенія быть свѣтомъ міра, солью земли. На выполненіе этой задачи своего служенія *особенно нужно теперь обращать вниманіе*, когда вопросъ о церковно-приходской школѣ не есть еще вопросъ, а уже дѣло безповоротнѣо рѣшенное: школа эта навсегда останется. Не думайте, что теперь въ Петербургѣ въ правительственныхъ сферахъ лишь мода на церковно-приходскія школы и что со сходомъ съ общественной арены того или другаго дѣятеля измѣнится взглядъ на церковно-приходскія

¹⁾ Тамъ же, стр. 53.

²⁾ Тамъ же, стр. 56.

школы. Нѣтъ, нѣтъ и нѣтъ; за эти школы раздался голосъ съ высоты престола, и ихъ положеніе упрочено независимо отъ личныхъ общественныхъ дѣателей. Получивши жизнь при приспомятномъ Императорѣ Александрѣ III, она, при мощномъ покровительствѣ Его Державнаго Сына, стала теперь на крѣпкія ноги¹⁾. Итакъ голосомъ правительственныхъ сферъ и историческимъ развитіемъ народнаго самосознанія духовенство наше призывается теперь къ усиленной борьбѣ съ народнымъ невѣжествомъ. Особенно голосъ этотъ долженъ громко раздаваться на югѣ Россіи, въ Малороссіи, гдѣ въ послѣднее время свиза себѣ гнѣздо свободомыслящая штунда и гдѣ народонаселеніе входитъ въ непосредственное и живое общеніе съ различными иновѣрными и иноплеменными народностями.

Брошюра, о которой мы говоримъ, то же имѣетъ въ виду дѣло народнаго просвѣщенія. Она и издана въ пользу устройства церковно-приходской школы при Переяславскомъ „храмъ-памятникѣ“. Такимъ образомъ, брошюра имѣетъ въ виду двойную цѣль. Она прежде всего преслѣдуетъ православно-патріотическую цѣль. Въ нашемъ православномъ отечествѣ не много храмовъ—памятниковъ знаменательныхъ историческихъ событій, каковъ, напримѣръ, Переяславскій Успенскій храмъ; поэтому имѣть свѣдѣнія о такихъ храмахъ не только не безъинтересно, но и поучительно для каждого истиннаго сына Церкви и Отечества. Что же касается второй цѣли этой брошюры, церковно-просвѣтительной, то сообщаемыя ею свѣдѣнія, по нашему мнѣнію, особенно полезны и поучительны могутъ быть для учениковъ малороссійскихъ церковно-приходскихъ и народныхъ школъ. А потому особенно желательно распространеніе этой брошюры въ церковныхъ и школьныхъ библіотекахъ этого раіона, какъ рекомендована, напримѣръ, она Харьковскимъ епархіальнымъ начальствомъ для Харьковской епархіи. Цѣна брошюры 30 коп. Лица желающія приобрѣсти эту брошюру могутъ обращаться съ своими требованіями по слѣдующему адресу: *Въ г. Переяславѣ, Полтавской губерніи, Комитету по устройству Успенской церкви, какъ историческаго памятника.*

К. И—нъ.

¹⁾ Тамъ же, стр. 58.

ЗАКОНЫ МЫШЛЕНИЯ СЪ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРѢНІЯ.

(Продолженіе *)

б) С у ж д е н і е.

Вопросъ о смыслѣ сужденія, какъ мыслительной операціи, разработанъ въ логикѣ наиболѣе обильно сравнительно съ другими логическими вопросами: это и понятно, ибо не въ чемъ иномъ, повидимому, какъ въ сужденіи, и проявляется активная сторона мышленія. Такое значеніе сужденія нѣкоторыми логиками ставится предметомъ столь преимущественнаго вниманія, что самое мышленіе они понимаютъ, какъ тождественное съ сужденіемъ: „мышленіе есть не что иное, какъ сужденіе“—говоритъ одинъ изъ наиболѣе плодovitыхъ и интересныхъ изслѣдователей сужденія—Эрдманнъ,—носвятившій этой формѣ мышленія свою объемистую книгу по логикѣ ¹⁾. При историческомъ обзорѣ логической литературы мы уже видѣли, что по эрудиціи, полнотѣ изслѣдованія, ясности и послѣдовательности развитія своего взгляда Эрдманнъ представляетъ одного изъ интереснѣйшихъ писателей по логикѣ нашего времени; и такъ какъ взглядъ самаго Эрдмана достаточно и оригиналенъ, и жизненъ для того, чтобы поднять престижъ стараго любимца логики формализма—то мы и познакомимся по Эрдману съ современнымъ состояніемъ вопроса о сужденіи, какъ формѣ мышленія. Сужденіе, по Эрдманну, можетъ подлежать научному разсмотрѣнію съ трехъ сторонъ: психологической, грамматической и логической. Первая задача опредѣляется тѣмъ,

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 20.

¹⁾ Logische Elementarlehre—von. B. Erdmann, Halle, 1892 г. стр. 242.

что сужденіе, какъ рѣчь о представленномъ, различно отъ самаго этого представленнаго; отсюда возникаетъ вопросъ: чѣмъ различается сужденіе отъ своего предмета, т. е., отъ того, о чемъ произносится сужденіе? и въ чемъ состоитъ отношеніе сужденія къ его предмету? Грамматическая задача въ изслѣдованіи сужденія сводится къ уясненію отношенія составляющихъ предложеніе словъ къ выраженнымъ въ нихъ значеніямъ; и, наконецъ, логическая задача опредѣляется вопросомъ: каковы должны быть представленія по своему содержанію, чтобы они могли быть поставлены въ предикативное другъ къ другу отношеніе ¹⁾? Конечно, вся важность лежитъ въ первой и третьей задачахъ, ибо вторая—грамматическая—опредѣляется вся тѣмъ, какъ будутъ поставлены двѣ первыя; въ свою очередь, и логическая сторона сужденія не можетъ въ концѣ концовъ опредѣляться инымъ чѣмъ—либо, какъ психологическими его основаніями: по этому Эрдманнъ и начинаетъ рѣчь о сужденіи съ психологическаго анализа. За исходный пунктъ этого анализа онъ беретъ простѣйшій видъ сужденія, именно „сужденіе воспріятія“, по его терминологіи. „Эта бумага четвероугольна“—вотъ примѣръ такого сужденія. Чѣмъ же различается это сужденіе отъ своего предмета, т. е.—отъ представленія о „бумагѣ этого листа“? Повидимому, между тѣмъ, что есть предметъ представленія, и сужденіемъ объ этомъ предметѣ есть несомнѣнная и замѣтная разница: въ сужденіи выступили *раздѣльно* словесныя представленія; при этомъ они выступили *последовательно* одно за другимъ вступили одно къ другому въ предикативное отношеніе; вслѣдствіе этого и вслѣдствіе раздѣльности субъекта и предиката, послѣдній дѣлается уже понятіемъ *общимъ*, которое можетъ быть приложено не къ одному только данному, но и ко многимъ субъектамъ ²⁾. Ничего этого нѣтъ въ представленіи. Однако, продолжаетъ анализъ Эрдманнъ, не все то новое, что кажется таковымъ въ сужденіи сравнительно съ представленіемъ, дѣйствительно таково на дѣлѣ, при ближайшемъ разсмотрѣніи. И прежде всего, говоритъ онъ, „самонаблюденіе легко открываетъ намъ, что абстрактное значеніе,

¹⁾ Logische Elementarlehre—von. B. Erdmann, Halle, 1892 г. стр. 189.

²⁾ Тамъ же, стр. 198—199.

принадлежащее во взятомъ нами примѣрѣ предикату „четыреугольный“, совершенно непредставимо, если его брать въ отдѣльности отъ субъекта: мы представляемъ его только въ томъ смыслѣ и видѣ, какой принадлежитъ ему чрезъ воспринимаемую фигуру даннаго предмета („листъ бумаги“). „И объ этомъ говоритъ не только обманчивое свидѣтельство самонаблюденія, но то же видно и изъ цѣли сужденія. Мы вовсе не хотимъ сказать, что эта бумага содержитъ въ себѣ все то, что относится ко всему четвероугольному: наоборотъ, мы хотимъ сказать (что и видимъ) про тотъ особенный родъ четвероугольнаго, который принадлежитъ лежащей предъ нами бумагѣ.... Такимъ образомъ, замѣчаетъ Эрдманнъ, во всякомъ сужденіи воспріятія значеніе предиката представляется не въ томъ смыслѣ, какое онъ имѣетъ въ отдѣльности, но только въ томъ ограниченномъ пониманіи, какое приписывается ему по свойству воспріятого субъекта и по цѣли сужденія“ ¹⁾). Не менѣе общности предиката фиктивна и психологическая раздѣльность субъекта и предиката въ сужденіи. „Обыкновенно считаютъ, говоритъ Эрдманнъ, это раздѣленіе (предиката отъ субъекта) дѣломъ понятій, разсудка, разума,—дѣломъ, принадлежащимъ мышленію, какъ особой способности,—и сводятъ это дѣло къ акту дѣятельности, частице самодѣятельности, произвольности. Однако самонаблюденіе показываетъ другое. Когда мы дѣлаемъ сужденіе: „эта бумага—четыреугольна“, то признакъ четвероугольности ничуть не отдѣляется отъ самаго представляемаго предмета. Напротивъ, онъ, какъ признакъ предмета, продолжаетъ для нашего сознанія состоять въ томъ же самомъ отношеніи логической имманентности, какую онъ имѣлъ до сужденія въ простомъ воспріятіи. Далѣе, онъ не только не отдѣляется отъ представленнаго субъекта, но и то отношеніе, въ которомъ онъ продолжаетъ оставаться къ нему, не измѣняется въ сравненіи даже съ тѣми признаками, которые не берутъ въ сужденіи во вниманіе. Предметъ продолжаетъ представляться настолько же четвероугольнымъ, въ нашемъ примѣрѣ, насколько онъ представляется и бѣлымъ, и пустымъ и т. д. Раздѣленіе происходитъ чисто словесное толь-

¹⁾ Logische Element.—von. B. Erdmann, Halle, 1892 г. стр. 200.

ко, въ словесныхъ представленіяхъ, а не въ представленіяхъ по содержанію (Bedeutungs—vorstellungen). Слова различны и идутъ въ послѣдовательномъ порядкѣ; значенія же ихъ пребываютъ устойчиво и неизмѣнно въ связномъ сцѣпленіи воспріятія.... Такимъ образомъ, заключаетъ Эрдманнъ, что есть новаго въ функціональномъ различеніи частей сужденія, то относится только къ словесному выраженію¹⁾. Что нашелъ Эрдманнъ въ такъ называемомъ имъ „сужденіи воспріятія“, то онъ приписываетъ и всѣмъ сужденіямъ безъ исключенія. Какое же значеніе получаетъ, послѣ этого, сужденіе съ психологической стороны, если принять Эрдманново толкованіе его? Сужденія, какъ психологическаго акта, нѣтъ: вотъ выводъ, получающійся изъ ученія Эрдманна о сужденіи въ его психологическомъ анализѣ. Правда, *буквально* Эрдманнъ нигдѣ самъ не выражаетъ такого вывода; но онъ ясно вытекаетъ изъ всѣхъ его разсужденій. Если, въ самомъ дѣлѣ, съ психологической стороны мы не имѣемъ ничего *новаго* въ сужденіи о предметѣ сравнительно съ воспріятіемъ этого предмета, то ясно, что сужденіе есть не больше какъ то же воспріятіе. Въ связи съ такимъ психологическимъ анализомъ сужденія стоитъ у Эрдманна и логическая теорія сужденія. Раздѣливъ всѣ теоріи о логическомъ смыслѣ сужденія на два главныхъ рода—теоріи или объема сужденія, или содержанія сужденія²⁾, Эрдманнъ указываетъ въ первомъ родѣ двѣ главныхъ теоріи: теорію подчиненія и теорію тождества. По первой теоріи всякое сужденіе, претендующее на логическое значеніе, должно удовлетворять требованію, чтобы субъектъ содержался въ объемѣ предиката, какъ часть (субъектъ чтобы былъ contentum, предикатъ—continens); во второй теоріи предикатъ и субъектъ сужденія должны быть тождественными по своему объему. Во второмъ родѣ, т. е., въ теоріяхъ содержанія сужденія, Эрдманнъ указываетъ на Джеовса, какъ наиболѣе оригинальнаго представителя теоріи, требующей отъ сужденія тождества въ содержаніи субъекта и предиката. Ни одной изъ этихъ трехъ теорій Эрдманнъ не принимаетъ: теорія подчиненія далеко не за-

1) Logische Element.—von. B. Erdmann, Halle, 1892 г. стр. 202—203.

2) Тамъ же, стр. 246.

хватываетъ всѣхъ видовъ сужденій ¹⁾, теорія тождества лишаетъ предикатъ его спеціальной службы, и тѣмъ уничтожаетъ сужденіе, какъ по логическому существу, такъ и по „психологическому составу“ ²⁾, и, наконецъ, теорія тождества по сохраненію противорѣчитъ своимъ же собственнымъ требованіямъ при исполненіи ихъ на дѣлѣ, ибо даже такъ называемыя, напр., Джевансомъ „простыя тождества“ не могутъ быть осуществлены на дѣлѣ: субъектъ всегда не то, что предикатъ; онъ только можетъ приниматься, *какъ* предикатъ ³⁾. За устраненіемъ этихъ теорій, Эрмманъ ставитъ свою теорію логическаго смысла сужденія: называетъ онъ ее теоріей *включенія* (Einordnungstheorie). По этой теоріи „всякое сужденіе только тогда имѣетъ значеніе, когда предикатъ можетъ быть представленъ, какъ составная часть содержанія субъекта“. Такимъ образомъ, „о всякомъ субъектѣ могутъ быть высказаны только составныя части его содержанія“ ⁴⁾, такое отношеніе понятій субъекта и предиката Эрмманъ обозначаетъ, какъ требованіе логической имманентности предиката въ субъектѣ; отсюда и полное опредѣленіе сужденія дается Эрмманомъ слѣдующее: „сужденіе есть включеніе одного предмета въ содержаніе другого,—включеніе, совершающееся посредствомъ предложенія (Satz), обусловленное равенствомъ содержанія составныхъ частей и представленное въ логической имманентности“ ⁵⁾. Эрмманъ хочетъ укрѣпить престижъ выставленной имъ теоріи чрезъ породненіе ея съ изреченіями какъ самаго отца логики Аристотеля, такъ и съ мыслями Декарта и Лейбница въ ихъ логическихъ трактатахъ ⁶⁾; съ своей стороны, мы могли бы сказать въ пользу Эрмманова взгляда то, что и новѣйшая опытная психологія также, повидимому, близка къ признанію за сужденіемъ близкаго родства съ цѣльнымъ воспріятіемъ предмета. Такъ Гефдингъ говоритъ: „въ сужденіи соединяются два или нѣсколько понятій, такъ какъ одно служитъ ближайшимъ опредѣленіемъ другого, является частью, стороною или дѣйствіемъ того, что содержится въ другомъ. Въ основѣ сужденія лежитъ воспріятіе или представленіе о цѣломъ, которое въ сужденіи под-

¹⁾ Logische Element.—von. B. Erdmann, Halle, 1892 г., стр. 248—249.

²⁾ Тамъ же, стр. 257. ³⁾ Тамъ же, стр. 260—261. ⁴⁾ Тамъ же, стр. 261.

⁵⁾ Тамъ же, стр. 262.

⁶⁾ Тамъ же, стр. 262—264.

вергается анализу... Сужденіе есть ближайшее опредѣленіе или анализъ понятія субъекта, и понятіе предиката въ сужденіи мыслится лишь въ связи съ понятіемъ субъекта“. ¹⁾ Но какъ ни хороши многія отдѣльныя мысли и положенія Эрдманна, однако нельзя принять его главную мысль, составляющую опору для всего ученія о сужденіи: именно, ничѣмъ нельзя доказать, чтобы сужденіе психологически было такимъ же цѣльнымъ, простымъ актомъ, какимъ можетъ быть названо воспріятіе. Эрдманнъ выходитъ въ своемъ анализѣ изъ того положенія, что общаго, какъ такого, нѣтъ и всякое сказуемое имѣетъ только то особенное содержаніе, какое принадлежитъ одному данному субъекту. Фактъ самъ по себѣ указанъ вѣрно: дѣйствительно, въ очень многихъ сужденіяхъ мы приписываемъ подлежащему только то, что путемъ анализа находимъ въ представленіи индивидуальнаго цѣлаго. Фактъ этотъ давнымъ—давно извѣстенъ, и не на чемъ другомъ, какъ на немъ, основано давнишнее указаніе на такъ называемыя аналитическія сужденія. Но столь же несомнѣнно и то, съ другой стороны, что есть другого сорта сужденія, въ которыхъ сказуемое не представляетъ такой тѣсной связи съ подлежащимъ, чтобы ставить сужденіе въ рядъ аналитическихъ. Если я говорю: „куски разломаннаго металла могутъ быть спаяны различными способами—механическимъ разбиваніемъ, нагрѣваніемъ, электричествомъ и т. д.“, то никто не будетъ утверждать, чтобы различные способы спайки неизмѣнно и нераздѣльно мыслились съ представленіемъ о кускахъ разломаннаго металла. Таковы всѣ такъ называемыя синтетическія сужденія. Въ этихъ сужденіяхъ мы не пользуемся непосредственно никакимъ воспріятіемъ, чтобы сдѣлать изъ него, по теоріи Эрдманна, сужденіе. Всѣ заключенія, полученныя путемъ тѣхъ или другихъ выводовъ, всегда синтетичны, и воспріятія, если и могутъ отыскаться подходящія къ отдѣльнымъ элементамъ этихъ заключеній, могутъ служить только для повѣрки заключенія, а не для полученія прямо сужденія, ибо, ясно, тогда не была бы нужна и никакая заключающая дѣятельность. Такимъ образомъ, Эрдманнова теорія сужденія упраздняетъ несомнѣнный фактъ умозакрывающей дѣятельности, а

¹⁾ Очерки Псих. Гейдингга стр. 201.

этотъ фактъ, въ свою очередь, громко говоритъ противъ отождествленія съ психологической стороны сужденія и воспріятія. Такъ обстоитъ дѣло, если принимать только обычное раздѣленіе сужденій на аналитическія и синтетическія. Но по нашему мнѣнію, въ этомъ вопросѣ можно и нужно пойти дальше. Мы видѣли выше, что каждое представленіе представляетъ изъ себя цѣльный, однородный актъ, единичный по содержанію: нѣтъ ни сложныхъ представленій, ни индивидуальныхъ, ни общихъ въ обычномъ смыслѣ слова. Всякое представленіе просто и единично; вотъ почему мы говорили и о дискурсивности индивидуальныхъ представленій, ибо, чтобы представить какое-либо индивидуальное цѣлое, мы бываемъ вынуждены переходить отъ одного единичнаго представленія къ другому, останавливаясь изъ нихъ на какомъ-либо одномъ по особымъ каждый разъ требованіямъ минуты. Съ другой стороны, мы уже установили фактъ, что представленіе совсѣмъ не то, что ощущеніе: всякое представленіе независимо отъ ощущенія и представляетъ свободный актъ личнаго самосознательнаго духа, противопоставляющаго себя съ внѣшнимъ въ той или другой опредѣленной его сторонѣ или части. Отсюда ясно, что для того, чтобы остановиться на какой угодно сторонѣ любого предмета А и создать о ней представленіе, нуженъ свободный актъ вниманія и отвлеченія (въ томъ смыслѣ, къ чему это объяснено нами при рѣчи о понятіи); и если въ данный моментъ изъ всѣхъ признаковъ А (а b, c, d, e, и т. д.) я беру только одинъ а и представляю А съ этимъ признакомъ („А есть а“, или „А имѣетъ а“, или „А дѣлаетъ а“ и т. п.), то этотъ актъ есть результатъ моего свободного сложенія, синтеза. Пусть себѣ правда и то, что это сложеніе можетъ мотивироваться въ своей данной формѣ (т. е., именно въ томъ, что изъ всѣхъ признаковъ А выбранъ именно одинъ а) сцѣпленіемъ всѣхъ потребностей индивидуума въ данный моментъ и въ ближайшіе къ нему предъидущіе; но важно то, что предметъ А, при неизбѣжной дискурсивности индивидуальныхъ представленій, можетъ быть представленъ подъ любымъ изъ его признаковъ; значитъ, нужно извѣстное рѣшеніе и усиліе представить его съ тѣмъ или другимъ опредѣленнымъ признакомъ: это и есть истинный, настоящій синтезъ. Отъ этого-то синтеза не свободно ни одно, никакое суж-

деніе: всякое сужденіе, до одного безъ исключенія, синтетично по своей психологической структурѣ, ибо всякое сужденіе есть перебѣганіе отъ одного представленія къ другому. Съ другой стороны, всякое сужденіе въ концѣ концовъ и аналитично, ибо, по указанному уже нами главному закону всякаго познанія, всѣ отдѣльныя свѣдѣнія всегда имѣютъ стремленіе быть сведенными къ единству цѣлаго; поэтому всякое любое изъ настоящихъ и будущихъ сказуемыхъ всегда присоединится къ какому-либо субъекту, который, въ свою очередь, составитъ такъ или иначе необходимое условіе къ созданію другаго, болѣе высшаго, цѣлаго, а это—для третьяго и т. д., пока не будутъ объединены всѣ знанія. Такимъ образомъ, истинный смыслъ различія аналитическихъ и синтетическихъ сужденій могъ бы быть указанъ лишь въ томъ, что при составленіи однихъ сужденій берутся представленія, данныя въ такой же связи по показаніямъ непосредственныхъ воспріятій или ощущеній, тогда какъ при составленіи другихъ сужденій связь между представленіями устанавливается *при посредствѣ* другихъ звеньевъ, между которыми лишь нѣкоторыя, и иногда очень отдаленныя, могутъ быть въ соотвѣтствіи съ непосредственными показаніями ощущеній. Какъ бы то ни было, но суть дѣла въ томъ, что *во всякомъ* сужденіи имѣетъ мѣсто синтезъ, какъ сознательная остановка вниманія на переходѣ только отъ одного опредѣленнаго представленія къ столь-же опредѣленному другому, и въ этомъ смыслѣ не можетъ быть и рѣчи о томъ, чтобы сужденіе было какимъ-то цѣльнымъ однороднымъ актомъ, раздѣленнымъ на разныя представленія „*лишь на словахъ*“, какъ то хочетъ утверждать Эрдманнъ. И только на указанномъ нами уравненіи *всѣхъ* сужденій со стороны ихъ синтетичности возможно благополучное разрѣшеніе вопроса о разграниченіи сужденія отъ предложенія,—вопроса, составляющаго злополучный пробный камень для всѣхъ логиковъ въ трактатѣ о сужденіи. Тѣ логики, которые видятъ въ сужденіи нѣчто большее, чѣмъ только наличность по крайней мѣрѣ двухъ представленій, соединенныхъ такой или иной связкой, не церемонятся исключать изъ числа сужденій всѣ тѣ предложенія, которые не выражаютъ извѣстнаго убѣжденія или именно сужденія, приговора о чемъ-нибудь: каковы напр., были бы предложенія: „этотъ

домъ—квартира моего друга“, „я имѣю бумагу и чернила“, „жилъ-былъ старикъ со своей старухой“ и множество тому подобныхъ. Такимъ образомъ, возникаетъ различіе между сужденіемъ, какъ логической операціей, и предложеніемъ, какъ извѣстной формой рѣчи ¹⁾. Наоборотъ, другіе логики, боясь признать за мышленіемъ что-либо посерьезнѣе одной простой, случайно опредѣленной внѣшними обстоятельствами, ассоціаціи представленій,—ассоціаціи, сполна выражающейся въ словѣ,—признаютъ сужденіе не имѣющимъ никакихъ правъ на различеніе отъ предложенія, и даже прямо поэтому замѣняютъ трактатъ о сужденіяхъ трактатомъ о „предложеніяхъ“ (Милль). Мѣжду тѣмъ, если признать въ каждомъ сужденіи синтезъ, какъ сознательный актъ перехода отъ одного опредѣленнаго представленія къ другому, то ни одно предложеніе не можетъ *не быть* сужденіемъ и никакое сужденіе не можетъ *не выразиться* въ предложеніи. Такъ называемыя экзистенціальныя сужденія („А есть, существуетъ“) и безличныя нисколько не противорѣчатъ этому утвержденію: въ первомъ случаѣ самое бытіе или существованіе является, какъ особое представленіе, которое и связывается съ представленіемъ предмета; во второмъ случаѣ единичность представленія только замаскирована краткостію рѣчи: такъ, если говорить „морозить“, „свѣжѣетъ“ и т. д., то первое не обозначаетъ ничего иного, какъ „начинается, усиливается холодъ“, второе—„воздухъ становится свѣжѣе“. Такимъ образомъ, нельзя выдѣлать никакого предложенія, которое бы не было въ то же время и сужденіемъ, и предложеніе беретъ свою форму *не отъ* зависимости отъ психологическаго движенія представленій (какъ утверждаетъ Эрдманнъ), а именно *отъ соответствіи* и *для выраженія* этого движенія. Да и вообще, нельзя грамматику рѣзко отдѣлять отъ логики, а, слѣдовательно, и отъ психологіи, ибо какъ бы ни казались грамматическія явленія самостоятельными, но во всякомъ случаѣ такая или иная *резонность* этой самостоятельности опредѣляется, вѣдь, опять не чѣмъ инымъ, какъ тѣмъ же мышленіемъ; и, съ другой стороны, разныя явленія языка обусловливаются въ своемъ происхожденіи и образованіи тѣми или иными *цѣлями*; такимъ образомъ,

¹⁾ Ср. D-r Н. Steinthal—„Grammatik, Logik und Psychologie“ Berlin, 1885, стр. 168—169.

несомнѣнно ихъ первоначально—психологическое значеніе. Таковы, напр., явленія такъ называемой экономіи въ языкѣ. Сокращенія флексій, а то почти и полное ихъ уничтоженіе (какъ въ англійскомъ, напр., языкѣ), управленіе словами по контексту больше, чѣмъ по данной или опредѣленной формѣ (таковъ китайскій языкъ),—все это такія явленія, которыя безъ психологической подкладки не имѣли бы никакого и смысла, и самой возможности появленія. Вотъ почему глубоко вѣрна мысль, поставленная знаменитымъ Максомъ Мюллеромъ, какъ эпиграфъ на его сочиненіе („наука о мысли“),—именно, что „нѣтъ разума безъ языка и нѣтъ языка безъ разума“¹⁾. Но, кромѣ вопроса о разграниченіи сужденія съ представленіемъ, есть еще одинъ опасный пунктъ въ вопросѣ о сужденіи,—пунктъ, который также доставляетъ логикамъ немало хлопотъ. Это—отрицательныя сужденія. На этомъ-то пунктѣ еще разъ видна несостоятельность психологической точки зрѣнія Эрдманна на сужденіе. Что такое отрицаніе и въ чемъ оно состоитъ? Совершенно правильно Эрдманнъ относитъ отрицаніе къ связкѣ сужденія, а не къ предикату, и притомъ такъ, что отрицаніемъ снимается связка между субъектомъ и предикатомъ, т. е., рушится все сужденіе. „Связка, говоритъ онъ, не опредѣляется иначе чрезъ отрицаніе, но уничтожается, если только вѣрно то, что логическая связка есть отношеніе уравненія между субъектомъ и предикатомъ и что она предполагаетъ логическую имманентность послѣдняго въ первомъ... Отрицаніе не есть качественное опредѣленіе связки, не есть какое-либо специальное отношеніе равенства или родъ имманентности на ряду съ другимъ родомъ—утвердительнымъ; но сама связка, какъ предикативное отношеніе предиката къ субъекту, именно и отрицается: она есть цѣль, предметъ отрицанія. „Связка не носитель, а объектъ отрицанія: нѣтъ связки отрицающей, она бываетъ только отрицаемой“, какъ превосходно выражается объ

¹⁾ Замѣчательно, что Эрдманнъ и самъ признаетъ эту мысль и прекрасно ее выражаетъ: рѣчь и мышленіе не только нераздѣльны, но составляютъ двѣ стороны одного и того же процесса представленій (стр. 242). Но если такъ, то какимъ же образомъ можно говорить объ однородной цѣльности сужденія съ психологической стороны и о чисто—словесномъ только раздѣленіи сужденія на отдѣльныя представленія субъекта и предиката? Какую цѣну и даже возможность могло бы имѣть это раздѣленіе безъ психологическаго основанія.

этомъ Зигвартъ ¹⁾). Отсюда Эрдманнъ и находитъ возможнымъ говорить дальше, что отрицательное сужденіе отрицаетъ всегда противорѣчащее ему утвердительное: если говорить „S не есть Р“, то этимъ говорить, что невѣрно то, что „S есть Р“. Вотъ почему Эрдманнъ называетъ отрицаніе „сужденіемъ о сужденіи“ и озаглавливаетъ отдѣлъ, въ которомъ говорить объ отрицаніяхъ, словомъ „обсужденія“ („Beurtheilungen“) ²⁾. Все это совершенно справедливо и прекрасно въ отдѣльности; но спрашивается, какъ все это вяжется съ главною мыслию Эрдманна о психологической структурѣ сужденія? Во-первыхъ, если сужденіе психологически неразложимо на отдѣльныя представленія, то гдѣ же въ сужденіи помѣстится отрицанію и что оно можетъ означить въ немъ? Признака никакого отрицаніе не означаетъ, какъ и самъ Эрдманнъ прекрасно объ этомъ говорить, и, значить, въ воспріятіи отрицаніе не дано: откуда же оно и чѣмъ служить для представляемаго предмета? Вопросы—совершенно неразрѣшимые, если держать Эрдманновъ взглядъ на сужденіе, какъ не отличное съ психологической стороны ничѣмъ отъ воспріятія. Во-вторыхъ, если сужденіе есть выраженіе логической имманентности признака въ предметѣ, то можно ли назвать сужденіями *отрицательныя* сужденія, которыя именно затѣмъ и существуютъ, чтобы *отвергать* эту имманентность? Очевидно, нѣтъ. Не потому ли Эрдманнъ и величаетъ отрицанія „сужденіями о сужденіяхъ“?! Но вѣдь это—небольшая защита: ибо если отрицаніе есть сужденіе и о сужденіи, то все же оно остается однако *сужденіемъ*. Значить, сужденіе не есть только выраженіе имманентности признака предмету: оно есть какая-то особая операція, которая стоитъ выше утвердительныхъ и отрицательныхъ сужденій и обнимаетъ и тѣ, и другія. Самый актъ признанія, согласія, убѣжденія—вотъ что уже должно считаться собственно за сужденіе, а утвердительность и отрицательность будутъ только *видами* этого признанія и убѣжденія. И, дѣйствительно, не чувствуетъ ли каждый на собственномъ опытѣ, что, произнося сужденіе, онъ имѣетъ какое-то *усиліе*, какое-то *рѣшеніе*, которое совѣмъ не то, что простое воспріятіе признака, имманентнаго предмету?

¹⁾ Erdmann—Log. Elementarlehre, стр. 356.

²⁾ Тамъ же, стр. 348.

Впрочемъ, помимо такого свидѣтельства самосознанія (которое другой можетъ и не признавать, какъ „субъективное“ и „произвольное“), психологическая и логическая литература представляетъ примѣръ и систематическаго развитія такого же взгляда на сужденіе. Таковъ вѣнскій профессоръ Фр. Brentano. Онъ прямо приравниваетъ сужденія къ актамъ любви и ненависти и видитъ разницу между представленіями и сужденіями именно въ различномъ *отношеніи* субъекта къ одному и тому же содержанію. „Если оставить въ сторонѣ, говоритъ онъ, различіе представленій и сужденій по образу отношенія (субъекта), то это различіе можетъ быть мыслимо только въ двоякой формѣ: или какъ различіе въ томъ, что *мыслится*, или какъ различіе въ *интенсивности*, съ которой что-либо мыслится. Последнее предположеніе бодѣе чѣмъ слабо. Но и первое, къ которому прежде всего можно было бы склониться, при ближайшемъ разсмотрѣніи оказывается совершенно недопустимымъ“. Указавъ, затѣмъ, какъ на основаніе этой недопустимости, на фактъ экзистенціальныхъ сужденій, затѣмъ на наши воспріятія, и въ особенности *первыя* воспріятія, и, наконецъ, на возможность сведенія всѣхъ сужденій на экзистенціональныя, проф. Brentano продолжаетъ: „если же ни различіе въ интенсивности, ни различіе въ содержаніи не образуетъ особенности сужденія сравнительно съ представленіемъ, то не остается ничего иного, какъ объяснить ее какъ особенность отношенія къ пребывающему предмету“¹⁾. Объясняя, затѣмъ, эту свою мысль на сравненіи представленій и сужденій, съ одной стороны, и представленій и любви и ненависти, съ другой, проф. Brentano говоритъ: „сравнимъ отношеніе представленія и сужденія съ отношеніемъ между двумя классами явленій, глубокое различіе которыхъ въ отношеніи къ объекту не подлежитъ сомнѣнію, — именно, съ отношеніемъ между представленіями и явленіями любви и ненависти. Ясно, что предметъ, который представляется и вмѣстѣ любитъ, или представляется и вмѣстѣ ненавидится, находится предъ сознаніемъ въ двоякомъ къ нему отношеніи: то же самое имѣетъ значеніе и въ отношеніи предмета, который мы представляемъ и вмѣстѣ съ тѣмъ признаемъ,

¹⁾ Franz Brentano „Psychologie vom empirischen Standpunkte“ Zeipzig, 1874 г. т. I, стр. 290.

или представляемъ и вмѣстѣ съ тѣмъ отрицаемъ. Всѣ обстоятельства, въ первомъ и во второмъ случаѣ аналогичны, и всѣ они показываютъ, что и въ томъ и другомъ случаѣ къ первому отношенію сознанія къ предмету (т. е. къ представленію) приходитъ другой существенно различный образъ отношенія“¹⁾. Тотъ же взглядъ на сущность сужденія, какъ акта рѣшенія моего я о чемъ-то подлежащемъ моему рѣшенію, проглядываетъ и у многихъ другихъ логиковъ, хотя и не въ столь рѣшительной полнотѣ и ясности, какъ у Брентано. Такъ Ибервегъ опредѣляетъ сужденіе, какъ „признаніе объективной значимости за субъективною связью представленій“,²⁾ Бергманъ даетъ сужденію опредѣленіе, какъ „представленію предмета, соединенному съ критическимъ отношеніемъ къ этому представленію, съ рефлексіей о значимости его, съ рѣшеніемъ о правильности, съ принятіемъ или отверженіемъ“³⁾; и даже Милль, хотя и не считаетъ это дѣломъ логики, но ясно различаетъ сужденіе, какъ актъ рѣшимости. или какъ „состояніе духа, называемое убѣжденіемъ“, отъ предложенія, какъ вѣшной формы сужденія⁴⁾. Такимъ образомъ, какъ съ психологической, такъ и съ логической стороны Эрдманново ученіе о сужденіи не можетъ быть принято безъ существенныхъ измѣненій: съ первой стороны, дискурсивность всѣхъ нашихъ индивидуальных представленій и синтетичность всякаго сужденія не позволяетъ принимать сужденіе за актъ цѣльный, безсоставный, ничѣмъ неразличный въ психологической структурѣ отъ воспріятія; со второй стороны, возможность сужденій отрицательныхъ и явное присутствіе въ сужденіи акта самосознательнаго рѣшенія и усилія заставляютъ искать болѣе широкаго смысла для сужденія, чѣмъ одно только выраженіе имманентности признака предмету.

Послѣ сказаннаго немного нужно добавить положительныхъ разъясненій, чтобы придти къ ясному пониманію сужденія въ согласіи съ развитой нами точкой зрѣнія на мышленіе и представленіе. Критикуя Эрдманна, мы нашли, что сужденіе есть

¹⁾ Тамъ же, стр. 291.

²⁾ Systeme d. Logik, стр. 189.

³⁾ Reinelogik v. Bergmann, Berlin, 1879; стр. 37.

⁴⁾ Система логики, пер. Лаврова, т. I стр. 106—107.

прежде всего перебѣганіе или переходъ отъ одного представленія къ другому. Но еще при разсмотрѣніи „понятія“, какъ формы мышленія, намъ приходилось уже касаться вопроса о томъ, каковъ *въ дѣйствительности* бываетъ этотъ переходъ. Мы нашли, что переходъ этотъ является тогда, когда мы или вновь образуемъ себѣ представленія или, по какой либо надобности, снова воспроизводимъ тотъ же процессъ надъ готовыми уже, произведенными представленіями. Останавливая свое вниманіе на какой либо сторонѣ или части сущаго, мы составляемъ себѣ о ней представленіе, но такъ какъ уже при этомъ произошло *выдѣленіе* одной стороны изъ ряда другихъ, то *всякое* представленіе есть уже непременно актъ отвлеченія, и самая *опредѣленность* каждаго представленія не означаетъ ничего другого, какъ только того, что изъ всего противостоящаго намъ, бытія мое сознаніе *выдѣлило* или *отделило* только то, а не другое. Индивидуальныя представленія о цѣлыхъ предметахъ, какъ мы уже говорили, не противорѣчатъ такому смыслу образованія представленія, ибо они всегда дискурсивны и вѣтъ *въ дѣйствительномъ* психологическомъ запасѣ мышленія представленій *конкретныхъ* (*въ буквальному*, и единственно правильномъ смыслѣ этого слова; срав. Милля—Сист. Лог. т. I, стр. 34—36), или цѣльныхъ,—слитныхъ изъ нѣсколькихъ другихъ простѣйшихъ. Но составляя себѣ представленія, или что то же—выдѣляя ихъ одно за другимъ, мы всегда выдѣляемъ ихъ отъ чего либо уже другого, т. е., отъ какой либо, уже имѣющейся, группы другихъ представленій: никогда ни одно представленіе не является безотносительно, независимо отъ связи съ другимъ предствленіемъ или группой ихъ. Это и есть истинный смыслъ *относительности* всего вообще и всякаго въ частности нашего познанія, на чемъ такъ остроумно настаивалъ еще Спенсеръ въ защиту своего тезиса о непознаваемомъ ¹⁾). Съ своей стороны, мы уже говорили, что отвлеченіе никогда не бываетъ буквально *отмеченіемъ*, т. е., полнымъ порваніемъ всякой связи между образованными представленіями и группой тѣхъ, отъ коихъ оно отвлечено; оно скорѣе имѣетъ смыслъ только *отодвиганія*, при сохраненіи, одна-

¹⁾ Гербертъ Спенсеръ, Основныя начала, пер. под. ред. Л. Тихонова, СПб. 1867 г. стр. 67, 80, 89, 94, 105 и др.

ко, связи между отодвинутымъ и тѣмъ, отъ чего оно отодвинуто. Этотъ-то актъ отодвиганія или образованія отдѣльныхъ представленій, и есть, мы говорили, сужденіе: какъ такой актъ, сужденіе можетъ быть только сознательнымъ, опредѣленнымъ, соединеннымъ всегда съ сознаніемъ нѣкотораго усилія и рѣшимости; такимъ всегда сужденіе и чувствуется въ самосознаніи; для выраженія этого-то самосознательнаго усилія и рѣшимости и служить связка. Повидимому, противъ такого смысла сужденія говоритъ фактъ существованія сужденій отрицательныхъ и такъ называемой модальности сужденій, т. е., разной степени увѣренности въ приложеніи предиката къ субъекту (возможность, дѣйствительность, необходимость). Но именно, только при признаніи за сужденіемъ самостоятельнаго акта рѣшимости и усилія, и возможно удовлетворительное объясненіе отрицанія и модальности. Мы видѣли, что мышленіе имѣетъ дѣло всегда только съ представленіями, какъ актами самосознательнаго, личнаго „я“, въ зависимости отъ ощущеній, какъ состояній органической жизни. Создавая для отдѣльныхъ представленій отдѣльныя слова, нашъ духъ какъ бы складываетъ въ запасъ свои самосознательные акты и дѣлаетъ ихъ для себя какъ будто внѣшними, опредѣленно очерченными и заготовленными продуктами; въ силу этого, та опредѣленная связь, которая показывала происхожденіе каждаго представленія отъ той или иной группы, ослабляется, и представленіе какъ бы уединяется. Отсюда, при накопленіи представленій, каждый возобновленный опытъ поставленія представленія въ связь съ родственной ему группой рискуетъ потерять то соотвѣтствіе, которое имѣло мѣсто при первоначальномъ образованіи этого именно представленія. Другими словами, въ мышленіи можно различать два рода сужденій: первичныя и вторичныя. Первичныя составляютъ первые шаги образованія и накопленія представленій: начинаются они съ представленій о томъ, что ближе и прежде всего ощущается, т. е., съ представленій о состояніяхъ и потребностяхъ собственнаго тѣла; идутъ, затѣмъ, къ представленіямъ о положеніи своего тѣла среди другихъ предметовъ и этихъ послѣднихъ одного среди другихъ, къ представленіямъ формы, движенія и т. д. Всѣ первичныя сужденія всегда отличаются нѣкоторою ограниченностью въ комбинаціяхъ прило-

женія предиката къ субъекту, ибо они суть только еще первые шаги судительной дѣятельности и поэтому они констатируютъ только самыя крупныя и выдающіяся раздѣленія представлений; та-же ограниченность видна и съ другой стороны, ибо, при объясненномъ нами раньше родствѣ мышленія и воли, первичныя сужденія означаютъ только самыя первые шаги въ самоопредѣленіи личнаго „я“ и въ установленіи своихъ потребностей. Постепенный ростъ мышленія и воли выражается въ постепенномъ увеличеніи и утоньшеніи представлений: самосознательный актъ вниманія начинаетъ останавливаться все на болѣе и болѣе незамѣтныхъ съ перваго раза сторонахъ явленій; и вотъ съ увеличеніемъ числа представлений, а поэтому и цѣлей для воли, являются такія сочетанія представлений, которыя не управляются уже ближайшими данными непосредственнаго наблюденія, но дѣлаются все болѣе и болѣе зависимыми только отъ поставляемыхъ цѣлей, т. е., свободными. Такія сужденія и суть вторичныя: они представляютъ уже собою не только новообразование представлений, но и разныя перемѣны въ образованіи прежнихъ представлений, т. е., новыя сочетанія представлений. При разнообразіи цѣлей, т. е., тѣхъ же представлений, эти сочетанія разнообразятся широко и обильно, смотря по индивидуальнымъ особенностямъ каждаго отдѣльнаго лица. Здѣсь лежитъ корень разнообразія взглядовъ, противорѣчій и ошибокъ. Но познаніе, мы видѣли, всегда управляется однимъ началомъ—приведеніемъ къ единству, такъ какъ единъ и тождественъ съ собою познающій духъ. Это-то основное стремленіе въ познаніи и заставляеть человека, такъ сказать, пересматривать свою мыслительную работу; оно же составляетъ и единственный основной критерій при оцѣнкѣ на этомъ пересмотрѣ. Поэтому, что не соотвѣтствуетъ предъявленному требованію, то такъ и отмѣчается: отрицаніе и есть эта отмѣтка. Значитъ, отрицаніе есть не что иное, какъ отказъ принять данное представление въ комбинацію единаго и цѣльнаго познанія,—какъ, обратно, утвержденіе есть актъ этого приѣма. Поэтому, справедливы всѣ рѣчи логиковъ о томъ, что отрицаніе относится къ связкѣ, а не къ предикату и что нѣтъ и не можетъ быть отрицатель-

ныхъ предикатовъ ¹⁾. А такъ какъ познаніе вообще есть то же, что и воля, какъ стремленіе къ полной, всеобъемлющей жизни, то и понятно становится то чувство усилія, активности и внутренней рѣшимости, которое сопровождаетъ каждое сужденіе. Такимъ образомъ, отрицаніе есть наиболѣе выразительный моментъ основнаго смысла сужденія, и ничто болѣе рельефно не можетъ говорить противъ механизма умственной жизни, какъ именно наличность отрицанія: *если бы все въ умственной жизни шло по одной ассоціаціи настоящаго съ прошлымъ и т. д. въ глубину прошлаго, то отрицанію не было бы ни какого мѣста и смысла и оно было бы невозможно, его не существовало бы*. Отрицаніе есть явный, такъ сказать, почти осязательный признакъ какого-то иного начала въ человѣкѣ, чѣмъ вся наличность опредѣляющихъ его вѣшнихъ и собственныхъ органическихъ условій,—начало *иное* по существу, *стоящаго выше* всего совершающагося въ человѣкѣ и относящагося ко всему этому съ разборомъ: будь человѣкъ не болѣе, какъ сплошная цѣпь слѣдующихъ другъ за другомъ явленій однородныхъ съ окружающей его „я“ средой, все было бы въ человѣкѣ положительно, безповоротнo, слѣпо и никѣмъ и ничѣмъ не оцѣнено; оцѣнять и одно принимать, а другое отвергать, можетъ только *иной* по отношенію къ оцѣняемому. Вотъ почему, чѣмъ ближе къ непосредственному состоянію органической жизни (т. е., при минимумѣ мышленія), тѣмъ отрицающая дѣятельность меньше и слабѣе: вотъ почему давно подмѣчено, что отрицаніемъ начинается пробужденіе сознательной критической мысли, и, конечно, возможность незрѣлаго юношескаго увлеченія въ отрицаніи и критикѣ не должна служить мѣриломъ для скептическаго отношенія къ отрицанію, какъ къ одному только разрушенію. И совершенно вѣрно подмѣтилъ Эрдманнъ, что, „сужденія воспріятія“²⁾ (по его терминологіи, или первичныя—по нашему различенію) никогда не бываютъ отрицательными: отрицаніе возможно только уже по накопленіи нѣкотораго запаса представленій, т. е., когда уже явится нужда оріентироваться въ нихъ и сводить къ единству познанія. Подобно отрицанію, и модальность суж-

¹⁾ Erdmann—Logische Elementarlehre—стр. 335; ср. *Logik von Ch. Sigwart—Freiburg, 1889* т. I стр. 153—154.

²⁾ Erdmann. Цит. соч. стр. 359.

деній получаетъ возможность единственно удовлетворительнаго объясненія только при признаніи сужденія актомъ воли, принимающимъ или отвергающимъ данное представленіе въ единство цѣлаго познанія. Эрдманнъ думаетъ справиться съ модальностію не выходя дальше принятой имъ имманентности предиката субъекту. Но смѣшно видѣть, къ какимъ натяжкамъ ведетъ эта попытка. Нормативныя, напр., сужденія означаютъ долженствованіе и выражаютъ разныя требованія, желанія, заповѣди и т. п. Но всякое требованіе, правило, заповѣдь, потому только таковыми и являются, что они не довольствуются тѣмъ, что есть, а требуютъ того, что должно быть, и потому есть еще только въ *будущемъ*; слѣдовательно объ имманентности субъекту *требуемого*, признака или свойства не можетъ быть и рѣчи: потому и *требуется*, что неимманентно. Но что же говоритъ Эрдманнъ? „Нормы, говоритъ онъ, потому и суть нормы, что хотя онѣ и требуются для субъекта..., однако не необходимо принадлежать ему и даже обычно отсутствуютъ у него. Однако и здѣсь на лицо логическая имманентность. Лжеецъ, котораго я вижу предъ собою или имѣю въ мысляхъ, когда я требую отъ него истины, не есть субъектъ этой имманентности. Ибо если бы это было такъ, то сужденіе не имѣло бы никакого смысла. Субъектомъ является этотъ человѣкъ, какъ членъ идеальнаго нравственнаго общества, въ которомъ осуществлено требованіе истины. Идеальный субъектъ нормы есть, такимъ образомъ, то, въ чемъ представлена, какъ *принадлежность*, извѣстное требованіе: это и есть истинный логическій субъектъ сужденія“¹⁾. Итакъ, выходитъ, что когда я говорю ученику: „ты долженъ всегда говорить правду“, то я разумѣю ученика не того, который стоитъ предо мною, но какого-то будущаго живущаго въ золотомъ вѣкѣ XX-го столѣтія! Вѣрна ли же будетъ та логика съ ея имманентностію, которая такъ явно будетъ идти въ разрѣзъ со всякою психологіею, ибо кто когда, обращаясь съ правиломъ или требованіемъ, имѣетъ въ виду не тѣхъ, къ кому обращается, а какихъ-то будущихъ совершенныхъ членовъ совершеннаго общества? Да къ *совершеннымъ* не нужно будетъ и обращаться ни съ какими *норма-*

¹⁾ Erdmann. Цѣл. соч. стр. 220

ми! Очевидно, холодная имманентность ничего не можетъ объяснить въ сужденіи, которое, какъ всякая норма, наиболѣе сильно выражаетъ живую *энергію* живого лица? Вотъ почему далѣе Эрдманнъ прямо вычеркиваетъ изъ числа сужденій всѣ вопросы¹⁾, ибо, конечно, въ нихъ не найти никакой имманентности; точно также и объ отрицаніяхъ онъ очень не высокаго мнѣнія, такъ какъ и они, конечно, не давая никакой имманентности признака предмету (а, наоборотъ, именно отвергая эту имманентность), „не имѣютъ для нашего познанія никакого самостоятельнаго значенія“²⁾, да, наконецъ, и изъ *утвердительныхъ* сужденій онъ считаетъ за сужденія въ собственномъ смыслѣ слова только такъ называемыя имъ „утверждающія“ („behauptende“), лишая такой чести другую половину, называемую имъ „называющими“ („benennende“)³⁾. Небольшую, стало-быть, горсть изъ числа всѣхъ сужденій, заключающую въ себѣ именно *обсуживаніе* чего-нибудь, Эрдманнъ готовъ имѣть въ виду въ логикѣ. Но, вѣдь, должно знать, что и изъ „утверждающихъ“ сужденій—развѣ всѣ именно таковы? Немало развѣ и утвержденій такихъ, которыя таковы только по формѣ предложенія (что и самъ Эрдманнъ строго различаетъ отъ существа по мысли), а по мысли проблематичны, гипотетичны, условны и т. д. Такъ развѣ слѣдуетъ изгнать изъ логики всѣ гипотезы, условныя, раздѣлительныя сужденія, всѣ *заключенія*, которыя не содержатъ *прямой* имманентности, а только ищутъ еще ея? Что же останется въ логикѣ? Однѣ математическія теоремы и аксіомы? Но и тѣ въ предѣлахъ высшаго счисленія не должны претендовать на принятіе логикой, ибо и тамъ появляется „переменность“, „приблизительность“, „бесконечность“, „междупредѣльность“ и т. п. Совсѣмъ иное получается положеніе дѣла, если держать взглядъ на сужденіе, какъ на самосознательный актъ рѣшимости принять или не принять то или другое представленіе въ единство познанія. Модальность сужденій явится тогда признакомъ и слѣдствіемъ живой работы личнаго духа, стремящагося къ единству познанія или, что—то же, къ полной и всеобъемлющей жизни. Свобода въ создаваніи представленій, а слѣдовательно,

¹⁾ Erdmann. Цит. соч. стр. 271—272.

²⁾ Тамъ же, стр. 361.

³⁾ Тамъ же, стр. 271.

и въ ихъ сочетаніи (ибо мы уже не разъ говорили, что, создавая представленіе, мы не можемъ дѣлать этого иначе, какъ въ видѣ сужденія) предполагаетъ, какъ и говорили мы выше, возможность комбинацій разнообразныхъ у каждого лица и далеко не тождественныхъ только съ тѣмъ, что получено изъ непосредственнаго наблюденія; отсюда, кругозоръ представляющей дѣятельности далеко не исчерпывается только тѣмъ, что есть передъ наблюдающимъ человѣкомъ (дѣйствительность). Постановленіе себѣ цѣлей, или, что—то же, представленій о желаемомъ *будущемъ*, открываетъ сферу возможнаго и необходимаго, ибо эти два понятія (возможное и необходимое) не имѣютъ никакого смысла безъ представленія о *будущемъ*. Такимъ образомъ, сужденія, выражающія возможность и необходимость, не имѣли бы мѣста безъ живого, дѣятельнаго начала, которое выходитъ за предѣлы того, что есть, и сознательно ставитъ предъ собою то, *чего еще нѣтъ*, т. е., *будущее*. Если бы кто противъ этого вздумалъ указать на представленіе возможностей *въ прошедшемъ*, тому слѣдуетъ сказать, что *возможность въ прошедшемъ* есть только метафорическое выраженіе, примѣнительное по выраженію на образецъ *будущаго*, ибо, что *прошло*, то уже не можетъ быть *возможнымъ*, равно какъ не можетъ называться и *необходимымъ*, такъ какъ многообразность совершенія не приложима къ прошедшему: оно какое есть, такое и есть, и если ученые, напр., гадаютъ объ историческихъ судьбахъ народа въ прошломъ и говорятъ каждый по—своему, что тамъ „могло быть“ такъ и иначе, то это только условное, фиктивное обозначеніе, предполагающее, что какъ будто еще извѣстный фактъ не совершился. Но на дѣлѣ онъ совершился, и при томъ въ *одной* только той формѣ, въ какой и совершился: слѣдовательно, *истинная* возможность, какъ *выборъ изъ многихъ* альтернативъ, для *прошлаго* факта исчезла навсегда. Такимъ образомъ, различіе сужденій по модальности, также какъ и отрицаніе и утвержденіе, есть различеніе представленій по ихъ отношенію къ одной главной цѣли всего познанія—къ единству или, что—то же, къ единой, полной и всеобъемлющей жизни личнаго духа: что не препятствуетъ этому основному стремленію, то *утверждается*; противное—*отрицается*, что еще не принято, то отмѣчается,

какъ возможное; что принято и всегда представляется нужнымъ принимать, то является необходимымъ.

Все сказанное о сужденіи позволяетъ намъ опредѣлить его, какъ актъ самосознательнаго, личнаго духа, ставящаго для себя представленіе—вновь ли образуемое или изъ прежде образованныхъ, при чемъ эта постановка каждый разъ соединяется съ такимъ или инымъ рѣшеніемъ о принятіи поставленнаго представленія въ единство цѣлаго познанія или, что —то же, всей внутренней жизни личнаго духа. Такъ какъ по изложенному нами взгляду и каждое представленіе есть актъ личнаго самосознательнаго „я“, а, съ другой стороны, поставленіе каждаго представленія возможно только въ формѣ сужденія, то коротко—мы можемъ опредѣлить сужденіе, какъ *свободно творческое созданіе представленій*. При этомъ, конечно, слово „создаваніе“ должно захватывать какъ поставленіе представленія *вновь*, такъ и поставленіе уже прежде полученныхъ, ибо для личнаго самосознанія и то и другое составляетъ одинаковый актъ: каждое слово, какъ носитель представленія, внѣшнее духу, мертво и незначимо до тѣхъ поръ, пока духъ по поводу его слова опять не окажется въ томъ же состояніи самосознанія, въ какомъ былъ при полученіи этого самаго представленія и въ первый разъ. Выставленное пониманіе сужденія дѣлаетъ его до такой степени близко и внутренне сопряженнымъ съ представленіемъ, что раздѣленіе ихъ оказывается возможнымъ только въ нарочитомъ отвлеченіи и анализѣ: въ дѣйствительности мы всегда мыслимъ сужденіями, но и сужденіе, въ свою очередь, есть не что иное, какъ поставленное предъ сознаніемъ представленіе, ибо ни одно представленіе въ дѣйствительномъ обиходѣ мышленія не представляетъ изъ себя чего-либо самозамкнутаго, уединеннаго, непоставленнаго въ такую или иную связь съ другимъ какимъ-либо представленіемъ. Такимъ образомъ, мы приходимъ къ выводу, что представленіе и сужденіе не представляютъ *двухъ формъ мышленія*: это—одна и та же форма, и эта форма по истинѣ должна быть названа представленіемъ, ибо ни одинъ актъ мышленія не можетъ быть иначе, какъ подъ условіемъ представленія. Такой выводъ долженъ былъ ожидаться и а priori изъ развитаго нами взгляда на мышленіе. Ибо, если

мышленіе есть дѣятельность единаго и тождественнаго съ собою личнаго духа, то эта дѣятельность и по существу своему, т. е., по своей истинной формѣ, зависимой только отъ него самого и его природы, а не отъ чего-либо внѣшняго, не можетъ быть иной, какъ только *единой и одинаковой вездѣ и всегда*. Никакая нигдѣ дѣятельность не можетъ быть по своей *существенной формѣ* и такой и иной, ибо тогда были бы уже двѣ дѣятельности, а не одна: иное дѣло, если дѣятельность получаетъ разныя условія совнѣ, а не изъ самой себя, и, соответственно съ тѣмъ, производить разныя явленія; но ни разность условій, ни различіе результатовъ не то— что разность самой дѣятельности въ себѣ, и даже болѣе, ни по отношенію къ одной дѣятельности нельзя было бы и говорить про *разность* условій и результатовъ, если бы сама она не оставалась единой и одинаковой по своей существенной формѣ. Такою дѣятельностію должно быть и мышленіе, и потому его истинная, существенная форма можетъ быть только одна и одинаковая всюду и во всемъ. Относительно представленія и сужденія мы уже пришли къ такому результату; но то же получается и по отношенію къ такъ называемой третьей формѣ мышленія—умозаключенію, ибо мы уже видѣли, что при образованіи представленій, мыслящій духъ свободно переходитъ къ новымъ комбинаціямъ на основаніи прежде полученныхъ представленій: Это-то создаваніе новыхъ представленій чрезъ промежуточные звенья прежнихъ—и есть умозаключеніе. Такимъ образомъ, и въ этой „новой“ и „преимущественной“ формѣ мышленія—въ умозаключеніи—мы не имѣемъ ничего новаго, кромѣ все одной и той же единой и истинной формы мышленія—представленія. Каждое представленіе мыслится не иначе, какъ въ формѣ сужденія; сужденіе есть отодвинутое отъ группы особое представленіе; умозаключеніе есть также отодвинутое представленіе только не сразу, а чрезъ нѣсколько другихъ. Къ уясненію послѣдняго положенія и перейдемъ въ слѣдующемъ отдѣлѣ.

С. Кулюкинъ.

(Продолженіе будетъ).

МЫСЛИ Л. А. СЕНЕКИ

О СМЕРТИ И ВЕЗСМЕРТИИ.

(Окончаніе *).

II.

Посмертная судьба человѣка.

Воззрѣній Сенеки на участь человѣка за гробомъ нельзя привести въ строгою систему. Колебанія и сомнѣнія, догадки и предположенія самаго противоположнаго свойства: вотъ что встрѣчаемъ мы въ различныхъ мѣстахъ произведеній этого философа. Яркіе проблески свѣтлой надежды на блаженную жизнь за гробомъ смѣняются мрачными сомнѣніями, безотрадными мыслями о возможности совершеннаго прекращенія личной жизни души, о возвращеніи въ состояніе небытія.—Мѣстами воззрѣнія Сенеки на природу души и посмертную судьбу человѣка имѣютъ близкое сходство съ общими воззрѣніями стоической школы.

Какъ извѣстно, душа человѣка, по ученію стоиковъ, есть частица Божественнаго огня, единой міровой души, проникающей и оживляющей вселенную, почему она иногда и называется у нихъ частицею или сѣменемъ Божественнаго разума (λόγος σπέρματικος), а умъ человѣческій—богомъ, частью божественнаго духа, заключенною въ тѣлѣ человѣка¹⁾.

Но какъ часть единаго міроваго цѣлаго, какъ одно изъ проявленій божественной первосущности, душа человѣка не

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 16.

1) Cleanth V, 4; Epikt. Dissert. I, 14, 6. и др.

можетъ избѣжать и общей участи цѣлаго, судьба ея не можетъ быть отличною отъ судьбы всѣхъ прочихъ проявленій жизни божественной природы. По общему ученію школы, она рано или поздно должна возвратиться, вмѣстѣ со всѣмъ существующимъ, въ первобытную матерію, изъ коей произошла вселенная, должна прекратить свое личное бытіе.

Но не допуская мысли о вѣчномъ бытіи души, какъ личности, стоики допускали продолженіе жизни за гробомъ на болѣе или менѣе продолжительный срокъ. Одни изъ нихъ, какъ, напр., Клеанъ, приписывали душамъ всѣхъ людей продолженіе бытія до конца міроваго періода, другіе, напр.—М. Аврелій, сокращали этотъ срокъ, третьи приписывали продолженіе жизни за гробомъ только мудрымъ, какъ напр. Хризиппъ. Иные, наконецъ, какъ Карнеадъ и Панецій, учили, что душа, подобно тѣлу, послѣ смерти разложится на элементы и прекратить, такимъ образомъ, свое личное бытіе ¹⁾).

Согласно съ вышеизложеннымъ ученіемъ стоической школы, и Сенека учитъ о божественномъ происхожденіи и высокомъ назначеніи человѣческаго духа, Душа, по его словамъ, „частица божественнаго духа, божественное дыханіе, обитающее въ насъ“; она—истеченіе божества, и сущность ея строго отлична отъ матеріи“ ²⁾. Какъ небесная гостья, душа не можетъ найти себѣ удовлетворенія и полного счастья на землѣ, въ грубой оболочкѣ тѣла;—поэтому она въ мысляхъ своихъ стремится на свою небесную родину, стремится къ небесному и вѣчному, по самой природѣ своей.—„Лучшею частію своего существа душа пребываетъ тамъ, откуда она снизошла... Къ небу ея влеченіе, туда обращены ея взоры; среди насъ она блуждаетъ, какъ высшее существо“ ³⁾. Тѣло тяготитъ ее, какъ мрачная темница, узы и бремя. На землѣ она блуждаетъ во мракѣ невѣдѣнія; ей недоступно познаніе тайнъ природы; на землѣ человѣкъ находится въ тяжелой зависимости отъ другихъ людей, терпятъ разныя лишенія, невзгоды, болѣзни, несутъ тяжелые труды. „Тѣло—, пишетъ Сенека,—темница и

¹⁾ Полное изложеніе этого ученія стоиковъ см. у Zeller'a. Philosophie d. Griechen, 3 Theil. Abtheil., 3 Auflage, SS. 200—203.

²⁾ Senec. *ep.* 66, 12;—41, 2;—*Ad Helv.* VI 7.

³⁾ Sen *epist* 41, 5.

узы души..; оно подвергается мученіямъ, разбойамъ и болѣзнямъ. Духъ невредимъ и вѣченъ, и никакое насиліе не можетъ его коснуться“ ¹⁾. “Кости, нервы, кожа, лицо, руки и все прочее, что насъ облекаетъ, суть лишь узы и покровы, затемняющіе душу“ ²⁾.

И небесное происхожденіе души, и самая сущность ея природы, ея неудержимое влеченіе къ небесному и вѣчному, къ иной и лучшей жизни: все это даетъ нашему философу основаніе предполагать, что наше существованіе не ограничивается предѣлами земнаго бытія, что за гробомъ начнется новая и лучшая жизнь. „Тѣло, по словамъ Сенеки, кратковременное пристанище для души, которое рано или поздно необходимо покинуть“ ³⁾; оно—бремя и мученіе для души, темница, освободившись изъ которой духъ ликуетъ, наслаждаясь своею самостоятельностью и неограниченною свободой“ ⁴⁾. „Земная жизнь служить только прелюдией къ лучшей и болѣе продолжительной жизни... Въ теченіи ея мы созрѣваемъ для другого рожденія; насъ ожидаетъ иное начало, иное положеніе вещей. Тотъ день, котораго ты боишься, какъ конца своей жизни, есть день рожденія для вѣчнаго бытія“ ⁵⁾. Такимъ образомъ, смерть представляется нашему философу „освобожденіемъ и прекращеніемъ всѣхъ золъ“. Онъ мечтаетъ, что за гробомъ начнется существованіе, свободное отъ заботъ и тревогъ земной жизни, наслажденіе полнымъ и совершеннымъ покоемъ. „Что для нея (души) значать темница, стража и оковы?“ За гробомъ „не будешь ничего просить, не будешь ничего бояться; тебя ожидаетъ произведшая тебя природа и мѣсто лучшее и безопаснѣйшее“ ⁶⁾. „Твой сынъ, —пишетъ Сенека Марціи, безутѣшно оплакивавшей смерть любимаго сына,—переступилъ предѣлы, внутри которыхъ чловѣкъ бываетъ рабомъ; онъ наслаждается глубокимъ и вѣчнымъ покоемъ. Его не тревожитъ ни страхъ бѣдности, ни забота о богатствѣ, ни жало расслабляющей душу чувственности, ни беспокоить его зависть къ чужому счастью“ ⁷⁾. Умершему (брату Полибія) должна нравиться его участь: онъ достигъ покоя, онъ, наконецъ, свободенъ, безопасенъ, безсмертенъ... Свободно

¹⁾ *Ad Helviam* c. XI, 7. ²⁾ *Epist.* 102, 22 и сл. ³⁾ *Epist.* 120, 14.

⁴⁾ *Ad Polyb.* IX, 3. ⁵⁾ *Epist.* 102, ст. 22 и сл. ⁶⁾ *Epist.* XXVI, 8—10.

⁷⁾ *Ad Marc.* XIX, 4 и слѣд.

онъ блуждаетъ и въ великой радости взираетъ на всѣ блага природы. Онъ ничего не потерялъ, удалившись изъ этого міра; ему выпалъ на долю безопасный жребій“ ¹⁾).

Наслаждаясь полною свободой отъ страстей, заботъ и тревоженій земной жизни, блаженныя души умершихъ, по представленію Сенеки, находятъ источникъ высокихъ наслажденій въ полномъ и совершенномъ познаніи тайнъ природы. Предъ умственными взорами восхищеннаго духа, освободившагося отъ тяжкихъ узъ тѣла, внезапно открывается таинственная завѣса міра чудесъ и дивныхъ тайнъ природы. Озаренный неизреченнымъ свѣтомъ познанія, умъ проникаетъ въ прошедшія, настоящія и будущія судьбы человѣчества. Это высокое наслажденіе увеличивается еще для усопшихъ—возможностью пользоваться общеніемъ съ душами близкихъ людей, прежде переселившихся въ блаженныя области загробнаго міра, пользоваться ихъ наставленіемъ и руководствомъ.

„Твой отецъ, Марція,—пишетъ Сенека,—возметъ тамъ подѣ свое покровительство внука, наслаждающагося новымъ свѣтомъ, и научить его познавать пути небесныхъ свѣтилъ, ознакомивъ его не съ одними предположеніями только, но съ истинною ихъ природою. Съ радостію онъ посвятить его въ тайны мірозданія. И какъ проводникъ въ чужеземныхъ городахъ бываетъ пріятель для иностранца, такъ и для души человѣка, стремившагося познать взаимныя отношенія небесныхъ свѣтилъ, пріятель такой руководитель, который чувствуетъ себя среди нихъ, какъ дома, и привыкъ проникать своимъ наблюдательнымъ взоромъ въ глубину вселенной. Представь же себѣ, Марція, что ты находишься какъ бы предъ взорами твоего отца и твоего сына, но не такихъ, какими ты ихъ знала, а несравненно болѣе совершенныхъ!“

Далѣе Сенека влагаетъ въ уста отца Марціи, между прочимъ, слѣдующія слова: „мы (умершіе) не обьяты глубокимъ мракомъ и не видимъ у васъ,—живыхъ людей,—ничего достойнаго желанія, ничего высокаго, ничего блестящаго, а лишь одно низменное, тягостное и печальное; и увь,—сколь малую

¹⁾ Ad Polyb. IX, 4.

часть нашего свѣта вы можете видѣть! Здѣсь (т. е., въ загробной жизни) не свирѣпствуетъ въ кровавыхъ битвахъ оружіе, флоты не истребляются флотами, не замышляется убійствъ и нѣтъ площадей, на которыхъ цѣлые дни происходятъ шумныя разбирательства тяжбъ, ничего не дѣлается въ тайнѣ, мысли и сердца открыты и доступны взорамъ всѣхъ; намъ доступно созерцаніе всѣхъ вѣковъ, и даже—грядущихъ“ ¹⁾).

„Нѣкогда,—читаемъ въ одномъ изъ писемъ Сенеки къ Луцилію,—откроются предъ тобою всѣ тайны природы, разсѣется окружающій тебя мракъ, и отовсюду возсіяетъ яркій свѣтъ. Вообрази, каковъ долженъ быть блескъ отъ такого множества звѣздъ, сливающихъ свое сіяніе! Ни одна тѣнь не омрачитъ этого свѣта! Одинаково свѣтло будетъ на всѣхъ сторонахъ небосклона, ибо перемены дня и ночи свойственны лишь нижнимъ слоямъ атмосферы. Тогда, узрѣвъ вполнѣ весь этотъ свѣтъ, ты скажешь, что до тѣхъ поръ жилъ во мракѣ“ ²⁾).

Но это блаженное загробное существованіе, это наслажденіе свѣтомъ совершеннаго знанія и общеніемъ съ душами близкихъ людей представляется у Сенеки—удѣломъ избранныхъ добродѣтельныхъ душъ. „Я убѣжденъ, говоритъ онъ о Сципіонѣ (Младшемъ), что его духъ возвратился на небо, откуда онъ и произошелъ,—не за то, что онъ предводительствовалъ великими полками, но за его необычайное воздержаніе и добродѣтель“ ³⁾). Подобнымъ образомъ о Сократѣ Сенека пишетъ, что „отравленный кубокъ перенесъ его изъ темницы на небо“ ⁴⁾).

Но и души добродѣтельныхъ людей,—прежде чѣмъ вкуситъ блаженства небеснаго бытія, по мнѣнію нашего философа, должны пройти нѣкоторое состояніе очищенія, напоминающее католическое чистилище.—„Сынъ Марціи,—читаемъ въ посланіи къ его матери,—удалился отъ насъ, ничего не оставивъ на землѣ, и побывъ нѣкоторое время надъ нами, пока не очистится и не освободится отъ присушихъ ему недостатковъ и суеты земной жизни, онъ поднимется въ высшія сферы, въ

¹⁾ Ad Marc. cap. XXV—XXVI ст. 3—4 и слѣд. ²⁾ Epist. 102, ст. 22 и сл.

³⁾ Epist. 86, ст. 1.

⁴⁾ Epist. 67, ст. 7.

среди блаженныхъ душъ, презрѣвшихъ жизнь и освобожденныхъ благотвѣтельной смертью“ ¹⁾).

Нетрудно видѣть, что и это оригинальное ученіе о своего рода „чистилицѣ“ вытекаетъ изъ матеріалистическихъ воззрѣній стоиковъ на душу, какъ на частицу хотя и тонкаго, но вещественнаго начала—міроваго божественнаго эфира. —Съ точки зрѣнія стоической психологіи весьма понятно, что душа только тогда можетъ воспарить въ высшія сферы мірозданія, гдѣ имѣютъ свое пребываніе небесныя свѣтила и блаженныя души, когда вполне очистится отъ всего тяжелаго и грубаго и сдѣлается вполне легкой и эфирной. Отсюда понятно и то, что души порочныхъ и невѣжественныхъ людей, какъ существа грубыя и тяжелыя, не могутъ подняться въ высшія области божественнаго эфира и подвергаются скорому разрушенію ²⁾).

Слѣды стоическаго воззрѣнія на душу, какъ на искру божественнаго огня, которой рано или поздно надлежитъ слиться со всею массой произведшей ее матеріи, можно видѣть и въ тѣхъ мѣстахъ сочиненій Сенеки, гдѣ онъ говоритъ о міровой катастрофѣ, которой долженъ закончиться періодъ міровой жизни, —катастрофѣ, которая не пощадитъ и душъ блаженныхъ людей.

„Мы, блаженные духи, влагаетъ Сенека въ уста умершаго отца Марціи,—при всеобщей міровой катастрофѣ, если Божеству будетъ угодно произвести ее, составимъ лишь малую часть всеобщаго разрушенія и разложимся на первоначальные элементы“ ³⁾).

Уже въ приведенныхъ выше разсужденіяхъ Сенеки, гдѣ мѣстами высказываются чисто стоическіе взгляды на природу и на загробную судьбу душъ, мы встрѣчаемъ такія краснорѣчивыя, живо и сильно выраженные стремленія къ иной и лучшей жизни за гробомъ, такія глубокія убѣжденія въ дѣйствительномъ наступленіи этой жизни, какихъ не находимъ ни у кого другаго изъ языческихъ мыслителей. Читая полныя высокаго восторга и поэзіи рѣчи философа, порою нельзя не поражаться сходствомъ этихъ рѣчей съ рѣчами, мыслями и ученіемъ писателей христіанскихъ, — сходствомъ, — мѣстами почти буквальнымъ.—И въ самомъ дѣлѣ, тѣ изреченія Сенеки,

¹⁾ Ad Marc. c. XXV. ²⁾ Zeller's стр. 200, прим. 1. ³⁾ Ad Marc. XXVI, 7.

въ которыхъ высказывается томленіе души, стремящейся освободиться отъ узъ тѣла, называемаго „бременемъ“ и „темницею“ для духа, его „гостинницей“ ¹⁾, стремленіе къ иной и лучшей жизни за гробомъ: все это не напоминаетъ ли намъ животоѣхъ изреченій новозавѣтныхъ св. писателей, въ которыхъ тѣло наше называется „земною храминой, которая никогда должна разрушиться“ ²⁾, въ коей мы только „странники и пришельцы“ ³⁾, и которую „мы скоро должны оставить“ ⁴⁾, въ коей „пребывая, мы воздыхаемъ“ какъ бы „подъ бременемъ“ ⁵⁾? Не припоминается ли намъ, при чтеніи жалобъ Сенеки на порабощеніе души тѣломъ ⁶⁾, горестный вопль св. апостола Павла, исторгнутый изъ глубины души, измученной борьбою съ грѣховною природою тѣла, вопль: „кто меня избавитъ отъ сего тѣла смерти“?! ⁷⁾. Какъ и Сенека, которому смерть представляется „прекращеніемъ всѣхъ золъ“,—„лучшимъ и безопаснѣйшимъ жребіемъ“,—св. ап. Павлу смерть кажется „пріобрѣтеніемъ“ ⁸⁾, а „нынешнія временныя страданія—ничего не стоящими, въ сравненіи съ тою славою, которая ожидаетъ насъ“ ⁹⁾. Какъ въ св. Писаніи наше тѣло уподобляется сѣмени, которое истлѣваетъ, чтобы созрѣть для жизни новой и вѣчной, и высказывается ожиданіе „новаго неба и новой земли, въ которыхъ правда живетъ“ ¹⁰⁾, такъ и у Сенеки земная жизнь называется „только прелюдіей лучшей жизни“,—порою, когда мы „рѣшемъ для другаго рожденія“, а смерть—„днемъ рожденія для вѣчнаго бытія“ ¹¹⁾.

Подобнымъ образомъ, описаніе у Сенеки загробнаго бытія праведныхъ душъ, какъ состоянія неизреченнаго блаженства и наслажденія полнымъ покоемъ отъ болѣзней и трудовъ земной жизни, совершеннымъ познаніемъ таинъ природы, общеніемъ съ прежде отшедшими душами близкихъ людей,—живо напоминаетъ христіанское ученіе о блаженствѣ праведныхъ душъ, подобнаго коему на землѣ „око не видѣ и ухо не

¹⁾ Ер. 65, 16;—Polyb. IX, 3; Epist. 120, 14. См. выше стр. 4.

²⁾ II Кор. V, 1.

³⁾ I Петр. II, 11.

⁴⁾ II Петр. I, 14.

⁵⁾ Гал. V, 4.

⁶⁾ Ad. Marc. XXIV, 4. См. здѣсь выше: стр.

⁷⁾ Рим. VII, 24.

⁸⁾ Филлп. I, 21.

⁹⁾ Рим. VIII, 18.

¹⁰⁾ Кор. XV, 37—44; II Петр. III, 13.

¹¹⁾ Epist. 102, 22 и сл.

слыша“, о царствѣ славы, гдѣ не будетъ ни смерти, ни плача, ни горя, ни болѣзни; гдѣ праведники не взыщутъ и не вожаж-дуютъ, гдѣ они „успокоятся отъ трудовъ своихъ“ и будутъ наслаждаться „возлежаніемъ“, т. е., ближайшимъ духовнымъ общеніемъ съ Авраамомъ, Исаакомъ и Иаковомъ, и прочими святыми ¹⁾. Далѣе, восторженные рѣчи философа о томъ блаженномъ времени, когда „откроются (предъ умершимъ) тайны природы, и отовсюду возсіяетъ яркій свѣтъ, въ сравненіи съ которымъ вся земная жизнь покажется покрытою мракомъ“, имѣютъ близкое сходство съ изреченіями свв. писателей о томъ времени, когда мы „лицомъ къ лицу увидимъ то, что теперь видимъ „якоже зеркаломъ въ гаданіи“ ²⁾, когда праведники „просвѣтятся какъ солнце въ царствѣ Отца ихъ“ ³⁾; напоминаютъ описаніе тайновидцемъ того чуднаго города, который не имѣетъ нужды ни въ солнцѣ, ни въ лунѣ для освѣщенія своего, ибо слава Божія освѣщаетъ его, и свѣтильники его—Ангелы ⁴⁾.

Но вышеприведенными изреченіями и мыслями не ограничивается сходство ученія Сенеки съ христіанскимъ. Высказывая предположенія и мнѣнія, согласныя съ общимъ ученіемъ Стоической школы: о временномъ существованіи души за гробомъ, о мировой катастрофѣ, которая должна прекратить это существованіе, и т. п., Сенека мѣстами выражаетъ и такія мысли, которыя не имѣютъ никакого основанія въ стоическомъ ученіи и не имѣютъ никакой логической связи съ этимъ послѣднимъ.

Такъ мы встрѣчаемъ у него выраженія, въ которыхъ высказы-вается мысль о вѣчномъ существованіи души, выраженія, которыхъ не могъ бы употребить философъ, строго держащійся воззрѣній стоической школы. „Духъ самъ по себѣ, пишетъ Сенека, невредимъ (засег) и вѣченъ, и никто не можетъ наложить на него руку свою“ ⁵⁾.—„Погибла только внѣшняя оболочка твоего сына, читаемъ въ письмѣ къ Марціи,—... самъ же онъ вѣченъ и находится теперь въ лучшемъ состоя-

¹⁾ I Кор. II, 9;—Апок. XXI, 4; Ibid. VII, 16;—XIV, 13; Мѡ. VIII, 11.

²⁾ I Кор. XIII, 12.

³⁾ Мѡ. XIII, 43.

⁴⁾ Апок. XXI, 23.

⁵⁾ Ad Helv. XI, 8.

ніа, чѣмъ былъ ¹⁾. Въ одномъ изъ своихъ писемъ нашъ философъ пишетъ: „надо спросить,—можетъ ли духъ быть безсмертнымъ? Считаю это вѣрнымъ. Если душа переживаетъ тѣло, то она не можетъ уничтожиться никакимъ способомъ, ибо вообще—неразрушима, такъ какъ безсмертіе не допускаетъ исключеній, и ничто не можетъ повредить тому, что вѣчно ²⁾. Подобнымъ образомъ день смерти, „тотъ день, котораго мы боимся, какъ послѣдняго въ своей жизни“, Сенека называетъ „началомъ вѣчнаго бытія“ ³⁾.

Далѣе, обращаютъ на себя вниманіе тѣ изреченія Сенеки, въ которыхъ онъ выражаетъ ожиданіе имѣющаго нѣкогда наступить времени, когда обнаружатся всѣ помысленія и самыя сокровенныя дѣянія людей.—Изреченія эти живо напоминаютъ слова Св. Писанія о томъ страшномъ времени, когда „прійдетъ Господь, который и освѣтитъ сокрытое во мракѣ, и обнаружитъ сердечныя намысленія“,—и когда „каждому будетъ воздано по дѣламъ его“ ⁴⁾.

„Ни одна добродѣтель,—пишетъ философъ,—не останется въ тайнѣ... Наступитъ нѣкогда день, который обнаружитъ её,—сокрытую и подавленную мірскою злобою“ ⁵⁾. „Смерть, которой мы такъ боимся и отъ которой такъ отвращаемся, только прерываетъ нашу жизнь, но не уничтожаетъ ея: настанетъ день, который снова призоветъ насъ къ жизни; и многіе не желали бы его наступленія, если бы онъ не сопровождался забвеніемъ всего прошлаго“ ⁶⁾.

Сопоставляя, такимъ образомъ, параллельныя мѣста изъ сочиненій Сенеки и книгъ Св. Писанія, мы находимъ поразительно близкое, повидимому, сходство въ ученіи о загробной жизни человѣка и даже—о будущемъ судѣ.—Сходство это, такимъ образомъ, касается тѣхъ пунктовъ вѣроученія, христіанскаго, которые представляютъ специфическую, исключительную принадлежность Богооткровенной религіи, и невольно наводитъ на мысль о томъ, что Сенека могъ быть знакомъ какимъ либо образомъ съ христіанскимъ вѣроученіемъ.

¹⁾ Ad Marc. XXIV, 5. ²⁾ Epist. 57, 9. ³⁾ Epist. 102, 22 и сл. ст.

⁴⁾ 1 Кор. IV, 5; Мѣ. XVI, 27 Ср. 2 Кор. V, 10 и др.

⁵⁾ Epist. 79, 17.

⁶⁾ Epist. 36, 10—11.

И дѣйствительно, уже христіанскіе писатели первыхъ вѣковъ по Р. Х. находили въ ученіи Сенеки много сходнаго съ ученіемъ христіанскимъ и достойнаго особаго вниманія. Такъ, Тертуліанъ, какъ извѣстно, выражается: „Seneca saepe poster“¹⁾. И Лактанцій восхваляетъ справедливость и силу обличеній Сенекою языческаго нечестія“²⁾. Мало того,—у бл. Іеронима и Августина упоминается даже о близкихъ и дружескихъ отношеніяхъ между Сенекою и св. ап. Павломъ и о перепискѣ между ними³⁾. Убѣжденіе въ подлинности этой переписки и въ принадлежности Сенеки къ христіанству—было распространено среди западныхъ христіанъ въ продолженіе всѣхъ среднихъ вѣковъ. И въ настоящее время среди новѣйшихъ изслѣдователей произведеній Сенеки нѣкоторые твердо держатся того взгляда, что въ философскихъ воззрѣніяхъ этого мыслителя проявляется его несомнѣнное знакомство съ ученіемъ христіанскимъ, и въ особенности съ ученіемъ св. апостола Павла. Такъ Шмидтъ⁴⁾ считаетъ несомнѣннымъ фактомъ личныя сношенія между Сенекою—и апостоломъ язычниковъ. Флѣри и Крейеръ идутъ еще далѣе и не только допускаютъ и доказываютъ возможность переписки и личныхъ сношеній между наставникомъ Нерона и св. ап. Павломъ, но и стараются доказать, что Сенека былъ тайнымъ послѣдователемъ христіанства и въ своихъ произведеніяхъ излагалъ спеціально христіанское ученіе, не указывая только источника, откуда его заимствовалъ⁵⁾. Наконецъ, Винклеръ доходитъ до того курьезнаго утвержденія, что само христіанство своимъ происхожденіемъ всецѣло обязанно стоицизму⁶⁾, ученіе котораго, въ осо-

¹⁾ De anima, cap. XX.

²⁾ Divinae Instit. V, 9.

³⁾ Бл. Іеронимъ въ сочин. „De viris illustribus“, cap. XII, пишетъ: „Анней Сенека проводилъ весьма возлѣржанную жизнь. Я не помѣстилъ бы его *ex scriptis sanctis* (in catalogo Sanctorum), если бы къ этому не побуждали меня письма Павла къ Сенецѣ и Сенеки къ Павлу“ и т. д. „Отъ Сенеки, читаемъ у бл. Августина (Epist. 153. Ad Macedon. XIV), дошли до насъ письма, писанныя имъ къ апост. Павлу“.

⁴⁾ Essai historique sur la société civile dans le monde romain et sur transformation par le christianisme. S. 379.

⁵⁾ Saint Paul et Sénèque. Fleury. Paris. 1853 г. Krejher. Lucius Annaeus Seneca und seine Beziehungen zum Urchristenthum. Berlin. 1887 г.

⁶⁾ Winckler. Der Stoicismus eine Wurzel des Christenthums. Leipzig. 1879 г.

бенности по произведеніямъ Сенеки, представляетъ столь много сходнаго съ христіанствомъ. Даже такой писатель, какъ Бауръ, отрицавшій возможность какого либо вліянія христіанства на Сенеку, и тотъ соглашается, что „нѣтъ другаго писателя древности, изъ сочиненій котораго можно было бы представить столько сходныхъ со св. Писаніемъ мѣстъ во всей области догматики и нравственности, нѣтъ ни одного, который бы въ своемъ образѣ мыслей проявилъ столь много христіанскаго, который бы столь очевидно совпадалъ даже въ отдѣльныхъ выраженіяхъ съ Новозавѣтнымъ ученіемъ, и въ особенности съ ученіемъ св. апостола Павла“ ¹⁾.

Не поставляя себѣ задачей входить въ подробное изслѣдованіе отношеній Сенеки къ христіанству, мы укажемъ въ настоящемъ случаѣ только на то, что въ произведеніяхъ названнаго философа можно встрѣтить такія мысли и выраженія, которыя свидѣтельствуютъ, что Сенека былъ весьма далекъ отъ истинно христіанской вѣры въ безсмертіе и вѣчную загробную жизнь. Безпристрастный читатель произведеній Сенеки скорѣе всего, по нашему мнѣнію, можетъ склониться къ тому убѣжденію, что возвышенное ученіе философа о загробной жизни—не плодъ твердой вѣры христіанина, не произведение ума, просвѣщеннаго свѣтомъ истинной религіи, а естественный продуктъ человѣческой мысли, глубокаго и просвѣщеннаго разума, изліяніе сердца, проникнутаго потребностью вѣрить въ живаго личнаго Бога, въ истинное безсмертіе души. Эта потребность человѣческаго сердца и разума, какъ мы знаемъ, была живою и сильною въ лучшихъ и просвѣщеннѣйшихъ представителяхъ языческаго міра, для коихъ *„явно было то, что можно знать о Богѣ, Коего невидимая вѣчная сила и Божество видимы отъ созданія міра чрезъ разсматриваніе твореній“* ²⁾.

Но голосъ естественнаго чувства и усилія ума, несогрѣтаго вѣрою, непросвѣщеннаго Откровеніемъ, не могутъ, конечно, побѣдить холодныхъ и мрачныхъ сомнѣній и разсѣять мракъ языческаго скептицизма. Чѣмъ инымъ, въ самомъ дѣлѣ, какъ не отсутствіемъ живой вѣры въ безсмертіе, можно

¹⁾ Baur. Seneca u. Paulus. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1858 г. Heft 2 и 3.

²⁾ Римл. I, 19—20.

объяснить то странное обстоятельство, что, высказывая почти христіанскимъ языкомъ Новозавѣтныхъ свв. писателей свои мысли о блаженной жизни за гробомъ, Сенека въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своихъ произведеній называетъ эти мысли—лишь „сладкою мечтой“, „прекраснымъ сновидѣніемъ“, не имѣющимъ никакихъ реальныхъ основаній. „Мнѣ доставляло удовольствіе, пишетъ онъ, размышлять о безсмертіи души и даже, клянусь Геракломъ, вѣровать въ него, ибо я легко довѣрялъ мнѣніямъ великихъ мужей, которые болѣе общаются, чѣмъ доказываютъ, что эта драгоцѣннѣйшая мечта осуществится. Я предавался уже полной надеждѣ, я уже тяготился самимъ собою и презиралъ остатокъ дней своей жизни... и внезапно я былъ пробужденъ отъ этого прекраснѣйшаго сна“ ¹⁾.

Безотрадный скептицизмъ проявляется и въ той неувѣренности, съ какою нашъ философъ иногда разсуждаетъ о природѣ и загробной участи души, т. е., о тѣхъ предметахъ, о которыхъ онъ обыкновенно говоритъ съ полнымъ и глубокимъ убѣжденіемъ. „Что такое духъ?“ спрашиваетъ онъ... „Никто тебѣ не разъяснитъ: одинъ называетъ его дуновеніемъ, другой—божественною силой“ ²⁾. „Что такое смерть?—Это или прекращеніе бытія, или только переходъ изъ одного состоянія въ другое“ ³⁾.

Не имѣя самъ живой и твердой вѣры въ жизнь за гробомъ, языческій философъ не могъ, конечно, вдохнуть этой вѣры и въ другихъ. Вотъ почему, утѣшая людей, потерявшихъ близкихъ себѣ лицъ, онъ въ качествѣ утѣшенія нерѣдко приводитъ имъ холодный разсудочный доводъ: „если умершій не испытываетъ никакого чувствованія, то онъ удаленъ отъ всѣхъ превратностей жизни, возвратившись въ то состояніе, въ которомъ былъ до своего рожденія... Но какое безуміе скорбѣть о томъ, кто никогда не будетъ испытывать болѣзни! Если же умершій имѣетъ способность чувствовать, то духъ его ликуетъ, какъ освобожденный изъ продолжительнаго плѣна“, и т. д. (Ad Polyb. IX,3).

„Я не боюсь, пишетъ онъ о себѣ, прекратить существованіе, потому что это то же самое, что не начинать его; не бо-

¹⁾ Epist. 102, ст. 1—2 и сл.

²⁾ Natur Quaest VII, 25, 1.

³⁾ Epist. 65, 24.

юсъ и перехода (въ другое состояніе), ибо нигдѣ не будетъ такъ плохо, (какъ здѣсь) ¹⁾.

Какъ на доказательство своей вѣры въ безсмертіе, Сенека ссылается только на „общее убѣжденіе людей (consensus gentium), которые боятся или чтутъ умершихъ“ ²⁾, да на мнѣніе мудрецовъ,—и то условно. „Быть можетъ, если справедливо мнѣніе мудрыхъ, и если мы, послѣ смерти, будемъ обрѣтаться въ какомъ нибудь мѣстѣ, то человѣкъ, котораго мы считаемъ погибшимъ, окажется только предпосланнымъ намъ“ ³⁾.

Очевидно, что всѣ подобныя разсужденія—хороши только для схоластическихъ словопреній, но не для утѣшенія того, кто огорченъ потерю горячо любимаго существа и не можетъ примириться съ мыслью объ его окончательномъ исчезновеніи, потерѣ. Очевидно, и то, что возвышанныя представленія Сенеки о душѣ и загробной жизни основаны не на твердомъ камнѣ вѣры въ Божественное откровеніе, а на зыбкомъ пескѣ—естественномъ религіозномъ чувствѣ и размышленіи, да на авторитетѣ мудрецовъ и общечеловѣческомъ сознаніи. Вотъ почему это, повидимому, столь прекрасное и величественное зданіе возвышенныхъ мыслей по временамъ не выдерживаетъ напора волнъ—сомнѣній и скептицизма; вотъ почему оно и самому философу иногда представляется воздушнымъ замкомъ, несбыточной мечтой.

Что же касается близкаго сходства нѣкоторыхъ выраженій Сенеки съ выраженіями христіанскихъ св. писателей, то полагаемъ,—нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что человѣкъ, возвышавшійся порою умомъ своимъ до признанія великихъ истинъ—бытія личнаго Бога и безсмертія души,—могъ употреблять образы и выраженія подобныя тѣмъ, какими пользовались Боговдохновенные св. писатели. Сходныя мысли легко излагаются въ сходныхъ выраженіяхъ.

Такимъ образомъ, наиболѣе справедливымъ представляется намъ изъ всѣхъ мнѣній о возвышенномъ ученіи Сенеки мнѣніе Баура, который утверждаетъ, что „ясныя слѣды христіанскихъ воззрѣній, замѣтные въ ученіи Сенеки, не суть слѣдствіе влі-

1) Epist. 65, 24.

2) Epist. 117, 6.

3) Epist. 63, 16.

янія христіанства, но ведущая къ этому послѣднему переходная ступень развитія человѣческаго духа¹⁾).

Поистинѣ, блестящи были успѣхи человѣческаго ума, внесшаго лучи свѣта въ темную область языческихъ заблужденій, достойна удивленія сила мысли и чистота естественнаго религіознаго чувства языческихъ мудрецовъ, пришедшихъ своимъ разумомъ къ признанію безсмертія и блаженной вѣчной жизни; но только Божественное откровеніе во Христѣ могло дать людямъ—истинное знаніе загробной жизни и вложить въ нихъ твердую и живую вѣру въ эту жизнь! Только свѣтъ Евангелія могъ разсѣять страхъ предъ мрачной и таинственной областью смерти и дать утѣшеніе всѣмъ, скорбящимъ о потерѣ дорогихъ и близкихъ сердцу лицъ!

Свящ. Н. Побѣдинскій.

1) Seneca и Paulus. s.—206. Приведено у Брейера, цит. соч. стр. 101.

ЗАКОНЫ МЫШЛЕНІЯ СЪ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРѢНІЯ.

(Продолженіе *)

в) У м о з а к л ю ч е н і е.

Изъ всѣхъ „формъ мышленія“ умозаключенію обычно отводится преимущественная часть—быть самымъ типичнымъ выраженіемъ нашей мыслительной дѣятельности, и въ этомъ соглашаются часто люди самыхъ различныхъ повидимому взглядовъ ¹⁾. Не протѣвъ такого предпочтенія, повидимому, и обычный здравый смыслъ, ибо выраженія „подумать“, „измыслить“ и подобныя ставятся обыкновенно, какъ равнозначущія съ выраженіями „заключать“, „выводить“. Потому-то и самымъ работаннымъ въ логикѣ отдѣломъ является обычно отдѣлъ объ умозаключеніи. Но нельзя сказать, чтобы эта преимущественная предпочтительность вниманія къ умозаключенію привела столько же и къ единенію взглядовъ на эту „форму мышленія“, сколько она приводила къ количественной, такъ сказать, широтѣ работы. И едва ли не самая жгучія разногласія въ логикѣ возбуждаетъ именно вопросъ объ умозаключеніи. Предметомъ этихъ разногласій являются вопросы какъ о разныхъ видахъ умозаключающей дѣятельности и ихъ классификаціи, такъ и о принципѣ всякаго вывода вообще. Въ первомъ отношеніи издавна извѣстно раздѣленіе всѣхъ умозаключеній на силлогистическія и индуктивныя; во второмъ—еще со временъ Аристотеля было поставлено начало для силлогистиче-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 22, за 1898 г.

¹⁾ Ср. Милля—Сист. Лог. т. I, стр. 10; Гефдингга—Очерк. Псих. стр. 202; Drobisch—Neue Darst. d. L, стр. 3.

скихъ заключеній такъ называемый принципъ „dictum de omni et nullo“, т. е., справедливое о классѣ вещей справедливо и о каждой вещи этого класса, и обратно; для индуктивныхъ заключеній въ новѣйшей логикѣ все болѣе упрочивается начало такъ называемаго единообразія законовъ природы, безъ котораго, говорятъ, невозможно было бы ни одно обобщеніе изъ частныхъ фактовъ. Наряду съ этимъ, англійская школа логиковъ математиковъ, получившая свое начало отъ Буля и наиболѣе полно и систематически опредѣлившаяся въ лицѣ Девонса, признаетъ за общее начало всѣхъ заключеній такъ называемый ею принципъ замѣщенія или подстановки равныхъ на мѣсто равныхъ ¹⁾. Но этимъ не исчерпывается разнообразіе взглядовъ. При критическомъ обзорѣ ученія о законахъ мышленія мы уже видѣли, что многіе логики понимаютъ эти законы не иначе, какъ принципы вывода, т. е., умозаключающей дѣятельности; и, насчитывая каждый по своему эти законы, они тѣмъ опредѣляютъ весьма разнообразно и въ количественномъ и въ качественномъ отношеніи начала умозаключительнаго процесса. Ибервегъ, напр., ставитъ извѣстные обычные три закона мышленія (тождества, противорѣчія и достаточнаго основанія), какъ начала именно только заключающей дѣятельности мышленія ²⁾. Нашъ русскій ученый профес. Троицкій, понимая эти начала, какъ „аксіомы логики“, насчитываетъ ихъ шесть ³⁾; наконецъ, другой нашъ ученый просто вычеркиваетъ изъ логики всѣ ея „законы“ и „начала“ ⁴⁾. Въ виду такого разногласія, представляется заслуживающей серьезнаго вниманія попытка одного нашего русскаго ученаго классифицировать всѣ разнообразные виды умозаключеній и отыскать для этой классификаціи какой-либо единый органическій принципъ: это—„классификація выводовъ“ профессора М. И. Каринскаго. Совершенно справедливо указываетъ проф. Каринскій на то, что давнишняя классификація выводовъ на силлогистическіе и индуктивные не можетъ считаться правильной,

¹⁾ Основы науки Ст. Девонса, пер. со второго англійскаго изданія М. Антоновича, СПб. 1889 г. стр. 9.

²⁾ System. d. L. стр. 229 (§ 75).

³⁾ Учебн. логика, книга 2-я, стр. 86.

⁴⁾ „Къ вопросу о реформѣ логики“ Н. Грота, Лейпцигъ, 1882 г. стр. 296.

ибо третья, напимѣрь, фигура категорическаго силлогизма (А есть В, А есть также С, слѣдовательно нѣкоторыя В суть С) ничѣмъ не отличается отъ полной индукціи: и въ той, и другой мы одинаково заключаемъ отъ совокупности ряда предметовъ и обозначенія ихъ какимъ-либо признакомъ къ признанію этого признака въ цѣломъ объемѣ или въ нѣкоторой—части разсмотрѣннаго ряда предметовъ ¹⁾. Но и тѣ индуктивные пути доказательства, которые выставляются обычно, какъ противоположность силлогистическимъ доказательствамъ, на самомъ дѣлѣ также не открываютъ такой противоположности: напротивъ, они сами оказываются чисто дедуктивной природы. Таковы, напимѣрь, прославленные Миллемъ четыре метода „индуктивнаго“ доказательства причинной связи между явлениями. Методъ сопутствующихъ измѣненій, напимѣрь, представляетъ собою не болѣе, какъ обыкновенный раздѣлительный силлогизмъ: „изъ событій BCD, говоримъ мы, предшествующихъ событію А, причина послѣдняго или сполна заключается въ остающихся неизмѣнными, при измѣненіи А, событіяхъ CD, или хотя частію заключается и въ В, испытывающемъ измѣненія параллельно съ А; но въ CD сполна она заключаться не можетъ, а поэтому она (хотя частію) должна заключаться и въ В. Здѣсь мы имѣемъ, говоритъ проф. Каринскій, силлогизмъ раздѣлительный, совершенно ничѣмъ не отличающійся отъ другихъ подобныхъ силлогизмовъ“ ²⁾. Не менѣе, чѣмъ несостоятельность раздѣленія выводовъ на силлогизмы и индукціи, бросается въ глаза и несостоятельность того принципа, который по обычной теоріи предназначается обнимать и объяснять всѣ случаи силлогистическаго вывода. Принципъ этотъ—положеніе въ посылкахъ средняго термина. Но принципъ этотъ оказывается чисто внѣшнимъ и кромѣ формализма и схоластическаго усложненія фигуры и модусовъ ни къ чему и не приводитъ, ибо онъ заставляеть „самыя противостественныя сочетанія представленій поставить въ рядъ съ законными и нормальными процессами умозаключающей мысли“ ³⁾. Съ другой стороны, и претензіи индуктивистовъ изгнать

¹⁾ „Классификація выводовъ“—М. Каринскаго, СПб. 1880 г. стр. 3—4, 6.

²⁾ Тамъ же, стр. 7.

³⁾ Тамъ же, стр. 21, 25.

изъ логики силлогизмъ и все свести къ индуктивнымъ изслѣдованіямъ явленій не могутъ быть названы основательными, ибо и сами индуктивисты на каждомъ шагѣ прибѣгаютъ къ тѣмъ же силлогистическимъ доказательствамъ, и безъ нихъ дѣйствительно нельзя приступить къ изслѣдованію ни одного явленія ¹⁾. Все это даетъ право заключить, что обычныя „классификаціи выводовъ, разсматриваемыя какъ со стороны ихъ систематичности, такъ и со стороны полноты обзорѣмаго въ нихъ матеріала, не могутъ быть признаны вполне удовлетворительными“ ²⁾. Предлагая свою классификацію выводовъ, проф. Каринскій выходитъ изъ опредѣленія самаго вывода вообще. „Я имѣю, говоритъ онъ, въ своемъ сознаніи представленіе объ извѣстномъ предметѣ и задаюсь вопросомъ, какое онъ долженъ имѣть опредѣленіе (предикатъ) съ извѣстной стороны или въ извѣстномъ отношеніи. Подобнымъ образомъ, я могу имѣть представленіе объ извѣстномъ опредѣленіи (свойствѣ, отношеніи и пр.) и могу поставить вопросъ о предметѣ, къ которому оно относится. Для того, чтобы разрѣшить подобный вопросъ, я могу обратиться къ воспріемлемому міру, найти въ немъ предметъ или опредѣленіе, возбуждавшее въ моей мысли вопросъ, и на основаніи воспринятой дѣйствительности разрѣшить его, т. е., дать извѣстному мнѣ предмету искомое опредѣленіе или указать для извѣстнаго мнѣ предиката искомый предметъ. Но если это невозможно, поставленный въ мысли вопросъ еще не долженъ необходимо остаться нерѣшеннымъ. Мы можемъ обратиться къ составленнымъ уже прежде сужденіямъ и на основаніи ихъ рѣшить его. Это будетъ, очевидно, рѣшеніемъ вопроса чрезъ выводъ. Что будетъ достигнуто въ этомъ случаѣ выводомъ? Выводъ установитъ предикатъ для даннаго въ мысли субъекта или, наоборотъ, установитъ субъектъ для даннаго въ мысли предиката, сказать иначе, онъ поставитъ одно представленіе въ извѣстное отношеніе къ другому и притомъ такъ, что самый актъ этой постановки вызываетъ признаніе, что она отвѣчаетъ дѣйствительности“ ³⁾. Теперь, спрашивается, откуда же берется до-

¹⁾ Классиф. выводовъ, стр. 63. ²⁾ Тамъ же, стр. 76. ³⁾ Тамъ же, стр. 77.

ставляемое выводомъ представленіе, которое подбирается къ поставленному въ мысли субъекту или предикату? Такъ какъ выводъ дѣлается изъ сужденій, то изъ этихъ же сужденій только и можетъ быть взято искомое представленіе. Но такъ какъ въ выводномъ сужденіи уже дано въ мысли одно представленіе (или субъектъ или предикатъ), то ясно, что другое представленіе, искомое, потому только переносится въ выводное сужденіе, что само оно, это представленіе, находится въ опредѣленныхъ отношеніяхъ съ представленіями, находящимися въ данныхъ сужденіяхъ: „право на перенесеніе (искомаго представленія на имѣющее) можетъ опредѣляться единственно отношеніемъ другаго элемента этого (т. е., даннаго, извѣстнаго) сужденія къ единственному извѣстному намъ элементу сужденія, вновь образующагося“ ¹⁾. Отсюда выводъ ближе опредѣляется, какъ „перенесеніе одного изъ основныхъ элементовъ установленнаго уже въ нашемъ знаніи сужденія на соответствующее мѣсто въ другомъ сужденіи, на основаніи нѣкотораго отношенія между остальными элементами обоихъ сужденій“ ²⁾. Но такъ какъ выводъ рѣшаетъ одинъ изъ двухъ вопросовъ, именно или о томъ, *какое опредѣленіе* принадлежитъ этому предмету, или о томъ, *къ какому предмету* относится это опредѣленіе, то и всѣ выводы должны сообразно съ этимъ распадаться на двѣ большихъ группы: а) „выводы, состоящіе въ перенесеніи предиката съ одного субъекта на другой и основанные на сличеніи между субъектами сужденій, и б) выводы, состоящіе въ перенесеніи субъекта съ одного предиката на другой и основанные на сличеніи предикатовъ“ ³⁾. Первая группа представляетъ выводы положительные, вторая—отрицательные, гипотетическіе. Въ положительныхъ выводахъ мы руководимся началомъ тождества, въ отрицательныхъ—противорѣчія ⁴⁾. Такова классификація и обосновка выводовъ нашего ученаго. Безспорно, что всякая классификація явленій, успѣвшая объединить разрозненное и не оставить незахваченными ни одного явленія даннаго рода, заслуживаетъ вниманія; но безспорно и то, что тѣмъ классификація надежнаѣе и проч-

¹⁾ Классиф. выводовъ, стр. 79.

²⁾ Тамъ-же стр. 79.

³⁾ Тамъ-же стр. 84.

⁴⁾ Тамъ-же стр. 86; 213—215.

нѣе, чѣмъ ея принципъ глубже проникаетъ въ смыслъ захватываемыхъ ею предметовъ, и чѣмъ менѣе произвольности въ самомъ дѣленіи. Классификація выводовъ почтеннаго профессора не совсѣмъ безупречна въ этомъ отношеніи, тѣмъ болѣе, что, по намѣренію и самого автора, да и по существу дѣла, правильная классификація должна являться обратной стороной и слѣдствіемъ правильного взгляда на выводъ вообще ¹⁾. Итакъ, во-первыхъ, принципъ раздѣленія взять такой же внѣшній, какимъ былъ и принципъ традиціонной классификаціи силлогизмовъ (положеніе средняго термина). Вѣдь, для мысли совершенно безразлично положеніе представленій въ качествѣ субъекта или предиката: на этомъ-то и основано давнишнее ученіе о превращеніи сужденій. И если превращеніе допускается не всегда чистое, а требуетъ ограниченія объема сказуемаго, то это требованіе, очевидно, не есть *слѣдствіе* перемѣны ролей субъекта и предиката; оно является слѣдствіемъ только того, что, ставя сужденіе, мы имѣемъ всегда опредѣленную цѣль: цѣль заставляетъ переламявать предикатъ въ нужныхъ размѣрахъ,—а не самое положеніе понятій въ качествѣ субъекта или предиката. Если по превращеніи сужденія я говорю: „нѣчто смертное есть человѣкъ“, то ограниченіе объема понятія „смертный“ является не потому, что оно стало субъектомъ у прежняго предиката, а потому, что, не ограничивъ этого объема, я вышелъ бы изъ разсмотрѣнія съ извѣстной стороны одного только нужнаго мнѣ предмета. Такимъ образомъ, ограниченіе объема сказуемаго есть внѣшность, произведенная опредѣленной внутренней цѣлью. Дѣло не въ томъ, что одно представленіе я ставлю субъектомъ, а другое предикатомъ, а въ томъ, что въ сужденіи мы дѣлаемъ признаніе о совмѣщеніи давняго представленія въ единство познанія: это только признаніе, и только оно, даетъ расчетъ о томъ, оставить ли сказуемое въ прежнемъ объемѣ или нѣтъ (при превращеніи сужденія). Такимъ образомъ, положеніе представленія субъектомъ или предикатомъ не можетъ давать руководительнаго начала при выводахъ: и очевидно, что стоитъ только

¹⁾ Классиф. выводовъ, стр. 85.

превратить сужденія, и мы должны были бы уже въ такомъ случаѣ получать, по классификаціи проф. Каринскаго, совершенно различные выводы; по крайней мѣрѣ, эти выводы принадлежали бы уже къ двумъ *разнымъ* его группамъ, такъ какъ всю эту разность почтенный профессоръ хочетъ свести къ движенію отъ субъекта къ предикату или обратно. Но очевидно, въ такомъ случаѣ, классификація становится не болѣе прочной и органической, чѣмъ и раздѣленіе словъ въ словарь по алфавиту: если бы кто предложилъ размѣщать слова не по условно-принятому алфавиту, а по какому-либо другому (напр., по органамъ произношенія начальныхъ буквъ слова или что нибудь подобное), то, конечно, классификація на *первый разъ* (безъ привычки) была бы, можетъ быть, и менѣе удобна, но *внутренняя ея устойчивость* была бы ничуть отъ того не меньше. Впрочемъ, и самъ проф. Каринскій обнаруживаетъ нѣкоторую неустойчивость въ отношеніи къ принципу классификаціи. Раздѣливъ всѣ выводы на двѣ большихъ группы по перенесенію *субъекта или предиката*, проф. Каринскій отыскиваетъ тѣ основанія, на которыхъ совершается это перенесеніе: и вотъ, предположивъ за такія основанія разныя отношенія тождества (и противорѣчія) субъектовъ и предикатовъ, проф. Каринскій говоритъ: „классификація выводовъ, основанная на разнообразіи этихъ отношеній (т. е. отношеній тождества между субъектами или предикатами), безспорно будетъ не внѣшней классификаціей ихъ: она будетъ указывать на дѣйствительныя видоразличія самой умозаключающей дѣятельности“ ¹⁾. Прекрасно: но, въ такомъ случаѣ, значить, „дѣйствительныя видоразличія умозаключающей дѣятельности“ обуславливаются не тѣмъ уже, что переносится изъ посылокъ въ выводное сужденіе—субъектъ или предикатъ, а самими отношеніями тождества между даннымъ членомъ выводного сужденія (субъектомъ или предикатомъ) и такимъ же членомъ въ посылкахъ. Что же, послѣ этого, раздѣляетъ всѣ умозаключенія по разнымъ сортамъ: реальная ли нужда въ субъектѣ или предикатѣ, или формальныя отношенія тождества между искомыми и дан-

¹⁾ Классиф. выводовъ, стр. 84.

ными понятіями? И если такъ рѣшительно проф. Каринскій высказывается за послѣднее, проводя его и *на самомъ дѣлѣ, при изслѣдованіи самыхъ выводовъ*, то невольно и получается изъ чтенія его книги тотъ же выводъ, какой мы поставили раньше, т. е., что объявленный нашимъ профессоромъ принципъ классификаціи остался и у него самого, *при его же работѣ*, внѣшнимъ и случайнымъ для самихъ видовъ умо-заключающей дѣятельности. Во-вторыхъ, ни съ психологической, ни съ логической стороны не можетъ назваться достаточно широкимъ и соответствующимъ съ дѣйствительнымъ процессомъ всѣхъ выводовъ тотъ принципъ, который проф. Каринскій кладетъ какъ въ объясненіе смысла вывода вообще, такъ и въ основу затѣмъ классификаціи выводовъ. Выводъ состоитъ, по проф. Каринскому, въ перенесеніи на имѣющіеся субъектъ (или предикатъ) будущаго (выводнаго) сужденія предиката (или субъекта) изъ посылокъ на основаніи сходства субъектовъ (или предикатовъ) въ другихъ отношеніяхъ (а не въ искомомъ отношеніи). Но, во-первыхъ, во многихъ выводахъ никакого такого перенесенія нельзя дѣйствительно найти. Таковы, напримѣръ, математическія умозаключенія, въ родѣ $A=B$, $B=C$, слѣдовательно $A=C$. Въ выводѣ $A=C$ мы, по мысли проф. Каринскаго, переносимъ на субъектъ A предикатъ „равенство съ C “, заимствовавъ этотъ предикатъ изъ посылки $B=C$; по условію такое перенесеніе можетъ оправдываться только нахожденіемъ сходства между субъектомъ A и субъектомъ же того сужденія, изъ котораго переносится на A предикатъ C , т. е. изъ посылки $B=C$, при чемъ это сходство, также по поставленному проф. Каринскимъ условію, должно быть уже не въ той именно сторонѣ, которая и составляетъ предикатъ C , а въ какихъ-либо другихъ, ибо, въ противномъ случаѣ, нѣтъ никакого вывода, а есть только сближеніе одного предмета съ *двумя другими* по какому-либо признаку, т. е., графически рядъ $A=B$, $B=C$, слѣд., $A=C$ должно быть тогда изображено уже не въ послѣдовательномъ порядкѣ, какъ именно выводъ, а въ параллельномъ, т. е., не $A=B$, $B=C$ и $A=C$, а $B=A=C$ или $A \begin{smallmatrix} \nearrow B \\ \searrow C \end{smallmatrix}$. Но теперь спра-

шивается, есть ли въ приведенномъ математическомъ заключеніи установленное проф. Каринскимъ „перенесеніе“? Вѣдь, чтобы „переносить“, нужно, по взгляду нашего профессора, чтобы между субъектомъ А и субъектомъ В было уже сходство *въ чемъ—нибудь другомъ*, кромѣ количества: гдѣ же это сходство? Его нѣтъ, ибо если сказали бы, что это сходство есть и состоитъ въ полномъ равенствѣ А съ В, то мы возразили бы, что на это сходство нельзя ссылаться потому, что оно и *есть то, что мы ищемъ*, т. е., оно и есть *то же* отношеніе равенства, какое будетъ утверждаться и въ выводѣ (а этого по условію не должно быть). „Заключение „А равно С“, говоритъ самъ проф. Каринскій, окажется результатомъ перенесенія опредѣленія съ одного предмета на другой вслѣдствіе признаннаго логическаго тождества между ними по одной сторонѣ ихъ содержанія“ ¹⁾. И далѣе, что—самое главное, такое перенесеніе проф. Каринскій считаетъ именно „общей логической формулой“, по отношенію къ которой математическая аксіома (двѣ величены, равныя порознь третьей, равны между собою) составляетъ лишь „наглядное, практически приспособленное къ извѣстнымъ отношеніямъ между предметами, выраженіе общей логической формулы вывода“ ²⁾, и поэтому онъ призываетъ для вывода $A=B$, $B=C$, слѣд. $A=C$ математическую аксіому *совершенно ненужной въ качествѣ особой посылки* ³⁾. Итакъ выходитъ, что если я отождествлю „по одной сторонѣ содержанія“ какіе-либо два предмета, то я буду въ правѣ переносить съ одного на другой изъ этихъ предметовъ ихъ опредѣленія. Солнце грѣетъ; живое здоровое человѣческое тѣло также грѣетъ; слѣдовательно?! Не только нельзя дѣлать никакого вывода отсюда, похожаго на приведенную математическую аксіому, но и видно, что „признаніе логическаго тождества между предметами по одной сторонѣ ихъ содержанія“ *совсѣмъ не то, что квалифицированіе ихъ одними и тѣми же предикатами*: эта-то мысль, упущенная проф. Каринскимъ, и производитъ всю путаницу въ его аргументаціи съ математическими аксіомами, и его благое желаніе—не оставить въ

¹⁾ Классиф. выводы, стр. 101.

²⁾ Тамъ же, стр. 101.

³⁾ Тамъ же, стр. 101.

своей классификаціи незахваченными математическихъ выводовъ и подчинить ихъ общимъ логическимъ формуламъ—такъ и осталось однимъ желаніемъ. И въ самомъ дѣлѣ, очевидно, что говоря $A=B$, $B=C$ и слѣд. $A=C$, мы не дѣлаемъ никакого логическаго тождества между *предметами*; тождество здѣсь есть, да только не между предметами, а въ направленіи вниманія только на одну *сторону* предметовъ: въ этомъ-то, въ *полнѣйшей* отвлеченности, и вся суть и вся сила математики. Поэтому строить какую-то „общую логическую формулу“, въ которой бы совмѣстилась и математическая аксіома ($A=B$, $B=C$ слѣд. $A=C$), можно только на словахъ: нельзя привести ни *одного* вывода внѣ математики, который бы былъ тѣмъ же, что представляетъ собою указанная аксіома, если только исполнять въ формѣ вывода рецептъ проф. Каринскаго. Въ формулѣ $A=B$, $B=C$ и слѣд. $A=C$ нѣтъ двухъ разныхъ *предметовъ*; во всей этой формулѣ *одинъ* предметъ: величина. A , B и т. д., сколько бы ихъ ни было (ибо нашу аксіому можно продолжать безъ конца и безъ всякихъ ограниченій въ *силѣ* вывода, чего нѣтъ въ мышленіи нематематическомъ), суть *не отдѣльные предметы* (съ которыхъ—съ одного на другой—и „переносились“ предикаты), а разные формы *одного и того же предмета*. Значить, выводъ здѣсь далеко не представляетъ собою перенесенія предикатовъ съ одного предмета на другой, какъ хотѣлъ бы проф. Каринскій: онъ состоитъ лишь въ признаніи каждый разъ одного и того же подъ разными видами. Это—то признаніе каждый разъ одного и того же количества подъ разными его видами, или, что—то же, частями и ихъ отношеніями, и составляетъ душу и единую, по истинѣ, аксіому *всей* чистой математики; но мы уже видѣли, что это признаніе совсѣмъ не можетъ назваться выводомъ, если подъ выводомъ разумѣть то, что разумѣтъ проф. Каринскій. Такимъ образомъ, съ логической точки зрѣнія подъ опредѣленіе вывода, данное проф. Каринскимъ, не укладываются всѣ выводы: значить, или классификація невѣрна (въ уравненіи математическихъ выводовъ съ логическими), или ошибочно самое пониманіе вывода. Последнее и выясняется съ психологической стороны дѣла. Выводъ опредѣленъ проф.

Каринскимъ, какъ перенесеніе изъ одного въ другое субъекта или предиката къ имѣющемуся уже предикату или субъекту. Выходитъ такимъ образомъ, что какъ будто субъектъ выводнаго сужденія *до вывода* поставленъ въ нашемъ сознаніи *одиноко, безъ предиката* (или, что—то же, предикатъ безъ субъекта), и только выводъ приводитъ насъ въ этому предикату (или субъекту). На дѣлѣ никогда такъ не бываетъ. Изъ давняго нами опредѣленія сужденія, равно какъ и представленія, уже видно, что ни одно представленіе не ставится въ нашемъ сознаніи самозамкнуто, уединенно отъ другихъ; также и сужденіе не бываетъ изъ *одного* представленія. Поэтому, представлять дѣло такъ, что въ выводномъ сужденіи существуетъ сначала субъектъ, а потомъ, на основаніи уже вывода, къ нему является и предикатъ, дѣло совершенно невѣроятное. Эта невѣроятность становится совершенно видною при анализѣ самаго процесса вывода; види́те всего этотъ анализъ на силлогистическихъ выводахъ. Сюда и заглянемъ. Но считаемъ нужнымъ предварить и оговориться, что наша мысль въ данномъ случаѣ сводится къ тому, что выводное сужденіе, такъ сказать, въ чернѣ, или въ предварительномъ видѣ, всегда бываетъ въ полномъ своемъ составѣ, т. е., имѣетъ и предикатъ и субъектъ; ничто не „переносится“ ни откуда, и посылки въ дѣйствительности идутъ *послѣ* заключенія. Эту же самую мысль, съ подробными разъясненіями, мы встрѣтимъ у Спенсера въ его „Основаніяхъ Психологіи“, и, такъ какъ эти разъясненія мы находимъ и правильными, и соответствующими нашей точкѣ зрѣнія на сужденіе и умозаключеніе, то мы и воспользуемся ими съ соблюденіемъ возможно большей краткости въ выдержкахъ. „Силлогизмъ есть психологическая невозможность“—говоритъ Спенсеръ. Когда я говорю:

Всѣ кристаллы имѣютъ плоскости спайности;

Это—кристаллъ; слѣдовательно,

Онъ имѣетъ плоскость спайности,

и когда я утверждаю, что эта формула описываетъ тотъ умственный процессъ, посредствомъ котораго я достигаю до заключенія, то прежде всего является вопросъ: что навело меня на мысль обо „всѣхъ кристаллахъ“? Неужели же это понятіе: „всѣ

кристаллы"—вошло въ мой умъ вслѣдствіе какой то счастливой случайности. какъ разъ передъ самымъ тѣмъ моментомъ, когда я готовился сдѣлать выводъ по отношенію къ нѣкоторому особенному кристаллу? Никто не станетъ защищать подобныя нелѣпости. Слѣдовательно, сознаніе объ особенномъ кристаллѣ, признававшемся много за таковой, предшествовало моему понятію обо „всѣхъ кристаллахъ“. Быть можетъ, мнѣ скажутъ на это, что это возраженіе чисто формальное и что для устраненія его достаточно помѣстить меньшую посылку впереди большей. Совершенно справедливо, но это возраженіе есть лишь введеніе къ другому, которое будетъ роковымъ. Ибо, коль скоро умъ, какъ мы это видѣли, занимается индивидуальнымъ кристалломъ прежде, чѣмъ онъ начинаетъ заниматься классомъ, то изъ этого сейчасъ же возникаютъ два вопроса: 1) Вслѣдствіе чего, имѣя въ сознаніи индивидуальный кристаллъ, я перехожу, въ этомъ частномъ случаѣ, къ размышленію о цѣломъ классѣ, о кристаллахъ вмѣсто того, чтобы думать о чемъ нибудь другомъ? и 2) Почему, думая о классѣ кристалловъ, я думаю о нихъ, какъ объ имѣющихъ плоскости спайности, вмѣсто того, чтобы думать о нихъ, какъ объ угловатыхъ, граненыхъ, гладкихъ, блестящихъ, хрупкихъ, или какъ объ имѣющихъ оси? Неужели же опять счастливая случайность—виною тому, что, вслѣдъ за индивидуумомъ, приходитъ открыто въ умъ весь классъ? и затѣмъ, есть ли и это счастливая случайность, что этотъ классъ приходитъ на умъ, какъ обладающій, именно тѣмъ спеціальнымъ свойствомъ, которое я собираюсь утверждать въ приложеніи къ индивидуальному кристаллу? Никто, конечно, не отважится отвѣтить на это—да. Слѣдовательно, какимъ же образомъ случается, что вслѣдъ за мыслию: „Это кристаллъ“, у насъ возникаетъ мысль: „Всѣ кристаллы имѣютъ плоскости спайности“, вмѣсто какой либо другой изъ тысячи мыслей, которую ассоціація идей могла привести вслѣдъ за первою мыслию? На это есть одинъ отвѣтъ, и только одинъ. Прежде сознательнаго утвержденія, что всѣ кристаллы имѣютъ плоскости спайности, мнѣ уже приходило на мысль, что этотъ кристаллъ имѣетъ плоскость спайности. Несомнѣнно, что моя мысль объ этомъ кристаллѣ, какъ объ имѣющемъ плоскость

спайности, опредѣляется тѣмъ реестромъ опытовъ, который имѣется въ моей головѣ по отношенію къ спайности кристалловъ; но этотъ реестръ не представляется моему уму ранѣе того, какъ я уже сдѣлалъ свое спеціальное утвержденіе, хотя онъ можетъ явиться въ моемъ сознаніи послѣ того, какъ утвержденіе уже сдѣлано. А потому тотъ процессъ мысли, который старается описать силлогизмъ, есть не тотъ процессъ, посредствомъ котораго достигается заключеніе, но тотъ, посредствомъ котораго оно оправдывается; причемъ этотъ процессъ вовсе не выполняется во всей своей цѣлости, за исключеніемъ тѣхъ случаевъ, когда намъ кажется необходимымъ оправданіе, или подтвержденіе¹⁾. „Все, на что можетъ претендовать силлогизмъ, состоитъ въ томъ, что, посредствомъ удобнаго выставленія данныхъ, онъ даетъ намъ возможность преднамѣренно провѣрить уже выведенное заключеніе, предполагая, что это заключеніе относится къ извѣстному, частному классу“²⁾. Поэтому то Спенсеръ и даетъ такую графическую формулу для дѣйствительнаго процесса мысли въ силлогизмѣ:

Первичное, или временное Вторичное, или провѣренное
заключеніе заключеніе

$$\begin{array}{ccc} a & A & \\ \vdots & \vdots & \\ b & B & \end{array} \left\{ \begin{array}{c} \text{сходно съ} \end{array} \right\} \begin{array}{c} a \\ \vdots \\ b \end{array}$$

Отношеніями $a: b$, $A: B$ Спенсеръ обозначаетъ сужденія (такъ какъ въ сужденіи всегда дѣлается такой или иной переходъ отъ одного представленія къ другому); маленькими буквами означено сужденіе о частномъ предметѣ или подчиненномъ классѣ, прописными—сужденіе о родѣ или высшемъ классѣ³⁾. По формулѣ и выходитъ, что имѣвъ сначала уже состоявшимся выводное сужденіе (въ полномъ его составѣ изъ субъекта и предиката), мысль провѣряетъ его чрезъ сужденіе о классѣ, къ которому относится предметъ выводнаго сужденія, и въ результатѣ этой провѣрки опять приходитъ къ признанію того же выводнаго сужденія. Тоже самое, что сказано Спенсеромъ

¹⁾ Основанія Психологія—Герберта Спенсера, пер. со 2 англ. изданій, СПб. 1876 г. т. III, стр. 101—103.

²⁾ Основанія Псих. Спенсера, стр. 104.

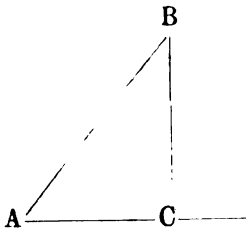
³⁾ Тамъ же, стр. 106.

о силлогизмѣ, приложимо и къ остальнымъ видамъ умозаключенія. По отношенію къ заключенію отъ частнаго къ частному (аналогія) это очевидно, и приложимо безъ всякихъ измѣненій; сомнѣніе можетъ, повидимому, возбуждать заключеніе отъ частнаго къ общему (индукціи—полная и неполная). Но это только повидимому. И прежде всего, что касается индукціи полной (per enumerationem simplicem), то давно пора развѣнчать ее съ тою честью, какую ей даютъ, равняя съ заключеніями чрезъ неполную индукцію и аналогію. Полная индукція не представляетъ собою никакого заключенія въ томъ смыслѣ, какъ это слово обычно понимается (т. е., въ смыслѣ полученія, или, согласно со взглядомъ Спенсера, провѣрки, по крайней мѣрѣ, новой мысли): изъ полной индукціи мы ни о чемъ не заключаемъ, а только мѣняемъ *форму* субъекта выводнаго сужденія, оставляя его, однако, совершенно тѣмъ же самымъ по содержанию. Апостолы Петръ, Іаковъ, Іоаннъ, Ѳома, Вареоламей и т. д. были бѣдные евреи; слѣдовательно, *все* апостолы были бѣдные евреи—вотъ примѣръ полной индукціи. Очевидно, что перечисленіе поименно *всѣхъ* апостоловъ и обниманіе ихъ въ мысли сразу чрезъ слово „*все*“ представляетъ собою только разныя формы представленія объ одномъ и томъ же предметѣ; предикатъ же въ обоихъ случаяхъ былъ одинъ и тотъ же. Такимъ образомъ, здѣсь нѣтъ никакого движенія мысли впередъ, и полная индукція, по нашему мнѣнію, представляетъ собою не болѣе и не менѣе, какъ ту же математическую аксіому: $A=B$, $B=C$, слѣд. $A=C$. Какъ въ этой аксіомѣ, въ выводномъ сужденіи мы ставимъ тоже самое количество A , представляя его только подъ *новой* формой, такъ и въ полной индукціи мы получаемъ въ выводѣ тотъ же самый предметъ и съ тѣмъ же самымъ предикатомъ, только предметъ для нашего сознанія данъ подъ другой внѣшней формой. Такимъ образомъ, полная индукція вовсе не представляетъ заключенія отъ частнаго къ общему. Но немногимъ больше того представляетъ собою и неполная индукція. Дѣло въ томъ, что сами же индуктивисты (Милль, Бень) сознаютъ, что неполная индукція не имѣла бы ни малѣйшаго смысла, какъ заключеніе, если бы, молчаливо или открыто, она не опиралась на предполо-

женіе о неизмѣнности, постоянствѣ и всеобщности законовъ природы. Тѣже Миллевы четыре метода установленія причинной связи между явленіями на самомъ дѣлѣ представляютъ собою самые типичные силлогизмы, какъ это прекрасно и выяснено проф. Каринскимъ на примѣрѣ метода сопутствующихъ измѣненій ¹⁾, ибо всякое индуктивное доказательство, выйдя изъ убѣжденія о постоянствѣ законовъ природы или, въ—частности о законѣ причинности, рассматриваетъ рядъ фактовъ и затѣмъ опредѣляетъ этотъ разрядъ фактовъ приложеніемъ того или другого признака, опирающагося на указанномъ убѣжденіи о законахъ природы. Но если бы кто, такъ или иначе, и отвергалъ это убѣжденіе, какъ молчаливую посылку при всякой индукціи, то дѣло отъ того нисколько не выигрывало бы, ибо тогда индукція превратилась бы только въ объемистую аналогію: она исходила бы не изъ одного факта, а изъ нѣсколькихъ, и заключала бы также не къ одному, а къ многимъ; ко *всѣмъ* же заключить она не имѣла бы права, не принявъ въ качествѣ посылки того же опять убѣжденія въ постоянствѣ законовъ природы. Значить, и въ томъ и въ другомъ случаѣ неполная индукція не можетъ выдѣляться изъ умозаключеній съ той стороны, что всѣ они предполагаютъ, и на дѣлѣ всегда имѣютъ готовымъ уже выводное сужденіе. Но не выдѣляются ли отсюда заключенія математики? Не доставляютъ ли они выводовъ такъ, чтобы выводное сужденіе не имѣлось еще готовымъ до окончанія вывода? Здѣсь, прежде всего, нужно различать самыя заключенія математики: одни изъ нихъ представляютъ собою чистое счисленіе: напр., вычисляется величина суммы угловъ треугольника, площадь трапеціи, разстояніе отъ земли до солнца и т. п.; другія, повидимому, также математическія заключенія представляютъ собою заключенія смѣшанныя, т. е., такія, которыя, на основаніи математическаго исчисленія приходятъ къ результатамъ, заключающимъ въ себѣ больше, чѣмъ одно исчисленіе: напр., узнается отношеніе другъ къ другу химическихъ элементовъ, результаты паденія тѣлъ и т. п. Теперь, только первыя заключенія, не дающія ничего больше одного вычисленія величины, могутъ быть названы чисто-ма-

¹⁾ Классиф. выводовъ, стр. 6—13.

тематическими, вторыя же представляют собою тѣже силлогизмы, у которыхъ математическое основаніе служить лишь большей посылкой. Такимъ образомъ только о чисто-математическихъ заключеніяхъ можетъ быть рѣчь со стороны неизвѣстности выводнаго сужденія до окончанія вывода. Дѣйствительно, при рѣшеніи каждой математической задачи выводъ неизвѣстенъ до рѣшенія задачи сполна, т. е., до окончанія всего процесса вывода. Но мы уже говорили, какой смысл имѣютъ чисто-математическія заключенія: все вычисленіе построено на одномъ началѣ—представленія одного и того же количества подъ разными формами. Если я говорю, что $A=B$, $B=C$, слѣд. $A=C$, то я не получаю никакого—новаго вывода: я только выражаю одно и то же количество въ разныхъ видахъ. Таковъ смыслъ всѣхъ математическихъ уравненій, а замѣна одного уравненія другимъ чрезъ подстановку на мѣсто однихъ его членовъ другихъ, равныхъ имъ, есть не болѣе какъ—тотъ же актъ уравненія, т. е., выраженія одного и того же количества въ разныхъ видахъ. Если я говорю что $(a+b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$, то я не выхожу изъ мысли объ одномъ и томъ же количествѣ, но выраженномъ только въ разныхъ формулахъ. Точно также, уравнивъ въ треугольникѣ ABC сумму угловъ ABC и BAC съ угломъ BCD, и присоединивъ къ



этимъ равнымъ по равному углу BCA, мы получимъ извѣстное положеніе, что сумма угловъ въ треугольникѣ равна двумъ прямымъ угламъ; но ясно, что все доказательство здѣсь покоится на одномъ прин-

ципѣ—на возможности выраженія одного и того же количества подъ разными видами. Таковы всѣ, и самыя сложныя, математическія доказательства: Весь процессъ всегда держится на одномъ требованіи—ставить вмѣсто равныхъ равныя, т. е., выражать одно и то же въ разныхъ видахъ. Такимъ образомъ результатъ въ математическихъ заключеніяхъ не представляет собою новаго вывода по самому содержанію, т. е., по количественному опредѣленію; и только одно ново, повидимому, въ этихъ заключеніяхъ именно—приложеніе количественнаго опредѣленія къ новой цѣли:

количество остается одно, но выражаетъ оно не то, что выражали каждый въ отдѣльности его элементы. Это—вѣрно; но чрезъ это и открывается тотъ служебный характеръ математическихъ заключеній и всего вообще математическаго знанія, который дѣлаетъ математику нужной и значущей для знанія только тогда, когда она служитъ какими-либо опредѣленными запросами мірознанія вообще. Это постоянное *служеніе цѣли*, которая берется не изъ самой математики, и показываетъ, что и математическіе выводы, въ своемъ приложеніи къ единому и цѣльному познанію, не выходятъ изъ той же характеристики, какую мы установили для всѣхъ выводовъ вообще, т. е., ихъ выводное сужденіе предполагается раньше процесса вывода, какъ готовое уже; правда, до окончанія вывода оно не имѣетъ количественной опредѣленности, и въ этомъ смыслѣ его могли бы назвать несуществующими до вывода; но это было бы неточное обозначеніе, ибо и одно количественное опредѣленіе, безъ приложенія къ какому-либо вопросу мірознанія, остается для знанія *совершенно мертвымъ, неимѣющимъ никакого значенія*: изъ одного числа нельзя построить міра, какъ думалъ сдѣлать это Пифагоръ! Вотъ почему разныя математическія формулы, какъ вещь мертвая—безъ отношенія къ опредѣленному содержанію, составляютъ, такъ сказать, складъ готовыхъ, но пустыхъ въ срединѣ формъ: только тогда онѣ оживаютъ и становятся значущими, когда явится какое-либо сужденіе и его данныя потребуютъ количественнаго опредѣленія. Поэтому, если взять всю математику, какъ вообще вычисленіе количества, то станетъ до очевидности яснымъ, что развитіе этого вычисленія, какъ одного громаднаго вывода, идетъ именно тѣмъ путемъ, какъ мы указали для всѣхъ выводовъ вообще: является сначала извѣстная *цѣль*, представленіе или, что—тоже, сужденіе; чтобы дать этому сужденію количественную опредѣленность, является потребность въ вычисленіи; но вычисленіе не дается сразу при болѣе широкихъ цѣляхъ,—и вотъ оно посредствуется многими отдѣльными звеньями и колѣнами, изъ которыхъ каждое также, въ свою очередь, не дается сразу и требуетъ новыхъ звеньевъ и колѣнъ и т. д.: такъ и начинается рядъ требованій, теоремъ и аксіомъ, и, когда уже мысль находитъ дробленіе и посредствованіе доста-

точнымъ для непосредственнаго наблюденія и исчисленія, тогда начинается обратный ходъ по проложенной дорогѣ къ поставленной раньше цѣли. Человѣку, напр., нужно узнать разстояніе земли отъ солнца. Непосредственно оно не измѣряется; отсюда, начинается рядъ посредствующихъ исчисленій: нужно опредѣлить гипотенузу отъ земли до солнца въ треугольникѣ съ однимъ, произвольно взятымъ катетомъ. Но опредѣленіе гипотенузы невозможно безъ опредѣленія прилежащихъ угловъ: начинается операція съ углами. Но углы неизмѣримы безъ раздѣленій окружности круга: изучается новая задача и т. д., и т. д. Мы взяли примѣръ съ длиннымъ рядомъ посредствующихъ исчисленій; а, конечно, математика начиналась не съ такихъ обширныхъ цѣлей: первые математики привыкали къ исчисленію съ самыхъ, конечно, ближайшихъ, житейскихъ задачъ, въ родѣ опредѣленія приблизительнаго числа въ стадѣ дикихъ животныхъ, или размежеванія равныхъ участковъ земли подъ выгонъ скота или подъ первые огороды и т. п. Но сущность математическаго процесса всегда одна и таже, и иной не можетъ и быть: является сначала опредѣленная цѣль,— слѣдовательно, имѣется уже готовое выводное сужденіе, хотя еще и безъ количественнаго опредѣленія; путемъ такого или иного, затѣмъ, вывода пріобрѣтается это опредѣленіе. Итакъ, всѣ выводы вообще характеризуются неизмѣнно одной чертой: выводное сужденіе, или заключеніе, всегда предшествуетъ самому процессу вывода. Такой результатъ, какъ нельзя лучше, совпадаетъ съ выставленнымъ нами взглядомъ на мышленіе вообще. Мы видѣли, что мышленіе *свободно*, ибо всегда имѣетъ поставленную *цѣль*. Эта свобода и опредѣленіе цѣлью не имѣли бы никакого смысла и мѣста, если бы заключенія получались послѣ посылокъ, и, наоборотъ, свобода мышленія требуетъ и предполагаетъ именно существованіе *готоваго* заключенія раньше посылокъ, ибо всякая цѣль есть поставленное предъ сознаниемъ представленіе; а такая постановка возможна только въ актѣ *сужденія*; по этому выводное сужденіе должно быть уже готовымъ, чтобы мышленіе могло направляться къ нему, какъ къ своей цѣли. Такимъ образомъ, умозаключеніе въ дѣйствительномъ ходѣ сознанія ведется не съ посылокъ къ заключенію, а, наоборотъ, отъ заключенія къ посылкамъ. От-

сюда, весь смысл вывода вообще характеризуется совершенно не тѣмъ, чѣмъ обычно его характеризуютъ. Посылки *не вынуждаютъ* вывода и не производятъ его, хотя къ такому пониманію могло давать поводъ не только давнишнее учение еще Аристотеля о посылкахъ, какъ о „причинахъ заключенія“, но и обычно всѣми чувствуемая какая-то принудительность въ ходѣ отъ посылокъ къ заключенію. Сущность вывода съ логической стороны состоитъ въ поставленіи выводнаго сужденія въ единство цѣльнаго познанія, и принудительность умозаключающей мысли есть только убѣжденіе въ этомъ единствѣ. Такой взглядъ вполнѣ согласенъ съ тѣмъ, что мы говорили раньше о сужденіи. Мы видѣли, что сужденіе есть постановка представленія съ убѣжденіемъ о принятіи этого представленія въ единство познанія. Заключеніе, или выводное сужденіе, есть также сужденіе: значитъ, и оно должно отличаться тѣмъ же характеромъ. Но въ то время, какъ переходъ отъ одного представленія къ другому тотчасъ же непосредственно вызываетъ за собою и приговоръ о связи этого представленія съ другимъ и чрезъ—то со всѣмъ познаніемъ, въ нѣкоторыхъ случаяхъ такой переходъ не бываетъ такъ непосредственъ и скоръ, и это понятно въ виду того, что представленія, какъ мы видѣли, при своемъ постепенномъ отвлеченіи одного отъ группы другихъ, становятся, такъ сказать, все тоньше и тоньше, т. е., отвлеченіе касается все болѣе и болѣе мало замѣтныхъ для непосредственнаго наблюденія сторонъ въ явленіяхъ, и все болѣе и болѣе общихъ всему единству познаваемого; или, тоже—въ другихъ терминахъ (такъ какъ познаніе и дѣятельность, или мышленіе и воля, въ сущности одно и тоже): цѣли у чловѣка постепенно становятся все шире и шире, общѣе и общѣе. Такимъ образомъ, ставить то или иное представленіе въ связь одинаго познанія становится все болѣе и болѣе труднымъ и сложнымъ: чаще и чаще приходится возвращаться къ наиболѣе несомнѣннымъ, не разъ уже принятымъ постановкамъ. Это-то возвращеніе къ наиболѣе несомнѣннымъ и принятымъ уже въ единство познанія сужденіямъ и есть умозаключеніе. Но уже изъ самаго такого пониманія вывода видно, что онъ всегда есть нѣчто посредствованное, ибо въ немъ всегда предполагается переходъ отъ поставленнаго вновь суж-

ленія (выводное сужденіе) къ другому, какъ заранѣе принятымъ (посылки). Такимъ образомъ, и структура вывода зависитъ отъ его смысла, какъ *перехода* отъ удостовѣряемаго сужденія къ удостовѣреннымъ уже. Конечно, могутъ спросить: откуда же является самое выводное сужденіе? Не изъ посылокъ ли же? На этотъ вопросъ можно отвѣтить также вопросомъ: откуда вообще является всякое, хотя бы и не выводное, сужденіе? Безспорно, что въ сужденіи мы переходимъ отъ одного представленія къ другому; поэтому поставленный вопросъ долженъ свестись къ вопросу: откуда является представленіе? Ощущеніе даютъ далеко не всѣ наши представленія, и большинство ихъ совершенно независимо отъ ощущеній; слѣдовательно, имѣя представленія, и, что—тоже, судя (т. е., составляя сужденія), мы независимы отъ ощущеній. Мы видѣли уже, что представленіе и можетъ быть правильно, понятно единственно, какъ актъ самосознательнаго, свободнаго личнаго духа, противопоставляющаго себѣ внѣшнее по той или другой его сторонѣ или части. Но имѣть представленіе—это значить сдѣлать сужденіе; слѣдовательно, и сужденіе—актъ совершенно свободный, независимый ни отъ чего, кромѣ одного моего самосознательнаго „я“. А если таково сужденіе вообще, то таково же еще болѣе и всякое выводное сужденіе, ибо, мы знаемъ уже, никакой выводъ, какъ и никакое мышленіе, не бываетъ безъ цѣли, т. е., безъ свободно поставленнаго представленія, или, что—то же, безъ сужденія. Человѣческій духъ все болѣе и болѣе самоопредѣляется и противопоставляетъ себѣ внѣшнее, или другими словами, цѣли ставятся все болѣе и болѣе широкія и широкія, жизнь духа становится полнѣе и всеобъемлюще: отсюда, и сужденій, какъ все новыхъ и новыхъ актовъ познаванія міра, ставится все больше и больше. Но дѣло это—совершенно свободное, лежащее, какъ въ причинѣ, только въ одной природѣ нашего духа, ибо всѣ мы воочію видимъ, что жизнь организма, какъ одного только организма безъ личнаго, самосознающаго себя духа (животныя), очень проста, несложна и ограничена. Значить, есть какая-то внутренняя, независимая и особая отъ органической жизни сила, которая нудитъ ставить цѣль за цѣлью, представленіе за представленіемъ, сужденіе за сужденіемъ. Акты сужденія, всякаго, какъ

и выводнаго, совершенно свободны и ни отъ чего независимы, кромѣ природы самаго духа. И только поставивъ для себя новое сужденіе ¹⁾, духъ единый и тождественный, и потому стремящійся все объединить и связать въ цѣлос, оглядывается, такъ сказать, ставитъ ли онъ это новое сужденіе въ связи и единствѣ съ прежде принятыми сужденіями. Это и есть смыслъ умозаключенія или вывода вообще.

Итакъ, умозаключеніе есть поставленіе выводнаго сужденія въ единство всего познанія,—поставленіе не прямо въ одномъ актѣ, а чрезъ нѣсколько другихъ. Слѣдовательно, умозаключеніе можно назвать подчеркнутымъ или усиленнымъ сужденіемъ. Такъ открывається единство всѣхъ формъ мышленія: каждое представленіе есть, какъ мы видѣли, актъ самосознательнаго, личнато духа, противопоставляющаго себѣ внѣшнее бытіе въ какой-либо его части или сторонѣ; но такое противопоставленіе не можетъ уже совершиться иначе, какъ чрезъ сужденіе, ибо это противопоставленіе само и есть сужденіе, въ свою очередь, и умозаключеніе есть не болѣе, какъ сужденіе, только болѣе сильно и опосредствованно поставленное въ единство всего познанія.

Обозрѣніе формъ мышленія привело насъ къ тому же результату, съ котораго мы начали это обозрѣніе. Разсмотрѣвъ мышленіе вообще, какъ дѣятельность духа, мы нашли, что оно есть не что иное, какъ свободно-творческое создаваніе представленій. Такому заключенію могло, повидимому, мѣшать обычное въ логикѣ принятіе трехъ разныхъ формъ мышленія. Разсмотрѣвъ эти формы, мы видимъ, что онѣ, въ своемъ истинномъ видѣ, представляютъ одну форму, и эта форма должна быть названа не иначе, какъ представленіемъ. Такъ и должно выходить и а priori, если только не хотятъ впадать въ явное противорѣчіе: ибо, если считаютъ мышленіе дѣятельностію (а

¹⁾ Новое не только безлично, какъ новое въ наукѣ, но новое для каждого мыслящаго духа особо, ибо личное „я“ таково по природѣ, что все для меня мертво и не существуетъ, пока не пройдетъ чрезъ мое самосознаніе, какъ его свободный актъ, или какъ представленіе. Поэтому, всякая наука существуетъ только въ личномъ умѣ, и каждому приходится начинать свое развитіе заново, хотя улучшающія внѣшнія (и только!) удобства образованія и ускоряютъ и улучшаютъ съ теченіемъ времени это развитіе.

не считать его таковой нельзя, какъ мы видѣли), то дѣятельность должна быть въ своей внутренней, существенной формѣ одна и всегда тождественна съ собою, различія могутъ быть только въ условіяхъ и результатахъ дѣятельности; если же признають различіе и въ *самой дѣятельности*, то будутъ уже имѣть двѣ дѣятельности, а въ такомъ случаѣ должны будутъ быть брошены всѣ опредѣленія мышленія о его свободѣ, о поставленіи цѣлей и т. д. Если духъ единъ и всегда тождественъ съ собою, то и его дѣятельность одна и тождественна съ собою. *Мышленіе не есть что-либо внѣшнее духу*: это—онъ самъ, живущій и живой, дѣятельный. Такимъ образомъ, *мышленіе, какъ дѣятельность единого и всегда тождественнаго личнаго духа есть (или, что-тоже, имѣетъ, какъ единую свою форму) свободно творческое создаваніе представленій о противоположенномъ себѣ самимъ же этимъ личнымъ духомъ внѣшнемъ бытіи*. Послѣ этого опредѣленія можетъ оставаться одинъ только вопросъ: по какому же плану строить духъ свою работу—создаваніе представленій, къ чему стремится въ этой работѣ и чѣмъ руководится? Этотъ планъ, и руководство, и цѣль не могутъ, конечно, исходить ни откуда иначе, какъ изъ самого же духа, ибо работа—его, и работа—свободная для себя: такимъ образомъ отраженіе и проявленіе въ этой работѣ стремленій самого же духа должно ожидаться уже а’—priori изъ понятія о самомъ мышленіи. Такъ называемые въ логикѣ „законы мышленія“ и суть не болѣе, какъ тѣ руководственные принципы, которыхъ держится духъ въ созиданіи своего познанія, какъ собственныхъ же природныхъ стремленій. Къ разсмотрѣнію этого положенія и перейдемъ въ слѣдующей, послѣдней главѣ.

С. Кулюкинъ.

(Окончаніе будетъ).

ВОСЕМЬ ПОУЧЕНИЙ О МИССИОНЕРСКОМЪ ДѢЛѢ.

Изданіе Православнаго Миссіонерскаго Общества.

Подъ такимъ заглавіемъ недавно вышла въ Москвѣ брошюра, касающаяся миссіонерскаго дѣла въ Россіи. Нѣсколько экземпляровъ этой брошюры Владыкою Владиміромъ, Митрополитомъ Московскимъ, присланы на имя Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго, съ выраженіемъ желанія перепечатать содержаніе брошюры въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“ къ свѣдѣнію духовенства Харьковской епархіи, какъ пособіе въ недѣлю Православія при обращеніи къ прихожанамъ о содѣйствіи Православному Миссіонерскому Обществу въ его просвѣтительной дѣятельности, съ каждымъ годомъ болѣе и болѣе расширяющейся. По распоряженію Высокопреосвященнаго Амвросія, редакція журнала „Вѣра и Разумъ“ перепечатываетъ эту брошюру въ полномъ ея видѣ, надѣясь, что она столько же можетъ быть полезна для просвѣтительной дѣятельности епархіальнаго духовенства, какъ и назидательна для всѣхъ истинныхъ сыновъ православной Вѣры и Церкви.

Характеръ, направленіе и цѣль брошюры съ достаточною ясностію и опредѣленностію выражены въ слѣдующемъ предисловіи: „Предлагаемыя *восемь поученій о миссіонерскомъ дѣлѣ* назначаются для повсемѣстнаго произношенія въ церквахъ въ недѣлю Православія. Они составлены, по порученію Совѣта Православнаго Миссіонерскаго Общества, нѣкоторыми Московскими священнослужителями ¹⁾ и десять лѣтъ тому назадъ

¹⁾ Именію: протоіереемъ Николаевской, въ Толмачахъ, церкви В. П. Нечаевымъ, нынѣ преосвященнѣйшимъ Виссаріономъ, Епископомъ Костромскимъ и Галицкимъ, протоіереемъ Успенской, на Вражѣхъ, церкви В. М. Сперанскимъ (нынѣ покойнымъ), протоіереемъ Александринской, въ Александровскомъ 3-мъ военномъ училищѣ, церкви А. М. Иванцовымъ-Платоновымъ (нынѣ покойнымъ), священникомъ Покровской, въ Левшинѣ, церкви К. С. Озеровымъ (нынѣ покойнымъ), со-

были напечатаны въ Церковныхъ Вѣдомостяхъ, издаваемыхъ при Св. Синодѣ, за 1888 и 1889 годы, а одно, восьмое, въ журналѣ „Православный Благовѣстникъ“ за 1895 годъ. Нынѣ эти поученія собраны вмѣстѣ и издаются отдѣльною брошюрою, дабы „преемники первыхъ миссіонеровъ—Апостоловъ“, священнослужители могли имѣть подъ руками пособіе при исполненіи одной изъ священныхъ обязанностей своего служенія—возбуждать въ православной паствѣ усердіе и возгрѣвать въ ней духъ ревности къ распространенію православія между многими народами и племенами, обитающими въ предѣлахъ государства Россійскаго и доселѣ еще не познавшими *Единого Истиннаго Бога и посланнаго Имъ Іисуса Христа* (Іоан. 17, 3).

Нельзя забывать того, что съ каждымъ годомъ магометанство и буддизмъ дѣлаютъ среди этихъ народовъ и племенъ, стоящихъ на низшей ступени гражданственности, новыя и весьма значительныя приобрѣтенія и тѣмъ усложняютъ и затрудняютъ здѣсь дѣятельность нашихъ, къ сожалѣнію, еще очень немногочисленныхъ вѣропроповѣдниковъ. Требуется, поэтому, отъ всѣхъ истинныхъ сыновъ православной Церкви и Россіи живое и энергическое, дружное и многостороннее содѣйствіе къ тому, чтобы дорогая намъ всѣмъ православная вѣра, *Господу поспѣшествующу*, шире и прочнѣе могла распространяться и утверждаться тамъ, гдѣ усиливаются основать свое господство упомянутыя зловредныя, погибельныя лжеученія. И мощный, горячій призывъ къ этому содѣйствію можетъ и долженъ исходить именно отъ пастырей церкви, какъ продолжателей на землѣ дѣла Господа Іисуса Христа, заповѣдаваго ученикамъ Своимъ, а въ лицѣ ихъ всѣмъ пастырямъ всѣхъ временъ: „*шедше научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа*“ (Мѡ. 28, 19)“.

борнымъ іеромонахомъ, нынѣ архимандритомъ и казначеемъ Троице-Сергіевой Лавры Никономъ, протоіереемъ Михаило-Архангельской, во 2-мъ кадетскомъ корпусѣ, церкви М. М. Воздвиженскій, Ермолаевской, въ Садовой, церкви протоіереемъ С. С. Модестовымъ и настоятелемъ Покровскаго Миссіонерскаго монастыря, архимандритомъ Лаврентіемъ, нынѣ епископомъ Курскимъ и Бѣлгородскимъ. Первые четыре поученія, въ качествѣ „образцовыхъ“, въ 1872 году рассмотрѣны и одобрены св. Синодомъ и, по напечатаніи въ количествѣ 24000 экземпляровъ, были разсланы по всѣмъ епархіямъ.

ПОУЧЕНИЕ ПЕРВОЕ.

Православные христiане!

Единородный Сынъ Божій, второе Лице Свѣтлѣй Троицы, насъ ради человѣкъ и нашего ради спасенiя содѣлался человѣкомъ по тѣлу и душѣ, не переставая быть Богомъ, жилъ среди людей, училъ ихъ тому, какъ можно спастись, и для нашего спасенiя пострадалъ отъ неблагодарныхъ людей и умеръ на крестѣ мучительною смертію. За грѣхи всѣ люди были подѣ гнѣвомъ Божиимъ и всѣ погибли бы, если бы Сынъ Божій, сдѣлавшись человѣкомъ, не принялъ наши вины и Одинъ за всѣхъ не потерпѣлъ казни на крестѣ. Онъ потерпѣлъ казнь не за Себя, потому что Самъ ни въ чемъ не былъ виновенъ, былъ безгрѣшенъ, а за наши грѣхи, въ уплату за наши долги. И Его страданiя и смерть за насъ столь спасительны, что ради ихъ не только прощаются наши грѣхи, но еще подается намъ свыше помощь къ достиженію святости и надежда на нескончаемое блаженство. И это не потому только, что потерпѣвшій за насъ страданiя и смерть Господь Иисусъ былъ Самъ безгрѣшенъ, а еще и потому, что Онъ есть истинный Богъ. Ходатайство за кого-либо тѣмъ сильнѣе, чѣмъ важнѣе лице, отъ котораго оно идетъ. Какое же существо можетъ быть выше Господа нашего Иисуса Христа, Который, будучи Единороднымъ Сыномъ Божиимъ, равнымъ по Божескому достоинству Отцу и Св. Духу, принялъ на Себя ходатайство за людей предъ Богомъ Отцемъ и для сего въ человѣческой плоти пострадалъ и умеръ за насъ?

Вотъ что сдѣлалъ для насъ Господь Иисусъ. Людямъ остается только воспользоваться тѣмъ, что Онъ сдѣлалъ для нихъ, принять уготованное для всѣхъ спасеніе, никѣмъ незаслуженное, но всѣмъ предлагаемое. Что же нужно для сего? Нужно сдѣлаться христiаниномъ, т. е., нужно убѣдиться, что мы своими силами не можемъ спастись, отъ всей души увѣровать во Спасителя и посредствомъ крещенiя вступить въ общество спасаемыхъ—въ святую Церковь. *Иже въру иметъ и крестится, спасенъ будетъ, а иже не иметъ въры, осужденъ будетъ* (Марк. 16, 16). А вступившіе въ Христову Церковь должны вести

истинно-христіанскую жизнь, по заповѣдямъ Христовымъ и подъ руководствомъ Христовой Церкви, при помощи благодати Божіей, которая обильно подается христіанину въ прочихъ, сверхъ крещенія, таинствахъ и всегда привлекается смиреніемъ и молитвою. Вотъ что нужно для того, чтобы спастись. чтобы воспользоваться тѣмъ, что сдѣлалъ Иисусъ Христосъ для нашего спасенія.

Будемъ же, православные христіане, отъ всей души благодарить Господа за то, что мы не только христіане, но еще православные, что святая Церковь, къ которой мы принадлежимъ, есть единая истинная Церковь, единая хранительница той вѣры, которая проповѣдана Апостолами, за которую проливали кровь святые мученики, которую защищали святые отцы словомъ и писаніемъ, которая утверждена на Вселенскихъ соборахъ. Будемъ благодарить Господа, что, принадлежа къ сей Церкви, мы обладаемъ всѣми необходимыми средствами для спасенія, и что самымъ тяжкимъ грѣшникамъ, доколѣ они остаются въ общеніи съ нею, дана возможность посредствомъ покаянія возвратить душевную чистоту и благоволеніе Божіе. Но чѣмъ лучше наше положеніе въ семъ отношеніи, тѣмъ достойнѣе сожалѣнія, что не всѣ люди вѣрують во Христа и принадлежать къ обществу спасаемыхъ. Христосъ умеръ за всѣхъ людей и основалъ Церковь. въ которую, по Его повелѣнію, данному Апостоламъ, должны быть призваны всѣ народы. Но еще доселѣ христіанъ втрое меньше, чѣмъ невѣдущихъ истиннаго Бога, и еще меньше православныхъ христіанъ. Сему впрочемъ не слѣдуетъ удивляться. Самъ Христосъ Спаситель говорилъ, что его духовное царство должно распространяться въ родѣ Человѣческомъ постепенно, подобно тому, какъ изъ зерна горчицы не вдругъ, а постепенно вырастаетъ большое горчичное дерево. И событія подтвердили истину того, чему надлежало быть, по слову Христову. Дѣло распространенія христіанства, начатое Апостолами, огласившими своею проповѣдію всѣ концы современнаго имъ міра, до сихъ поръ продолжается съ возрастающимъ успѣхомъ. Особенную ревность къ сему дѣлу показываютъ западные христіане. Нѣтъ ни одного народа на земномъ шарѣ, у котораго не

побывалъ бы миссіонеръ, т. е. проповѣдникъ латинскаго или другаго западнаго вѣроисповѣданія. Въ ревности къ распространенію Евангелія не уступаетъ западнымъ христіанамъ русская православная Церковь. Правда, она почти не посылаетъ своихъ вѣропроповѣдниковъ за предѣлы русскихъ владѣній, но это потому, что для ея вѣропроповѣднической ревности весьма много дѣла въ предѣлахъ нашего обширнаго отечества; ибо не только въ азіатскихъ нашихъ владѣніяхъ, но и на восточной окраинѣ Европейской Россіи весьма много инородцевъ, блуждающихъ во мракѣ языческихъ и магометанскихъ суевѣрій. И можно ли сказать, чтобы это дѣло было пренебрежено нашею Церковію и не имѣло успѣха? О! нѣтъ. Для обращенія инородцевъ къ Христовой вѣрѣ существуетъ у насъ не мало людей, называемыхъ миссіонерами. Эти люди постепенно распространяютъ между ними свѣтъ истины и полагаютъ между ними начало благоустроенной гражданской жизни, неумоимо и съ самоотверженіемъ ведя борьбу съ нуждою, съ суровою природою, съ упорствомъ заблуждающихся, съ кознями ихъ духовныхъ руководителей, иногда съ препятствіями со стороны даже православныхъ, почему-либо несочувствующихъ ихъ дѣятельности. Но хотя, при благословеніи Божіемъ, не мало сдѣлано пріобрѣтеній для православной Христовой Церкви трудами нашихъ вѣропроповѣдниковъ, (особенно знаменитѣйшаго между ними Преосвященнѣйшаго Иннокентія, Митрополита Московскаго, обратившаго къ вѣрѣ и утвердившаго въ ней не одну сотню тысячъ душъ въ Восточной Сибири, въ Сѣверной Америкѣ и прилежащихъ къ нимъ островахъ),—еще многого остается желать въ этомъ отношеніи, потому что въ одной Сибири обитаетъ еще много идолопоклонниковъ. Посему нельзя не радоваться, что для содѣйствія успѣхамъ вѣропроповѣднической дѣятельности между инородцами, обитающими въ русскихъ владѣніяхъ, открыты у насъ два миссіонерскихъ Общества, изъ которыхъ одно простираетъ свою дѣятельность на Кавказскій край и Закавказье, другое—на язычниковъ и магометанъ по всему остальному пространству Русскаго царства. Наша рѣчь относится преимущественно къ этому послѣднему Обществу и клонится къ тому, чтобы возбудить въ васъ, пра-

вославные, участіе къ его дѣятельности и желаніе помогать ему въ достиженіи такой высокой цѣли, какъ обращеніе ко Христу невѣрныхъ. Нашего участія къ сему дѣлу требуетъ прежде всего ревность къ славѣ Божіей, ибо невѣдущіе истиннаго Бога, какъ язычники, славу и честь, подобающую Ему Единому, воздаютъ тварямъ, даже злымъ духамъ. Не воздаютъ славы и чести истинному Богу также и тѣ, которые, какъ, напримѣръ, магометане, хотя вѣруютъ во единого Бога, но не вѣруютъ въ Единороднаго Сына Божія, Господа нашего Іисуса Христа, и не чтутъ Его, какъ Спасителя нашего, а *кто не чтитъ Сына, тотъ не чтитъ и Отца пославшаго Его*. Любовь и благодарность наша къ Богу, просвѣтившему насъ истинною вѣрою, требуетъ отъ насъ, православные, заботиться о томъ, чтобы не только мы сами прославляли Бога истинною вѣрою въ Него, но вмѣстѣ чтобы и другіе, чуждые сей вѣры, познали истиннаго Бога и научились прославлять Его. Кто не сталъ бы заботиться о семъ, хотя имѣетъ къ тому обязанность и возможность, тотъ показалъ бы въ себѣ недостатокъ любви къ Богу и преступное равнодушіе къ славѣ имени Его. Мы должны отнестись съ полнымъ участіемъ къ дѣлу обращенія невѣрныхъ также по долгу любви къ нимъ, ревнующей о душевномъ ихъ спасеніи. Ибо спастись можно только вѣрою во Христа Іисуса. Кромѣ имени Христова, *нѣтъ иного имени подъ небесемъ, даннаго въ человѣчѣхъ. о немъ же подобаетъ спастися* (Дѣян. 4, 12). Равнодушно смотрѣть, какъ ближніе наши погибаютъ въ невѣдѣніи истины и въ грубыхъ суевѣріяхъ и не пользоваться благопріятными обстоятельствами къ ихъ духовному просвѣщенію, значить не имѣть любви къ ближнимъ, по которой узнается ученикъ Христовъ.—Кромѣ того, собственное наше благо требуетъ отъ насъ споспѣшествовать Православному Миссіонерскому Обществу въ дѣлѣ обращенія нехристіанъ, ибо, ревнуя о спасеніи ихъ чрезъ вѣру во Христа, мы тѣмъ содѣваемъ свое спасеніе, по слову Апостола: *обратившій грѣшника отъ заблужденія пути его спасетъ душу отъ смерти и покрѣтитъ множество грѣховъ* (Іаков. 5, 20). Содѣйствовать обращенію невѣрныхъ мы должны, наконецъ, по любви къ отечеству и возлюбленному Царю нашему. Ибо ничто столько

не способствуетъ къ сліянію инородцевъ съ общимъ нашимъ отечествомъ, къ утвержденію въ нихъ преданности нашему Государю, какъ единенію ихъ съ нами въ вѣрѣ. Гдѣ крѣпокъ союзъ духовный, основанный на вѣрѣ, тамъ крѣпокъ союзъ государственный.

Въ чемъ же, спросимъ теперь, должно состоять наше участіе къ дѣятельности Общества, учрежденнаго для распространенія христіанства между невѣрными? Имѣйте въ виду, православные, что Общество сіе нуждается въ денежныхъ средствахъ для своихъ предпріятій. У него много расходовъ на приготовленіе къ миссіонерскому служенію людей къ тому способныхъ, на содержаніе и вознагражденіе ихъ за труды, на устройство миссіонерскихъ церквей, училищъ, больницъ, на изданіе и распространеніе между новообращенными книгъ, приспособленныхъ къ разумѣнію и духовнымъ потребностямъ ихъ, на хозяйственныя ихъ нужды, потому что нерѣдко бываетъ нужно отдѣлять новообращенныхъ отъ прежнихъ единовѣрцевъ ихъ, поселять на особыхъ мѣстахъ и обзаводить новымъ хозяйствомъ для того, чтобы прежніе ихъ единовѣрцы не притѣсняли ихъ за вѣру и не совращали въ прежнее заблужденіе. На удовлетвореніе всѣхъ этихъ нуждъ Миссіонерское Общество собираетъ отчасти опредѣленные взносы отъ постоянныхъ своихъ членовъ, отчасти временныя пожертвованія, но ни тѣ, ни другія, какъ ни значительны, покуда еще недостаточны на всѣ необходимыя расходы. Миссіонерское Общество ожидаетъ отъ всѣхъ православныхъ русскихъ посильной денежной помощи. Не откажите, братія, въ сей помощи и не стѣсняйтесь тѣмъ, что не въ состояніи оказать значительную помощь. Какъ бы ни были малы жертвы на святое дѣло каждаго порознь, въ совокупности онѣ составятъ значительную сумму; изъ малыхъ потоковъ образуются великія рѣки. Господь Іисусъ обѣщалъ награду тому, кто во имя Его напоитъ чашею холодной воды ученика Его (Матѣ. 10, 42): Онъ не оставитъ безъ награды и васъ, если вы чрезъ Миссіонерское Общество будете вашими усердными, хотя бы и не большими, приношеніями помогать вѣропроповѣдникамъ и обращаемымъ чрезъ нихъ къ вѣрѣ. Но паче всего Православному Миссіонерскому Обществу мы дол-

жны споспѣшествовать нашею молитвою о благословеніи Божіемъ на его дѣятельность, ибо безъ Божія благословенія никакая дѣятельность не можетъ быть успѣшна. Преимущественно мы должны молиться о томъ, чтобы не было недостатка въ способныхъ и ревностныхъ проповѣдникахъ Евангелія, готовыхъ на тяжкіе труды для дѣла Божія, и чтобы не были напрасны ихъ труды. *Никто же можетъ прийти ко Мнѣ, аще не Отецъ пошлѣнный Мѣ привлечетъ его* (Іоан. 6, 44), сказалъ Христосъ Спаситель. Посему намъ должно молить Отца небеснаго, чтобы Онъ Самъ Своею благодатію отверзъ сердца невѣрныхъ къ пріятію Слова Божія и привлекъ ихъ ко Христу, и чтобы содѣлалъ ихъ истинными христіанами. Ибо дѣло не въ томъ, чтобы переимѣнить языческое имя на христіанское, а въ томъ, чтобы совсѣмъ оставить языческую жизнь и жить согласно съ заповѣдями Евангелія.—Успѣху евангельской проповѣди между невѣрными не мало содѣйствуетъ безупречная жизнь христіанъ. Невѣрные, видя, или слыша объ ихъ добрыхъ дѣлахъ, располагаются прославлять Отца небеснаго и примѣромъ ихъ жизни убѣждаются въ истинѣ той вѣры, которую они исповѣдуютъ и плоды которой въ жизни своей показываютъ. Къ сожалѣнію, многіе изъ христіанъ поведеніемъ своимъ только соблазняютъ, а не назидаютъ невѣрныхъ. Не будемъ, православные, нехристіанскимъ поведеніемъ подавать поводъ къ ихъ соблазну. Горе намъ, если по дѣламъ нашимъ, несогласнымъ съ вѣрою Христовою, они будутъ судить о самой этой вѣрѣ, заключать о ея недостаточности. Такія дѣла могутъ быть извѣстны по слуху даже отдаленнымъ отъ насъ язычникамъ, ибо худой слухъ скорѣе распространяется, чѣмъ добрая слава.

(Продолженіе будетъ).

Гносеологическія и метафизическія предпосылки истины бытія Божія.

(Окончаніе *).

б) Доказательства изъ практическаго духа или нравственныя.

Приложеніе категорій причинности и цѣлесообразности въ сферѣ фактовъ духовно-нравственной жизни породило т. н. нравственныя доказательства бытія Божія. Нравственное сознание человѣка, особенно благочестиваго ¹⁾, содержитъ въ себѣ ничѣмъ неискоренимый, съ абсолютною непреерекаемостью о себѣ заявляющій постулатъ полнаго равенства или соотвѣтствія между цѣнностью поступка и его послѣдствіями: оно всякое полученное зло мотивируетъ или собственной виной, или воспитательной цѣлью, а всякое лишеніе исправляетъ коррективомъ внутренняго блаженства въ спокойной совѣсти ²⁾; при

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 19, за 1898 г.

¹⁾ Можетъ показаться, что мы допускаемъ *petitio principii*, указывая, какъ на основаніе для доказательства бытія Божія, на нравственное сознание благочестиваго человѣка. Поэтому считаемъ нужнымъ сказать, что благочестіе, какъ особая форма чувствованій, можетъ быть и у людей *неотрующихся*, и наоборотъ—можетъ отсутствовать у вѣрующихъ. Примѣромъ для перваго случая могутъ служить *Ренанъ, Ляге, Шлейермахеръ*. Возможность же втораго случая указана св. ап. Іаковомъ—въ 2,17 sq. Благочестіе является благопріятной почвой для вѣры. Но не всегда и на благопріятной почвѣ возрастаетъ посѣянное сѣмя (Матѣ. 13,4). А бывають и обратные случаи, что роскошный цвѣтокъ вѣры взростаетъ на каменной почвѣ бездушія и безсердечія (*Иванъ Грозный*).

²⁾ Съ отрицательной стороны этотъ фактъ нравственнаго самосознанія указываетъ пророкъ *Исаія*, говоря: „Нѣсть радоватися нечестивымъ, рече Господь Богъ“ (Ис. 57, 21); съ положительной—св. ап. *Павелъ*. „Кто, говоритъ онъ, отлучитъ насъ отъ любви Божіей: скорбь, или тѣснота, или гоненіе, или голодь, или нагота, или опасность, или мечъ... Но все сіе преодолевается силою Возлюбившаго насъ“ (Рим. 8, 35. 37. ср. также 26—34. 38—39) *Іоанъ* говоритъ: „Вѣмъ, яко присносущенъ есть, иже имать искупити мя, и на земли воскресити кожу мою терпящую сія. Отъ Господа бо ми сія совершишася“, etc. (19, 25 sq.).

этомъ не уничтожающійся остатокъ страданій или лишеній оно настоящимъ выполненіемъ нравственной задачи постепенно амортизируетъ и превращаетъ въ благоприятный коэффициентъ сознательнаго образованія характера ¹⁾). Изслѣдованіе этого нравственнаго сознанія возможно съ трехъ сторонъ: оно можетъ касаться 1) происхожденія этого сознанія, 2) психологическихъ условій его сохраненія и дѣйственности и 3) гарантій его истинности ²⁾). Отсюда возникаетъ три формы нравственнаго доказательства.

1) Первая форма нравственнаго доказательства.

Когда изслѣдованіемъ происхожденія нравственнаго закона стараются доказать бытіе Божіе, то общій смыслъ этого доказательства—тотъ, что въ нашемъ духѣ не могло бы быть нравственнаго закона, если бы его не вложилъ въ насъ Богъ. Силлогистическая форма его (по Ватке)—слѣдующая:

Major: „Въ человѣческомъ самосознаніи открывается нравственный законъ, какъ высшая опредѣляющая сила, и категорически требуетъ своего исполненія.

Minor: „Нравственный законъ въ человѣческомъ духѣ есть явленіе случайное, не возникающее по собственнымъ законамъ духовной природы, потому что онъ сознается, какъ высшая сила надъ человѣкомъ, отъ которой послѣдній не можетъ освободиться, какъ бы сильно того ни желалъ.

Conclusio: „Слѣдовательно, существуетъ Верховный Законодатель, который можетъ быть только нравственной Интеллигенціей, или абсолютно святымъ Существомъ“ ³⁾).

Это доказательство вполне аналогично психологическому. Не трудно видѣть, что центръ тяжести его заключается въ меньшей посылкѣ, разборъ которой и долженъ опредѣлить цѣнность этого аргумента.

¹⁾ *Runge*, I. с. р. 65.

²⁾ *Ibid.* 65—66 стр. *Кудрявцева*, II, III: 397.

³⁾ *Vatke*, I. с. р. 195. Въ формулировкѣ Ватке слиты первая и третья формы нравственнаго доказательства, т. е. дѣлается заключеніе къ бытію Бога, не только какъ Законодателя, но и какъ Судіи и Мздовоздателя. Мы въ настоящемъ случаѣ произвели соотвѣтственные измѣненія въ этой формулировкѣ.

Но прежде чѣмъ перейти къ этому разбору, мы считаемъ нужнымъ сказать нѣсколько словъ о самомъ заключеніи этого доказательства, безотносительно къ правильности посылокъ. Это заключеніе, по нашему мнѣнію, не согласно съ тѣмъ свидѣтельствомъ нравственнаго сознанія, истолкованіемъ котораго оно хотеть быть. Такимъ образомъ, весь аргументъ мы должны признать качественнымъ *ἐτεροζήτησις*, омъ (*mutatio elenchi*). Что совѣсть есть *голосъ Божій* въ душѣ человѣка, это признавалось всѣми и во всѣ времена. Но съ другой стороны также всѣми и во всѣ времена признавалось, что совѣсть есть *голосъ истины* въ душѣ, о чемъ свидѣлствуютъ уже самыя ея названія въ различныхъ языкахъ,—напр. греч. *συνείδησις*, *συνείδος*, лат. *conscientia*, франц. *conscience*, нѣм. *Gewissen*, рус. *совѣсть*,—которыя почти всѣ отглагольнаго происхожденія и указываютъ на *познавательный* характеръ движеній совѣсти ¹⁾. Теперь является вопросъ,—въ какомъ отношеніи стоятъ между собою эти два представленія совѣсти: потому ли совѣсть есть голосъ истины, что она есть голосъ Божій (а Богъ есть высочайшая Истина), или—она потому и есть голосъ Божій, что есть голосъ истины (—ибо Богу мы можемъ усвоить лишь то, что является намъ, какъ высшая истина)? Какое изъ этихъ представленій является логическимъ „*prius*“ другаго?—Мы полагаемъ, что—второе, а вотъ почему: 1) Если бы признаніе совѣсти голосомъ Божиимъ предшествовало признанію ея голосомъ истины, то оно могло бы явиться лишь выводомъ изъ дознанной невозможности объяснить естественными извѣстными человѣку причинами фактъ существованія въ душѣ нравственнаго закона, и такимъ образомъ ссылка на Божество, какъ причину, явилась бы просто, какъ „*asylum ignorantiae*“. Но такая логика—родная сестра логикѣ австра-

¹⁾ Исключеніе представляетъ еврейскій языкъ, въ которомъ понятіе совѣсти почти всегда выражается словомъ „лебъ“ „сердце“ (Иов. 27, 6; 2 Цар. 24, 10; 1 Цар. 24, 6; 25, 31; Псал. 87, 9; 50 пс.). Такое названіе, очевидно, дается потому, что главное вниманіе останавливается на томъ эмоціональномъ элементѣ, которымъ всегда и неизбежно осложняется дѣйствіе совѣсти, въ силу тѣснѣйшей связи познавательныхъ явленій съ эмоціями, но который вовсе не образуетъ специфической функціи совѣсти. (Анализъ понятія о совѣсти, см. въ книгѣ И. В. Попова: Естественный нравственный законъ. 1897. Стр. 137—199).

лійцевъ, сводящихъ на *devil—devil* все въ природѣ, чего не могутъ объяснить ¹⁾. Тогда пришлось бы голосомъ Божества считать и голосъ многихъ страстей, которыя тоже часто неизвѣстно откуда приходятъ. Мы и видимъ это, напримѣръ, у древнихъ Грековъ. Но такая младенствующая логика давно стала лишь достояніемъ исторіи, да антропологій, а совѣсть и доселѣ всѣми считается за голосъ Божій. Очевидно, есть для этого и другія основанія. 2) Было бы не достойно ни Божества, ни истины, чтобы человѣкъ подчинялся имъ слѣпо: человѣкъ покоряется истинѣ, потому что видитъ ее, какъ именно истину ²⁾. 3) Процессъ естественнаго богопознанія убѣждаетъ насъ, что человѣкъ переноситъ на Божество всѣ тѣ признаки, которые признаетъ достойными высочайше—совершеннаго Духа ³⁾; поэтому, характеризуя, напримѣръ, волю Божию, какъ святую, онъ беретъ эту черту изъ того идеала, который самъ онъ носитъ въ своемъ нравственномъ сознаніи. Слѣдовательно, признаніе высшаго совершенства есть логическое „*prius*“ его производства отъ Бога ⁴⁾. Наконецъ—4) Для христіанина въ этомъ вопросѣ весьма большое значеніе имѣютъ слова св. ап. Павла о язычникахъ,—что они, „не имѣя закона, по природѣ законное дѣлаютъ—и показываютъ, что дѣло закона у нихъ написано въ сердцахъ“ (Рим. 2, 14—15). Апостолъ здѣсь не приписываетъ языникамъ признаніе нравственнаго закона за Божественный законъ, а говоритъ, что обязательность его они познавали изъ *разсужденія* (*καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγόρουντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων*). Если же,

¹⁾ Ляге, Ист. мат. II, 257. А. И. Введенскій, Совр. сост. фил. въ Герм. и Фр. (Бог. Вѣстн. 1893. V, 304).

²⁾ Прекрасныя разсужденія на этотъ счетъ можно находить въ книгѣ іеромонаха (нынѣ епископа) Михаила (Грибановскаго): «Истина бытія Божія» 1888 Стр. 16 sqq.

³⁾ Гете говорить:

„
„Dass jeglicher das Beste, was er kennt,
„Er Gott, ja seinen Gott, benennt“.

⁴⁾ Любопытно, что въ одномъ изъ древнѣйшихъ изложеній нравственнаго доказательства, именно у *Сенки*, совѣсть признается голосомъ Божиимъ именно потому, что она учить насъ добродѣтели, а не по невзвѣстности ея происхожденія (Ер. 41. См. въ журн. „Вѣра и Разумъ“, 1884. IV. 163 и у В. Д. Бударяцева, II, III: 396).

по Апостолу, это все таки—*Божій* законъ ¹⁾, то, очевидно, здѣсь принимается во вниманіе тожество содержанія.

Сдѣланныя разъясненія уже достаточно подготовили насъ къ тому, какъ надо смотрѣть на меньшую посылку разбираемой формы нравственнаго доказательства. Мы теперь не затруднимся признать въ ней тезисъ, выставленный въ интересахъ превратно понятыхъ религіозно-нравственныхъ потребностей. И дѣйствительно, положеніе, что у насъ не могло быть нравственнаго закона, если бы Богъ не вложилъ его въ насъ, само по себѣ не можетъ быть никакимъ образомъ оправдано. Напримѣръ, В. Д. Кудрявцевъ для его обоснованія старается доказать, что нравственный законъ не можетъ быть ни продуктомъ впечатлѣній внѣшняго міра, ни закономъ нашей физической природы, ни естественнымъ, внутреннимъ закономъ нашей природы духовной; для доказательства же послѣдней мысли онъ опровергаетъ автономизмъ Канта ²⁾. Но такой пріемъ, по существу дѣла, рассчитанный на *существующіи* объясненія происхожденія нравственнаго закона, очевидно, не въ силахъ установить полной невозможности какихъ бы то ни было естественныхъ объясненій, а потому и не имѣютъ научной цѣнности. Руководясь такимъ принципомъ, мы очень многія вещи стали бы производить непосредственно отъ Бога, потому что существующія научныя объясненія ихъ происхожденія весьма неудовлетворительны.

Неудачи науки въ рѣшеніи извѣстнаго вопроса сами по себѣ еще не могутъ считаться доказательствомъ его неразрѣшимости. Въ наукѣ неразрѣшимость вопроса только тогда будетъ признапа, когда она будетъ *доказана*;—такъ, напримѣръ, обстоитъ дѣло съ квадратурой круга, *regretum mobile* и пр. Совсѣмъ иначе обстоитъ дѣло съ проблемой происхожденія нравственности. Здѣсь изслѣдователи не только не убѣдились въ безнадежности предпріятія, но все съ большей и большей надеждой на успѣхъ продолжаютъ вырабатывать теоріи, все

¹⁾ Прямо въ разсматриваемомъ мѣстѣ этотъ законъ даже не названъ *Божіимъ*. Но это не должно вызывать недоразумѣній; въ ст. 13 читаемъ, что „оправданы будутъ не слушатели закона (несомнѣнно *Божія*), а исполнители закона“ (разумѣется, *тою же*, т. е. *Божію*, ибо иначе не выйдетъ противоположенія).

²⁾ *Кудрявцевъ*, II, III: 399 sqq.

болѣе и болѣе подвигающія вопросъ къ его окончательному разрѣшенію. И если мы всмотримся въ элементы проблемы, то увидимъ, что она отнюдь не неразрѣшима ¹⁾. Въ нравственномъ законѣ,—будемъ ли мы его разсматривать просто, какъ фактъ нравственнаго сознанія, или обратимъ вниманіе на его практическое обнаруженіе въ поведеніи человѣка,—можно различать двѣ стороны: *содержаніе*, или сознаніе того, что надо дѣлать, и *форму*—чувство непрекаемой обязательности. Последняя въ своемъ практическомъ обнаруженіи является намъ въ видѣ пріятныхъ или непріятныхъ чувствованій, называемыхъ одобреніями или угрызеніями совѣсти. Каждая изъ этихъ сторонъ ничего необъяснимаго въ себѣ не заключаетъ.

Въ душѣ всякаго человѣка существуютъ двѣ самостоятельныхъ и несводимыхъ другъ на друга группы чувствованій,—эгоистическихъ и альтруистическихъ, съ соотвѣтствующими имъ двумя направленіями воли. Если мы теперь припомнимъ общеобязательныя правила нравственности, то безъ труда убѣдимся, что они могутъ быть осуществлены лишь въ томъ случаѣ, когда эгоистическія стремленія систематически подавляются, а альтруистическія воспитываются. Ясно, что *содержаніе* нравственнаго закона *можетъ* быть объяснено, *если* только мы сумѣемъ указать реальный мотивъ въ душѣ человѣка, побуждающій его давать безусловное торжество альтруистическимъ чувствованіямъ и стремленіямъ надъ эгоистическими. Отыскать этотъ мотивъ—задача научныхъ изслѣдованій по этикѣ. И какое-жъ мы имѣемъ право объявлять эту задачу неразрѣшимой? Точно то же нужно сказать и о *формѣ*. Чувство долженствованія, какимъ сопровождается въ сознаніи представленіе поддержанія нравственнаго закона, не есть что-либо свойственное только этому кругу явленій. Оно есть и въ теоретико-познавательной области, и въ эстетической; и весьма вѣроятно, что во всѣхъ случаяхъ оно имѣетъ одинъ и тотъ же источникъ. Изъ исторіи философіи извѣстно, что характеръ всеобщности и необходимости, съ какимъ являются въ нашемъ сознаніи категоріи, старались объяснить, объявляя ихъ прирожденными

¹⁾ Предлагаемая ниже раздѣленія въ значительной мѣрѣ примыкаютъ къ упомянутой книгѣ *И. В. Попова* о ест. прав. законѣ.

идеями, т. е., вложенными въ нашу душу самымъ Богомъ. Въ настоящее время это объясненіе почти уже никѣмъ не раздѣляется. Теперь находятъ возможнымъ объяснять ихъ всеобщность и необходимость не столь сверхъестественнымъ способомъ (апріоризмъ Канта). Совершенно аналогичный случай мы имѣемъ и въ вопросѣ о нравственныхъ понятіяхъ.

Итакъ, искать сверхъестественнаго основанія для существованія въ насъ нравственнаго закона нѣтъ никакой надобности ¹⁾. Мы, конечно, должны признавать Бога Виновникомъ этого закона,—но лишь въ томъ смыслѣ, что какъ бытіе, такъ и самыя свойства своей природы мы получили отъ Бога. Но въ такомъ случаѣ, это нравственное доказательство оказывается лишь частнымъ моментомъ *космологическаго*.

Но будучи несостоятельно, какъ аргументъ въ пользу *бытія* Божія, это нравственное доказательство косвенно имѣетъ весьма важное значеніе въ другомъ отношеніи,—именно, для познанія *свойствъ* Божества. Являясь превратнымъ истолкованіемъ того общечеловѣческаго убѣжденія, что совѣсть есть голосъ Божій въ душѣ человѣка, оно невольно наталкиваетъ изслѣдователя на вопросъ объ основаніяхъ этого убѣжденія и объ условіяхъ его объективной истинности. Субъективное основаніе его—въ томъ, что для человѣка не можетъ быть высшей истины, чѣмъ та, которая свидѣлствуется его нравственнымъ сознаніемъ. А все лучшее, совершеннѣйшее, какъ въ мірѣ, такъ и въ человѣкѣ, мы хотимъ видѣть воплощеннымъ въ Богѣ. Именно, изъ такихъ объективаций всего идеальнаго, что только знаетъ человѣкъ, и складывается наше представленіе о Богѣ. Вотъ здѣсь то и является вопросъ: имѣемъ ли мы право такъ представлять себѣ Божество, и если имѣемъ, то гдѣ

¹⁾ Считаемо нелишнимъ присоединить здѣсь еще одинъ аргументъ—а *contrario*. Если бы нравственный законъ былъ въ насъ вложенъ *непосредственно* самимъ Богомъ, то онъ былъ бы непогрѣшимъ. А между тѣмъ совѣсть легко можетъ заблуждаться. Сожженіе еретиковъ сознавалось католическими инквизиторами, какъ нравственный долгъ—въ отношеніи къ Богу (ср. Ев. Іоан. 16, 2), ближнимъ (уничтоженіе соблазна) и къ самому еретiku (пресѣченіе возможности больше нагрѣшить и облегченіе загробныхъ мученій въ зачетъ перенесенныхъ на землѣ). Вспомнимъ благочестивую старушку, которая съ благоговѣніемъ подбросила дровъ въ костеръ Гусса!

основаніе этого права?—На этотъ вопросъ, по нашему мнѣнію, единственно правильный отвѣтъ дается въ христіанскомъ ученіи объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ (Быт. 1, 26—27, ср. 5, 1; Іак. 3, 9). „Бога, говоритъ одинъ авторитетный православный богословъ, мы познаемъ яко *зерцаломъ* (*ὡς ἐσόπτρον*) *въ изданіи* (1 Кор. 13, 9. 12), т. е., не въ самомъ Его существѣ, только въ отображаемомъ Имъ въ духѣ нашемъ и во всемъ мірѣ образѣ, по которому мы только отчасти и гадательно можемъ судить о самомъ Его существѣ“ ¹⁾. Такъ мы приходимъ къ открытію еще одной предпосылки богопознанія. Это—

онтологическій постулатъ ²⁾ *теоморфизма* человѣка, какъ гарантія истинности нашихъ представленій о свойствахъ Божественнаго Духа.

2) Вторая форма нравственного доказательства.

Самымъ популярнымъ нравственнымъ доказательствомъ бытія Божія является то, которое утверждаетъ субъективную невозможность нравственности безъ вѣры въ Бога. Кратко оно выражается въ формулѣ: „атеистъ не можетъ быть нравственнымъ человѣкомъ“ ³⁾. Основанія для этого утвержденія обыкновенно указываютъ двоякія—*эмпирическія*, почерпнутыя изъ наблюденія надъ нравственною жизнью людей, и *раціональныя*, полученныя путемъ анализа самаго понятія о нравственности. Такимъ образомъ, намъ нужно рассмотреть—1) формальную состоятельность вывода о бытіи Божіемъ изъ положенія о невозможности нравственности безъ вѣры въ Бога и 2) степень убѣдительности и значенія обоего рода доводовъ, на которыхъ покоится этотъ выводъ.

1) Что касается формальной стороны разсматриваемаго доказательства, то въ этомъ отношеніи оно, безъ вѣкотораго *спеціального предположенія*,—о которомъ мы скажемъ ниже,—не имѣетъ никакой цѣны. Въ самомъ дѣлѣ, положимъ, что нравственность дѣйствительно невозможна безъ вѣры въ Бога;

¹⁾ Еписк. Сильвестръ, I. с. р. 250.

²⁾ Почему мы этотъ постулатъ называемъ *онтологическимъ*,—объяснено въ заключеніи.

³⁾ Ср. В. Д. Кудрявцевъ, I. с. р. 427—8.

что же отсюда можетъ слѣдовать?—По нашему мнѣнію, весь кругъ логически состоятельныхъ выводовъ изъ этого положенія исчерпывается тремя слѣдующими условными выводами, изъ которыхъ по модальности одинъ будетъ ассерторическимъ, а два проблематическими: а) Если нравственность существуетъ, то, очевидно, люди вѣрятъ въ Бога; б) если человѣкъ вѣритъ въ Бога, то, вѣроятно, онъ—нравственный человѣкъ; с) если хотятъ укрѣпить нравственность въ людяхъ, то этого можно надѣяться достигнуть, убѣдивъ ихъ въ бытіи Божіемъ. Но всѣ эти выводы, какъ видимъ, совершенно не содержатъ въ себѣ утвержденія объективнаго бытія Божества. На эти выводы всегда могутъ отвѣтить: мало ли какія иллюзіи необходимы человѣку для того, чтобы быть нравственнымъ! Ихъ субъективная необходимость еще не есть доказательство ихъ объективной реальности.

Но уже въ этомъ самомъ возраженіи *implicite* выражены и тѣ условія, при которыхъ разсматриваемая форма нравственнаго доказательства можетъ имѣть логическую цѣнность, т. е., указывается путь къ тому спеціальному предположенію, о которомъ мы упоминали выше. Условіемъ логической цѣнности настоящаго доказательства, очевидно, не можетъ быть ничто другое, какъ общее требованіе, чтобы субъективная необходимость имѣть извѣстныя представленія была достаточнымъ доказательствомъ ихъ объективной реальности,—требованіе, къ которому, какъ мы видѣли, приходили уже онтологическое и гносеологическое доказательства. Но субъективная необходимость мыслить что-либо можетъ быть доказана—или *раціонально*, чрезъ разсмотрѣніе самой организаціи нашего мышленія, или же *эмпирически*,—чрезъ указаніе на всеобщность въ человѣчествѣ извѣстной идеи. Что касается перваго пути, то мы не видимъ, какъ онъ въ настоящемъ случаѣ возможенъ. Ergo,—остается второй. Этимъ путемъ, какъ мы видѣли, идетъ *историческое* доказательство. Слѣдовательно, разсматриваемое нами нравственное доказательство только въ томъ случаѣ будетъ имѣть значеніе, если его окажется возможность *свести къ историческому*; въ такомъ случаѣ оно будетъ имѣть и всѣ преимущества послѣдняго. Но существуетъ ли такая возможность и сколь велика логическая цѣнность такой редукціи?

Возможность свести рассматриваемое нами нравственное доказательство къ типу доказательства историческаго дѣйствительно есть, но только она достигается очень длиннымъ логическимъ процессомъ. Это, конечно, очень сильно понижаетъ его цѣнность¹⁾. Вотъ какъ намъ представляется возможной такая редукція. Требовать реальный коррелятъ для нашего представленія о Богѣ, какъ гарантіи объективной осуществимости нравственности—значитъ признавать, что объективное осуществленіе нравственнаго закона даво намъ, какъ *фактъ* и *законъ*, почерпаемый изъ наблюденія надъ культурно-исторической жизнью человѣчества. Если такого толкованія не принимать, т. е., утверждать, что бытіе Божіе есть постулатъ личнаго нравственнаго опыта каждаго изъ насъ, то тогда этотъ постулатъ *теряетъ всякое эмпеологическое значеніе*. Въ самомъ дѣлѣ пусть личный нравственный опытъ подсказываетъ намъ, что мы можемъ осуществлять свою нравственную *задачу* лишь настолько, насколько вѣримъ въ Бога. Отсюда слѣдуетъ, обратный выводъ: о силѣ нашей увѣренности въ бытіи Божіемъ можно судить по степени осуществленія нами нравственнаго закона (всякій грѣшникъ есть практическій атеистъ). Если показаніе этого опыта, въ качествѣ меньшей посылки, присоединится къ утвержденію, что субъективная необходимость мыслить извѣстную вещь доказываетъ ея объективную реальность, отсюда логически состоятельнымъ выводомъ будетъ: „Богъ существуетъ, по скольку мы увѣрены въ томъ, что осуществимъ свою нравственную задачу“. Чтобы утверждать бытіе Божіе, какъ *фактъ*, нужно имѣть и осуществленіе нравственной задачи, какъ фактъ,—будетъ ли то фактъ настоящаго времени, или необходимый фактъ будущаго. Но ни въ томъ, ни въ другомъ смыслѣ осуществленіе нравственной задачи не есть фактъ, потому что честная совѣсть свидѣтельствуетъ каждому изъ насъ, что мы далеки отъ идеала, а что принисетъ будущее, за то никакъ нельзя ручаться. Но для убѣжденія въ бытіи Божіемъ надо имѣть предъ глазами воплощеніе нравственнаго закона, какъ фактъ настоящаго или законъ будущаго. Гдѣ же искать

) Ибо выходитъ, употребляя нѣсколько тривиальное выраженіе, что „игра не стоитъ свѣчей“

этого факта и закона? Невозможность найти его въ личномъ опытѣ побуждаетъ насъ обратиться къ опыту *историческому*. Вотъ въ историческомъ-то опытѣ мы и можемъ найти осуществленіе нравственнаго закона, какъ фактъ и законъ. Намъ скажутъ, что и въ исторіи мы не встрѣчаемъ полнаго осуществленія нравственнаго закона,—его оно *не фактъ*. Но „фактъ“ въ исторіи имѣетъ не тотъ одинъ смыслъ, что обозначаетъ то, что *было*, но онъ обозначаетъ и то, что есть въ историческомъ смыслѣ. А въ этомъ смыслѣ *есть* то, что не осуществилось однажды въ извѣстный моментъ прошедшаго, а постепенно и постоянно осуществляется, направляясь по мѣрѣ хода исторіи къ своему идеальному завершенію. Слѣдовательно нужно признать историческій *прогрессъ* въ осуществленіи нравственнаго закона. Вотъ въ этомъ-то смыслѣ,—и только въ этомъ,—нравственность есть фактъ ¹⁾. Если этого не принимать, то надо согласиться, что осуществленія нравственнаго закона нѣтъ, ибо *всякій* знаетъ, что въ мірѣ живутъ грѣшники, „отъ нихъ же первый“ есть онъ самъ. Осуществленіе нравственной задачи есть *идеальный фактъ* исторіи и *законъ* ея поступательнаго движенія. Слѣдовательно, полное, чуждое всякаго сомнѣнія убѣжденіе въ бытіи Божіемъ мы можемъ имѣть лишь настолько, насколько вѣримъ въ нравственный прогрессъ. Формулу этой увѣренности далъ Викторъ Гюго, сказавшій: „прогрессъ долженъ вѣрить въ Бога. Добро не можетъ имѣть безбожнаго служителя. Атеистъ есть дурной вожакъ человѣческаго рода“ ²⁾. Собственно говоря, мы здѣсь увѣрены лишь во *всеобщности* вѣры въ Бога, увѣрены въ томъ, что эта вѣра *никогда* не изсякнетъ въ человѣчествѣ. Этой увѣренности, какъ мы видѣли, не можетъ дать историческое доказательство и потому разсматриваемое нами нравственное

¹⁾ Слово „нравственность“ мы здѣсь употребляемъ въ смыслъ осуществленной нравственной задачи. Кстати замѣтимъ здѣсь, что „нравственную задачу“ мы отличаемъ отъ „нравственнаго идеала“ и потому не подлежитъ упреку въ томъ, что принимаемъ безконечно высокій нравственный идеалъ, утверждая возможность его полнаго осуществленія. Идеаль есть *абсолютный максимумъ* нравственной чистоты, задача—*максимумъ относительный*, сообразованный съ эмпирической наличностью силъ человѣка и съ условіями его исторической обстановки.

²⁾ См. у Гюго, Искусство съ точки зрѣнія социологіи, стр. 182.

доказательство можетъ служить ему очень сильнымъ подкрѣпленіемъ, если только основоположеніе о невозможности нравственности безъ вѣры въ Бога можетъ быть признано правильнымъ въ матеріальномъ отношеніи.

2) Что касается *матеріальной* правильности и основоположенія разсматриваемаго доказательства, то его надо признать также несостоятельнымъ въ той формѣ, въ какой оно предлагается („атеистъ не можетъ быть нравственнымъ человѣкомъ“); но за то это основоположеніе допускаетъ другую, нѣсколько смягченную, формулировку, которая не только не противорѣчить тѣмъ условіямъ, при которыхъ, по сдѣланнымъ нами выше разъясненіямъ, возможно гносеологическое значеніе этого доказательства, но и стоитъ съ ними въ полномъ согласіи. Даже болѣе того, она дѣлаетъ совершенно излишнимъ тотъ длинный окольный путь, при помощи котораго намъ представлялось возможнымъ редуцировать безусловно несостоятельный аргументъ въ его обычной формулировкѣ къ типу болѣе или менѣе убѣдительнаго довода. Но обратимся къ тѣмъ доводамъ, какими стараются подкрѣпить положеніе о невозможности нравственности у атеиста.

а) *Эмпирическія* основанія весьма недостоверны. Примѣрамъ безнравственныхъ атеистовъ всегда можно противопоставить массы примѣровъ безнравственныхъ вѣрующихъ людей, равно какъ и высоконравственныхъ атеистовъ, и сдѣлать отсюда выводъ, что нравственность и религіозность не такъ необходимо связываются, какъ бы то хотѣли видѣть. Можно, конечно, оспаривать значеніе этихъ примѣровъ; но уже самая возможность спора показываетъ все таки недостоверность разсматриваемыхъ основаній.

б) *Рациональныя-же* основанія представляются вообще болѣе убѣдительными, но для своего тезиса все таки недостаточными. Въ числѣ этихъ основаній выставляютъ то соображеніе, что атеисту негдѣ взять мотивовъ для подавленія въ себѣ эгоизма и для доставленія торжества альтруистическимъ чувствамъ ¹⁾. Но это со-

¹⁾ В. Д. Кудрявцевъ, 1. с. р. 431 sqq.

ображеніе должно быть значительно ограничено въ своей категоричности. Если альтруистическія чувства намъ врождены, то, разумѣется, ни въ какихъ нарочитыхъ мотивахъ они не нуждаются для своего обнаруженія. И если они сильнѣе эгоистическихъ, то они, конечно, возобладаютъ сами собой. Но здѣсь еще нѣтъ нравственной заслуги, потому что требуется очень малое участіе сознательной воли. Другое дѣло, когда чувства человѣка вступаютъ въ сильную борьбу;—тогда со стороны человѣка требуется не мало усилій воли, чтобы дать перевѣсъ добрымъ чувствамъ и подавить эгоизмъ. Вотъ здѣсь-то важно, чтобы человѣку было, во имя чего совершать нравственный подвигъ. Но и здѣсь еще нужда въ Богѣ пока не обнаруживается со всею ясностью. Мы говоримъ, что сознаніе нравственного идеала и чувства долга имѣетъ свои психологическія основанія, независимыя отъ религіозныхъ причинъ ¹⁾. Весь вопросъ только въ томъ, достаточно-ли одного этого чувства, чтобы опредѣлять поведеніе человѣка. На этотъ вопросъ трудно отвѣтить категорически. В. Д. Кудрявцевъ старается свой отрицательный отвѣтъ на него обосновать на разборѣ условій, при которыхъ въ человѣкѣ возможно уваженіе къ нравственному закону, при чемъ находитъ, что почти всѣ возможныя для этого условія все таки недостаточны ²⁾. Намъ кажется, что такой приемъ едва ли достигаетъ цѣли. Онъ не достигаетъ цѣли уже потому, что, какъ оказывается у самаго Кудрявцева, недостаточность этого мотива вовсе не безусловная: признается, что философы дѣйствительно могутъ руководиться уваженіемъ къ нравственному закону ³⁾. Во вторыхъ, этотъ приемъ не достигаетъ цѣли и потому, что даже допуская недостаточность уваженія въ качествѣ мотива для исполненія нравственного закона, мы ничего не получаемъ

¹⁾ Чтобы здѣсь не порождалось недоразумѣнія касательно того, не повторяемъ ли мы сказаннаго объ условіяхъ дѣйственности альтруистическихъ чувствъ, слѣдуетъ замѣтить, что нравственное чувство не есть лишь простая совокупность альтруистическихъ чувствъ, какъ думаютъ нѣкоторые изслѣдователи (*Horpe, Das Gewissen*. 1875. S. S. 133; 180—186). Оно должно присоединиться къ нимъ, чтобы сообщить имъ характеръ непререкаемой обязательности.

²⁾ *Ibid.* стр. 433—436.

³⁾ *Ibid.* 436.

для рѣшенія вопроса о дѣйственности или бездѣйственности живущаго въ человѣкѣ сознанія долга. Вѣдь, сознаніе нравственнаго закона является намъ какъ *чувство* долгаго. А чувство, какъ таковое, вовсе не нуждается въ томъ, чтобы мы ясно *сознавали* его основанія. Сознаніе является сравнительно уже поздно, какъ плодъ философской рефлексіи. Думать иначе значитъ упускать изъ виду психологическую природу чувства. Чувство (всякое) дѣйствуетъ на волю непосредственно. Слѣдовательно для рѣшенія вопроса о достаточности или недостаточности для исполненія нравственнаго закона того чувства долга, который мы имѣемъ въ своей совѣсти, надо изслѣдовать не то, будетъ ли совѣсть вліять на волю человѣка, если послѣдній станетъ атеистомъ;—она, конечно, будетъ вліять, ибо какъ чувство, коренящееся въ строѣ самой духовной природы человѣка, она и не можетъ не оказывать давленія на волю;—а спрашивать нужно 1) о томъ, способна ли вѣра въ Бога *усилить* это естественное чувство долга и 2) не можетъ ли отсутствіе этой вѣры *ослабить* его.

На тотъ и другой вопросъ богословы стараются дать положительный отвѣтъ; и ихъ основанія въ этомъ случаѣ, вообще говоря, убѣдительно, хотя и не всѣ. Указываютъ, напримѣръ, на мысль о загробномъ воздаяніи, неизбѣжно соединяющуюся съ вѣрою въ Бога. Эта мысль дѣйствительно ослабляетъ силу эгоистическихъ мотивовъ; но это ослабленіе отнюдь не сопровождается усиленіемъ собственнаго нравственнаго чувства. Если бы человѣкъ былъ и совершенно лишенъ совѣсти, но при этомъ вѣрилъ въ Бога, какъ Судію и Мздовоздателя извѣстныхъ поступковъ, то онъ и тогда бы сталъ ограничивать свой эгоизмъ. И наоборотъ, истинный христіанинъ, искренно вѣруя, что Богъ воздастъ каждому по дѣламъ его, все таки *не потому* исполняетъ нравственный законъ, а изъ любви къ Богу. Слѣдовательно мысль о загробномъ воздаяніи не имѣетъ никакой цѣнности въ смыслѣ *нравственнаго мотива*. То содѣйствіе, которое она можетъ доставить нравственности, равносильно, напр., даже содѣйствію гражданскихъ законовъ (устрашенія преступленій), болѣзней ¹⁾ и проч.

¹⁾ Когда, какъ говорятъ, не человѣкъ убѣгаетъ грѣха, а уже самъ грѣхъ убѣгаетъ отъ человѣка.

Но зато весьма вѣски другія основанія. Ихъ обыкновенно указываютъ два: во первыхъ любовь къ Богу не позволитъ вѣрующему человѣку творить что-либо гнусное предъ очами Божиими; это—очень вѣскій аргументъ: психологически невозможно, чтобы мы не стыдились своей нравственной грязи предъ тѣмъ, кого любимъ, особенно если этотъ любимый нами есть Сама Святость; во вторыхъ вѣра въ Бога-Промыслителя способна вдохнуть въ человѣка энергію къ подъятію высокихъ нравственныхъ подвиговъ: вѣрующій человѣкъ знаетъ, что его дѣло не сгинетъ, потому что посѣянное имъ возраститъ Богъ; невѣрующій же такой увѣренности не имѣетъ. Что гарантируетъ невѣрующему человѣку, что потокъ времени не смететъ съ лица земли всѣ его самыя высокія въ нравственномъ отношеніи предпріятія? Не парализуетъ ли это всякую его предпримчивость? Мы думаемъ, что положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ заключаетъ въ себѣ очень много правды. Личная нравственность еще болѣе или менѣе возможна и безъ Бога. Но воплощеніе нравственной идеи въ общественныя предпріятія, работа для будущихъ поколѣній—невозможны безъ вѣры въ Бога, который не дастъ погибнуть безслѣдно никакому добруму дѣлу. Такъ мы приходимъ опять къ положенію В. Гюго, что „прогрессъ долженъ вѣрить въ Бога“. . . Собственно эта вѣра есть вѣра въ *нравственный міропорядокъ*, царящій въ исторіи рода человѣческаго. А ужъ какъ основу этого міропорядка, мы должны мыслить Бога. Подъ нравственнымъ міропорядкомъ мы разумѣемъ не индійскую „Карму“, роковымъ образомъ реализующуюся въ міровой и человѣческой исторіи, а осуществленіе въ послѣднихъ извѣстнаго, имѣющаго высокую нравственную цѣнность, плана, но безъ насилія надъ волею нравственно свободныхъ существъ. Какъ возможно такое примиреніе планомѣрности и свободы, это уже составляетъ вопросъ ученія о свойствахъ Божества и его отношеніи къ міру, а потому въ настоящемъ случаѣ намъ объ этомъ говорить нѣтъ нужды.

Итакъ, разборъ второй формы нравственнаго доказательства привелъ насъ къ необходимости совершенно передѣлать его. Вотъ какъ мы считаемъ возможнымъ его формулировать:

Major: Существуетъ объективный *нравственный міропорядокъ*.

Minor: Онъ можетъ имѣть свою причину только въ Богѣ.

Conclusio: Слѣдовательно Богъ существуетъ.

Большая посылка этого умозаключенія содержитъ въ себѣ *недоказанное* положеніе. Такъ какъ это положеніе въ предѣлахъ самой раціональной теологіи доказано быть не можетъ, то мы должны признать въ немъ *предпосылку* раціональной теологіи. Меньшая посылка есть лишь выраженіе *субъективной необходимости мыслить* для нравственнаго міропорядка причину въ Богѣ; здѣсь, стало быть, мы приходимъ къ *другой предпосылкѣ*, на которую указали въ началѣ доказательства. Наконецъ употребленіе здѣсь *категоріи причинности* еще разъ напоминаетъ намъ о томъ, что ея *объективное значеніе* есть логическое „*prius*“ раціональной теологіи.

3) Третья форма нравственнаго доказательства.

Кантъ, отвергнувъ всѣ существовавшія до него формы доказательствъ бытія Божія, замѣнилъ ихъ своимъ доказательствомъ—изъ практическаго разума ¹⁾. Въ основу доказательства у него положена мысль о высочайшемъ благѣ, какъ цѣли нравственнаго стремленія человѣка. Высшее благо онъ опредѣляетъ, какъ гармонію между святостью и счастьемъ. Къ святости человѣка обязываетъ нравственный долгъ, и поскольку человѣкъ дѣятельно воплощаетъ ее въ себѣ, онъ есть добродѣтельный человѣкъ. Счастье есть необходимый объективный коррелятъ добродѣтели. Поскольку его реальность не можетъ быть гарантирована ни самимъ человѣкомъ, ни порядкомъ природы,—нравственное сознаніе *постулируетъ* Бога, какъ верховнаго Владыку міра, могущаго устроить требуемое соотвѣтствіе между добродѣтью и счастьемъ.

Цѣнность этого доказательства опредѣляется, если мы отвѣтимъ на два вопроса: 1) дѣйствительно ли нравственное сознаніе требуетъ, чтобы счастье человѣка было пропорціонально его добродѣтели? и 2) можетъ ли невозможность такого соотвѣтствія безъ Бога, его устрояющаго, считаться доказательствомъ того, что Богъ дѣйствительно существуетъ?

¹⁾ Kritik der praktischen Vernunft, издание *Kehrbach'a*, S.S. 149 ff. Vgl. Kr. d. Urtheilskraft, изд. еро-же, S.S. 343 ff.

1) Что касается перваго пункта, то противъ него, собственно говоря, спорить нельзя, если только правильно понять его. Намъ кажется, что если въ этомъ пунктѣ противъ Канта иногда и возражаютъ, то лишь потому, что подозреваютъ здѣсь скрытый эвдемонизмъ. Но если это требованіе понять съ его отрицательной стороны, т. е., какъ выраженіе того психологическаго факта, что насъ возмущаетъ зрѣлище униженной добродѣтели и торжествующаго порока, то здѣсь не окажется ничего неудобопріемлемаго. Впрочемъ, было бы ошибкою съ нашей стороны—утверждать, что Кантъ въ такомъ именно смыслѣ и понималъ это требованіе. Онъ, напротивъ, счастье понималъ не въ такомъ относительномъ смыслѣ, а въ смыслѣ нѣкотораго абсолютнаго или самодовлѣющаго блаженства (*Gluckseligkeit*). Усвоить нравственному сознанію такое требованіе нѣтъ никакихъ основаній. Совѣсть предписываетъ намъ извѣстный образъ поведенія (святость, употребляя Кантово выраженіе) и требуетъ безусловнаго исполненія этого предписанія. Если мы слѣдуемъ этому требованію, то испытываемъ пріятное чувство, называемое спокойствіемъ совѣсти, если нарушаемъ его,—насъ преслѣдуютъ угрызенія совѣсти. Больше этого ничего въ нравственномъ сознаніи открыть невозможно. Если же мы возмущаемся нравственно при видѣ несоотвѣтствія между счастьемъ чловѣка и степенью его добродѣтельности или порочности, то здѣсь мы имѣемъ отнюдь не голосъ непосредственнаго нравственнаго сознанія, а лишь осложненное рефлексіей выраженіе одного частнаго нравственнаго правила; и раскрывъ подлинный смыслъ этого правила, мы не будемъ приписывать ему такого метафизическаго значенія, какое приписалъ Кантъ.

Что требованіе соотвѣтствія между добродѣтелью и счастьемъ не есть безусловный постулатъ совѣсти, это доказывается вотъ чѣмъ: никакой истинно нравственный чловѣкъ не уполномочивается своею совѣстью требовать такого соотвѣтствія лично для себя, сколь-бы добродѣтельнымъ онъ себя ни признавалъ ¹⁾. Въ самомъ дѣлѣ, какая можетъ быть связь между до-

¹⁾ Последнее замѣчаніе мы сдѣлали въ виду того, что обыкновенно указываютъ на смиреніе истинно нравственнаго чловѣка въ сужденіи о своей добродѣтели и о степени своего наличнаго счастья и отсюда дѣлаютъ выводъ, что если

бродѣтелю и счастьемъ? Кантъ называетъ только два возможныхъ случая: или они тождественны, или относятся, какъ причина и слѣдствіе. Но въ первомъ случаѣ требованіе соотвѣтствія, по существу дѣла, не имѣло бы смысла. Что же касается втораго случая, то опъ, если бы и былъ справедливъ,—не можетъ содержаться въ нравственномъ сознаніи въ формѣ какого либо требованія. Онъ можетъ содержаться тамъ,—или какъ мотивъ, или какъ объективный законъ, не связанный ни съ какимъ практическимъ интересомъ. Ни того, ни другаго предположенія принять не возможно. Не можетъ это быть мотивомъ, потому что тогда въ нравственную дѣятельность вносился бы гетерономизмъ, она получила бы корыстный характеръ. Но не можетъ это сознаваться и какъ объективный законъ. Въ какомъ смыслѣ счастье можетъ стоять въ причинномъ отношеніи къ добродѣтели,—невозможно понять. Если причина необходимо влечетъ за собою слѣдствіе, то незачѣмъ постулировать Бога. Если же все-таки Богъ постулируется, то въ какомъ же смыслѣ можно говорить о причинномъ отношеніи?... Итакъ, съ какой же стати добродѣтельный человѣкъ будетъ требовать для себя счастья? Остается допустить, что—въ видѣ награды; но награждать за то, что человѣкъ *обязанъ* былъ сдѣлать, собственно говоря, не имѣетъ смысла.—Изъ всего сказаннаго выводъ получается тотъ, что соотвѣтствіе добродѣтели и счастья не есть основной постулатъ нравственнаго сознанія.

Но, не будучи основнымъ постулатомъ, это требованіе имѣетъ однако же смыслъ въ отношеніи къ эмпирической дѣйствительности. Насъ возмущаетъ счастье порочныхъ людей и несчастье добродѣтельныхъ. Чѣмъ собственно мы здѣсь возмущаемся?—Мы полагаемъ, что насъ здѣсь возмущаетъ прежде всего уже неравенство въ распредѣленіи благъ, даже независимо отъ нравственныхъ качествъ людей, ими надѣляемыхъ. Далѣе, поскольку это неравенство создается тѣмъ, что пороч-

добродѣтельный человѣкъ не требуетъ для себя счастья, то лишь потому, что во-первыхъ, не считаетъ себя достаточно добродѣтельнымъ и во-вторыхъ, считаетъ себя вполне счастливымъ. Слѣдовательно, говорить, примѣръ добродѣтельнаго человѣка къ опроверженію разсматриваемаго тезиса не служить.

ные люди употребляютъ нравственно недозволенные средства для созиданія своего благополучія и поскольку это созиданіе можетъ достигаться только на счетъ благополучія другихъ,—и въ томъ числѣ добродѣтельныхъ,—мы возмущаемся здѣсь просто нарушеніемъ нравственныхъ заповѣдей. Такимъ образомъ, возмущаемся мы собственно *несправедливостію* въ пользованіи благами жизни и вообще нарушеніемъ нравственного закона (требуемъ т. н. *justitia distributiva*). Но здѣсь еще мы не встрѣчаемъ требованія, чтобы счастье было пропорціонально добродѣтели. Благополучіе порочныхъ возмущаетъ здѣсь насъ не само по себѣ, а лишь настолько, насколько оно достигается ими именно благодаря порочности и въ ущербъ благополучію другихъ людей. Остается, стало быть, предположить еще одну возможность: мы возмущались бы даже въ томъ случаѣ, если бы и отсутствовали оба названные выше условія возмущенія, т. е., если бы сумма благъ была распредѣлена равномерно и если бы порочные люди не пороками своими пріобрѣтали свою долю. Но, во-первыхъ, мы сильно затрудняемся вообразить себѣ такую возможность, ибо тогда выходило бы, что мы желаемъ *неравенства* благополучія въ пользу добродѣтельныхъ, а этого чуткая совѣсть никому желать не позволитъ. Если же, во-вторыхъ, мы того иногда и желаемъ, то такое желаніе есть лишь простой *рефлексъ нашихъ юридическихъ намысловъ*, привитыхъ т. н. гражданскимъ воспитаніемъ, и съ нравственностью оно ничего общаго не имѣетъ. Въ самомъ дѣлѣ мы здѣсь, очевидно, стояли бы за то, что всякое преступленіе должно быть наказано лишеніемъ извѣстныхъ благъ; а это и есть именно юридическая точка зрѣнія ¹⁾).

Такой скромный смыслъ, по нашему мнѣнію можетъ имѣть постулатъ соответствія между добродѣтелью и счастьемъ.

2) Обращаясь теперь къ вопросу о законности тѣхъ выводовъ, какіе хотятъ дѣлать изъ этого постулата, мы должны сказать, что логическая цѣнность этихъ выводовъ очень не велика. Прежде всего даже и при томъ смыслѣ, какой Кантъ

¹⁾ Ср. *Рождественская*, энциклопедія законовѣднія. 1863. § 610, стр. 516 sqq.—Не даромъ, стало быть, упрекаютъ Канта въ томъ, что онъ внесъ въ пониманіе нравственности юридическую точку зрѣнія.

придаетъ основоположенію о необходимости соотвѣтствія между добродѣтелью и счастьемъ, отсюда почти ничего не слѣдуетъ касательно бытія Божія. Въ самомъ дѣлѣ, если мы желаемъ соотвѣтствія, это еще не значитъ, что оно *есть*. А истину *существованія* Божія можетъ доказывать только *фактъ существующій*.—Какъ видимъ, даже въ лучшемъ случаѣ формальная состоятельность настоящему доказательству можетъ быть усвоена только подъ тѣмъ условіемъ, что его можно свести къ типу разсмотрѣнной уже нами выше второй формы нравственнаго доказательства. Такая несамостоятельность, разумѣется, понижаетъ его цѣнность. Но оно и совсѣмъ лишается всякой цѣнности, если мы постуляту о соотвѣтствіи добродѣтели и счастья будемъ придавать его подлинный смыслъ. Постулировать Бога для чудеснаго водворенія справедливости на землѣ нравственное чувство насъ, строго говоря, не уполномочиваетъ, ибо справедливость есть *наша задача*, т. е., задача земной жизни какъ каждаго отдѣльнаго человѣка, такъ и всего историческаго человѣчества. Мы можемъ только постулировать Бога—Промыслителя, гарантирующаго намъ осуществимость этой задачи. Но здѣсь мы уже опять приходимъ ко второй формѣ нравственнаго доказательства.

И такъ, за Кантовымъ доказательствомъ бытія Божія мы не согласны признать *никакой* самостоятельной цѣнности.

Мы окончили разборъ доказательствъ бытія Божія. Соображая итоги каждой отдѣльной критики, мы видимъ, что всѣ они нуждаются въ *нѣкоторыхъ спеціальныхъ предположеніяхъ*, безъ которыхъ оказываются совершенно несостоятельными. Предположенія эти—одни *гносеологическаго* характера, другія—*онтологическаго* или *метафизическаго*. Такъ оказывается, что религіозная теологія, какъ свое логическое „*præsuppositum*“ требуетъ извѣстнаго типа гносеологію и метафизику. Чтобы яснѣе представить себѣ характеръ этой гносеологіи и метафизики, мы напомнимъ здѣсь всѣ тѣ предпосылки рациональной теологіи, какія мы открыли въ своемъ изслѣдованіи. Эти предпосылки можно раздѣлить на *формальныя*,—гарантирующія состоятель-

ность тѣхъ *приемовъ*, при помощи которыхъ надѣются достигнуть философскаго убѣжденія въ бытіи Божіемъ, и *матеріальныя*,—признаніе которыхъ гарантируетъ правомѣрность того *содержанія*, изъ котораго хотятъ построить полное понятіе о Богѣ. По принадлежности-же своей къ гносеологіи или метафизикѣ онѣ, какъ мы говорили, могутъ быть раздѣлены на предпосылки *гносеологическія* и *метафизическія*. Первыя всѣ относятся къ формальнымъ, а изъ вторыхъ одна—формальная, а другая—матеріальная. Вотъ ихъ классификація съ этой точки зрѣнія:

I. Гносеологическія предпосылки богопознанія (формальныя):

- 1) Реальность міра и познаваемость вещей въ себѣ со стороны ихъ внутренней структуры.
- 2) Объективное значеніе причинности для вещей въ себѣ.
- 3) Реальное значеніе идеи цѣлесообразности.

II. Метафизическія предпосылки богопознанія:

a) Матеріальная предпосылка:

- 4) Теоморфизмъ человѣка.

b) Формальная предпосылка:

- 5) Нравственный міропорядокъ.

Къ этимъ пяти предпосылкамъ попытка рѣшить вопросъ о реальномъ значеніи категорій заставить присоединить и еще одну. Это—

- 6) Космоморфизмъ познающаго субъекта.

Въ своемъ изслѣдованіи мы не имѣли повода указывать на нее. Теперь-же упоминаемъ о ней,—забѣгая нѣсколько впередъ,—что бы представленіе о характерѣ гносеологіи и метафизики, благопріятствующихъ интересамъ—умозрительнаго богопознанія, было, по возможности, полнымъ.

II. Тихомировъ.

ЗАКОНЫ МЫШЛЕНИЯ СЪ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРѢНІЯ.

(Окончаніе *)

III. Законы мышленія.

Съ исторіей и современнымъ положеніемъ вопроса о законахъ мышленія мы подробно познакомились уже въ первой части подлежащаго сочиненія. Критика наиболѣе чистыхъ направленій во взглядѣ на законы мышленія привела насъ къ тому результату, что эти направленія не могутъ быть приняты въ ихъ обособленномъ видѣ, и что по всѣмъ даннымъ рѣшеніе вопроса о законахъ мышленія не можоть быть правильно поставлено иначе, какъ на условіи признанія за мышленіемъ свободно-творческой дѣятельности личнаго самосознательнаго духа, при чемъ эти „законы“ должны оказаться не болѣе, какъ выраженіемъ природныхъ стремленій самаго мыслящаго духа. Положительное уясненіе вопроса о природѣ мышленія и его формахъ привело насъ буквально къ тому же результату. Такимъ образомъ, теперь рѣчь о законахъ мышленія можетъ быть коротка; она сводится къ тремъ слѣдующимъ вопросамъ: 1) могутъ ли законы мышленія быть объединены въ какомъ-нибудь одномъ общемъ принципѣ? 2) Имѣють ли они одно лишь слѣпо-природное руководственное значеніе для мышленія, или же могутъ быть и сознательно употребляемы, какъ опредѣленныя нормы (на чемъ и держится взглядъ на логику, какъ науку нормативную? 3) Въ чемъ и какъ выражается дѣйствіе законовъ мышленія?

Уже на простой взглядъ здраваго смысла производитъ самое подозрительное впечатлѣніе то многообразіе и различіе

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 23.

„законовъ мышленія“, какое, мы видѣли, встрѣчалось и встрѣчается въ логической литературѣ. Если, въ самомъ дѣлѣ, каждый логикъ по своему исчисляетъ и опредѣляетъ законы мышленія и вмѣстѣ съ тѣмъ, конечно, приводитъ на то какія бы то ни было основанія, то невольно думается—внѣ всякой критики этихъ основаній,—не представляетъ ли, въ самомъ дѣлѣ, мышленіе такой дѣятельности, которая не поддается никакой опредѣленной регламентаціи, но дѣйствуетъ совершенно свободно и ни отъ чего независимо въ сферѣ неисчислимыхъ возможныхъ разнообразностей дѣйствованія? Не тщетны ли всѣ попытки дать „законы“ тому, что выше всѣхъ законовъ и является ихъ же единственнымъ творцомъ? Не отсюда ли и такое разнообразіе попытокъ опредѣлить эти „законы“? Съ одной стороны, не говоритъ ли и весь нашъ опытъ и все наше знаніе, что многообразіе и многочисленность „законовъ“ есть только условное, временное признаніе нашего ума, который чувствуетъ, однако, недоконченность такой точки зрѣнія и упорно во всемъ стремится свести все къ единству закона и силы? Не это ли стремленіе проникаетъ всѣ науки, особенно естествознаніе вообще? И не оно ли, это стремленіе, составляетъ и постоянную побудительную причину и мотивъ усовершенствованнаго каждый разъ построенія науки? Утвердительный отвѣтъ на эти вопросы о единствѣ познанія составляютъ въ настоящее время почти аксіому. Но и на первый вопросъ—о тщетности дать законы свободной, независимой дѣятельности мышленія—приходится дѣлать не менѣе категорическій отвѣтъ, ибо мы уже не разъ говорили, что дѣятельность мышленія не можетъ быть иной, какъ только единой и всегда тождественной съ собой; слѣдовательно многообразіе и многочисленность законовъ къ ней, какъ такой, не приложимы: многообразными и многочисленными могутъ оказываться и оказываются только условія и результаты мыслительной дѣятельности, а сама она всегда и во всемъ одна и та же. Нельзя изъ нея выйти, чтобы посмотрѣть на нее, ибо и тогда, когда ее критикуютъ и подводятъ подъ „законы“, дѣлаютъ не что иное, какъ также, *мыслятъ*. Ее только можно внутренне чувствовать и сознавать; но, съ другой стороны, безъ нея ничего нельзя ни сознать, ни

понять, ни даже сознавать себя самого. Мышленіе не внѣшне духу, какъ мы уже и говорили: въ немъ виденъ живой и дѣятельный личный духъ, мое самосознательное „я“; какъ едино и всегда тождественно съ собою это „я“, такъ едино и тождественно вездѣ и во всемъ мышленіе по своей внутренней природѣ, или, что-то же, по своимъ „законамъ“. Стало быть, *не можетъ быть многихъ и разныхъ законовъ мышленія*: такой законъ можетъ быть только одинъ. Но такъ какъ мышленіе не внѣшне духу, то и законъ этотъ легко и самъ собою опредѣляется: для *единого и тождественнаго съ собою духа нѣтъ* возможности не быть таковымъ всегда и во всемъ, отсюда—*единство*—вотъ основной и единый законъ мышленія. Мы нашли, что форма мышленія—представленіе, но представленіе, мы видѣли, какъ актъ самосознательнаго личнаго „я“, можетъ быть и бываетъ только единымъ и цѣлостнымъ въ своемъ содержаніи. Отсюда, создавая одно за другимъ представленія, духъ не перестаетъ быть въ каждомъ изъ нихъ цѣльнымъ, единымъ и тождественнымъ себѣ; поэтому, ставя представленія или, что—то же, цѣли, все шире и шире, духъ можетъ ставить ихъ только такъ, чтобы все добытое раньше не оставлялось разрозненнымъ, но было бы обнято новыми представленіями: все едино и должно быть сведено къ единству,—вотъ одна и истинная аксіома мышленія, ибо ее, эту аксіому ни изъ чего уже нельзя вывести; ее можно не доказать (т. е., не сводить къ новому единству), а только показать, такъ какъ она есть не что иное, какъ способъ постоянного самосознанія и сознанія всего, чего бы то ни было, внѣшняго: объяснить требованіе во всемъ единства—это значить сказать только, что такъ мы всегда себя сознаемъ, какъ единую тождественную личность, и такъ всегда все мыслимъ, чтобы сводить все къ единству. При разборѣ Гефдингова взгляда на сознаніе (а къ нему, какъ мы видѣли, примыкаетъ и Кантово ученіе о системѣ, какъ о сущности сознанія) мы уже говорили, что это единство далеко не то, что синтезъ изъ разныхъ частей, ибо самый этотъ синтезъ не былъ бы возможенъ безъ постоянного фактическаго уже единства сознанія. Требуемое мышленіемъ единство познанія зиждется, такимъ образомъ, на всегдашнемъ динамическомъ един-

ствѣ самосознанія: отсюда это единство—психологической, а не логической, природы. Вотъ почему оно у разныхъ людей бываетъ различно и пріобрѣтается постепенно: одинъ успѣлъ обнять своимъ духомъ столько представленій, другой—больше и т. д. Наличие того же одного основного закона мышленія, т. е., требованія единства, выясняется и а—ргіогі, путемъ разсмотрѣнія смысла обычно выставляемыхъ для мышленія „законовъ“—тождества, противорѣчія и достаточнаго основанія. Ибо что такое тождество? Это—требованіе *не дѣлать изъ одного двухъ разныхъ*. Что такое законъ противорѣчія? Это требованіе—*не дѣлать одного изъ двухъ разныхъ*. И, наконецъ, законъ достаточнаго основанія представляетъ требованіе—*ничего не ставить разнo, одинаково, а все сводить къ единству связнаго цѣлаго*. Такимъ образомъ, смыслъ „трехъ“ законовъ до буквальности сходится къ одному и тому же требованію *единства* въ познаніи. Правда, и многіе логики стараются, какъ мы и видѣли при историческомъ обзорѣ, связывать одинъ законъ съ другимъ, ибо даже и въ этомъ случаѣ, разсуждая и о „законахъ мышленія“, не уйти отъ одного и того же природнаго стремленія къ единству: такъ, напр., мы видѣли, дѣлаютъ Вундтъ, Дробишъ, Гегель—лица съ самыми различными взглядами. Но при этомъ стремленіи не доставало такого объединяющаго принципа, который бы дѣйствительно могъ служить такую службу и въ тоже время самъ не былъ бы выводнымъ ни изъ чего больше, какъ изъ природы самаго мышленія. Поэтому мы и видѣли, что еще поддавались объединенію законы тождества и противорѣчія съ исключеннымъ третьимъ; но законъ достаточнаго основанія ставитъ въ рѣшительное затрудненіе наиболѣе прямыхъ и послѣдовательныхъ логиковъ. У Дробиша, напр., указывали мы, онъ остался совершенно особнякомъ отъ остальныхъ законовъ. Также и у Ибервега; та же двойственность и у Вундта, ибо, объясняя законъ достаточнаго основанія, какъ „зависимость одной мысли отъ другой“, онъ не указываетъ ни того, откуда и зачѣмъ эта зависимость является, и какой имѣетъ смыслъ, ни того, почему остальные законы непричастны къ тому же смыслу (а служатъ лишь общими схемами утвердительныхъ, отрицательныхъ и раздѣлительныхъ суж-

деній)¹⁾ .Лучше дѣло стояло бы у Эрдмана, но своеобразный взглядъ на мышленіе, какъ на сужденіе только (Эрдманъ раздѣляетъ представленіе и мышленіе), имѣаетъ и ему объединить всѣ законы въ одномъ началѣ; такъ законъ тождества онъ считаетъ закономъ только представленія, а не мышленія. ²⁾ Нѣкоторые же совсѣмъ вычеркиваютъ изъ законовъ мышленія законъ достаточнаго основанія, какъ ничѣмъ неоправдываемое измышленіе логиковъ ³⁾).

Въ вопросѣ о значеніи законовъ мышленія, какъ не только безсознательно - природныхъ законовъ мыслительной дѣятельности, но и сознательно ставимыхъ и прилагаемыхъ нормъ, большинство логиковъ согласны въ томъ, что эти законы имѣютъ прежде всего второе изъ указанныхъ значеній, т. е., нормативное,—почему и самую науку логику они спѣшатъ объявлять наукой только нормативной, а не описательной на подобіе психологіи и подобныхъ ⁴⁾). Въ основаніе подобнаго взгляда обычно кладется мысль о чистомъ формализмѣ мышленія, т. е., полномъ различеніи мышленія, какъ дѣятельности, отъ мыслимаго содержанія, какъ матеріала ⁵⁾). Интересную особенность и въ этомъ вопросѣ представляетъ опять Эрдманъ. Поставивъ законъ тождества закономъ представленія, а не мышленія (какъ сужденія), онъ лишаетъ этотъ законъ, и только одинъ этотъ, нормативнаго значенія. „Законъ тождества, говоритъ онъ, не имѣетъ нормативнаго значенія. Онъ не предписываетъ того, что должно быть, но описываетъ только то, что есть. Онъ не даетъ такого правила, которымъ бы тогда по отношенію къ представленію можно было и не слѣдовать, или такого, которое бы исполнялось только съ исключеніями, но представляетъ собою дѣйствительную сущность всего представляемаго“ ⁶⁾). И тѣмъ не менѣе, Эрдманъ считаетъ возможнымъ надѣлать и законъ тождества все же и логическимъ значеніемъ, такъ какъ согласно съ нимъ-де создаются отношенія представленій по содержанію и объему! ⁷⁾ Мы уже видѣли, что пред-

1) Logik, т. I, стр. 504—517.

5) Kant—Logik—стр. 71—72.

2) Log. Elementarlehre, стр. 173.

6) Log. Elementarlehre, стр. 173.

3) Владиславлевъ—Логика, стр. 65.

7) Log. Elementarlehre, стр. 153.

4) Drobisch—Neue Darst. d—L, стр. 4.

ставленіе и сужденіе нельзя такъ раздѣлять, какъ сдѣлалъ это Эрмманъ, и потому его выдѣленіе закона тождества изъ сферы нормативнаго значенія дважды должно быть отвергнуто: а) по внутреннему противорѣчію, ибо лишеніе нормативнаго значенія неизбѣжно сопряжено и съ выдѣленіемъ изъ службы быть чисто логическимъ закономъ, и б) по главному основанію, ибо мышленіе есть единая дѣятельность, не раздѣленная на отдѣльныя „формы“, и такихъ „формъ“ можетъ быть только одна (какъ это нами уже и показано). Общепризнаваемая мысль о нормативномъ значеніи законовъ мышленія имѣетъ полное значеніе и съ нашей точки зрѣнія,—только мы считаемъ нужнымъ при этомъ ставить эту мысль на иныхъ основаніяхъ, чѣмъ крайній формализмъ во взглядъ на мышленіе. Мы видѣли, что представленіе есть актъ личнаго, самосознательнаго духа, противопоставляющаго себѣ внѣшнее бытіе по той или другой его сторонѣ или части. Такимъ образомъ, по этому опредѣленію нѣтъ никакого мѣста и смысла раздѣленію формы мышленія отъ его содержанія: безъ содержанія нѣтъ мысли, а безъ мыслящаго субъекта нѣтъ никакого нигдѣ содержанія. Но все мышленіе есть не болѣе, какъ поставленіе духомъ представленій; слѣдовательно, въ мышленіи нѣтъ ни формы, ни содержанія, а есть одна внутренно-цѣльная, единая, тождественная всегда съ собою, живая дѣятельность. Поэтому, привязывать нормы мышленія къ его формамъ нѣтъ никакого основанія. Логическое значеніе законовъ мышленія, какъ нормъ, сознательно ставимыхъ и прилагаемыхъ, основывается, съ одной стороны, на полной свободѣ мышленія (какъ дѣятельности, опредѣляемой только сознательно ставимыми представленіями—цѣлями), съ другой, на томъ, что каждый актъ мышленія соединенъ неизбѣжно съ рѣшеніемъ о принятіи поставленнаго представленія въ единство всего познанія. Произнося сужденіе, мы имѣемъ рѣшеніе приять его или не приять въ единство своего познанія; но такъ какъ поставленіе представленія есть актъ свободно-творческій и такъ какъ поэтому, онъ не опредѣляется сплошной зависимостью чередованія и родства представленій, какъ учитъ ассоціативистическая психологія, то всегда возможна у человѣка перемѣна цѣлей и значитъ разность въ по-

становѣ новыхъ представленій съ прежними. Между тѣмъ, одно основное стремленіе мышленія къ единству и объединенію всего познанія всегда остается въ своей силѣ и безусловномъ приложеніи ко всему познаваемому. Отсюда, это стремленіе тотчасъ же побуждастъ человѣка испытать пригодность поставленнаго вновь представленія къ объединенію его съ прежде добытыми и установленными положеніями. Такимъ образомъ, получается возможность сознательнаго, свободнаго приложенія своего природнаго стремленія къ единству: на этомъ и основано нормативное значеніе законовъ мышленія. Значить, это значеніе тѣсно и неотдѣлимо связано съ другимъ—природно-существеннымъ: потому только законы мышленія и пріемиются сознаниемъ, какъ законныя и безапелляціонныя нормы, что они заложены въ самой природѣ мышленія.

По вопросу о выраженіи законовъ мышленія въ самой дѣятельности мышленія между логиками встрѣчается, какъ мы уже видѣли, не меньшее разногласіе, чѣмъ и въ вопросѣ о числѣ и смыслѣ законовъ; или, вѣрнѣе, эти два вопроса связаны тѣсно другъ съ другомъ, и точка зрѣнія на одинъ предръшаетъ другой. Одни считаютъ извѣстный законъ приложимымъ только къ одной формѣ мышленія, другіе примѣняютъ этотъ же законъ къ другой формѣ, третьи и къ той и другой и т. д. Тождество, по Эрдману, опредѣляетъ только представленіе, по Джевонсу, нельзя сдѣлать ни одного члена въ мышленіи безъ тождества; законъ исключеннаго третьяго по Дробишу приложимъ къ отношенію между отрицательными и положительными сужденіями, по Вундту онъ есть схема раздѣлительныхъ сужденій и т. д. Послѣ всего сказаннаго о законахъ мышленія намъ теперь немного остается сдѣлать положительныхъ разъясненій о приложеніи законовъ мышленія. Прежде всего является вопросъ, конечно, о томъ, сколько же и какихъ признаемъ мы законовъ мышленія. Мы уже сказали, что законъ мышленія одинъ: это—требованіе единства въ познаніи. Въ такомъ смыслѣ онъ приложимъ ко всему мышленію во всѣхъ и во всякомъ его актахъ, ибо и мышленіе само едино по своей формѣ или дѣятельности. Но такъ какъ чрезъ свободу мышленія дана возможность, какъ мы говорили, разности въ постановкѣ

представленій, а отсюда и нарушенія единства познанія, то основной законъ мышленія принимаетъ, сообразно съ этимъ, два главныхъ вида выраженія: утвержденіе и отрицаніе, т. е., принятіе въ единство познанія и отверженіе, или, иначе, по обычной терминологіи, тожество и противорѣчіе. При этомъ, такъ какъ отождествленіе или объединеніе въ нѣкоторыхъ случаяхъ идетъ чрезъ нѣсколько звеньевъ и посредствъ (что и даетъ мѣсто умозаключеніямъ), то оно принимаетъ, въ свою очередь, также двѣ разновидности въ своемъ приложеніи: отождествляется или прямо одно представленіе съ другимъ, или же объединеніе идетъ чрезъ нѣсколько другихъ представленій. Послѣдняя разновидность и есть то, что называютъ закономъ достаточнаго основанія. Онъ означаетъ, какъ мы и говорили уже, требованіе не ставить ничего необъединеннымъ, несвязаннымъ съ остальнымъ познаніемъ. Такимъ образомъ, нѣтъ никакихъ основаній смѣшивать законъ достаточнаго основанія съ закономъ причинныхъ отношеній между явленіями, какъ то дѣлается у нѣкоторыхъ логиковъ ¹⁾, или, въ крайнемъ случаѣ, ставить ихъ одинъ въ рядъ съ другимъ, какъ виды одного рода ²⁾. Законъ достаточнаго основанія есть выраженіе основного стремленія нашего мышленія къ единству, и, какъ таковой, онъ простирается на все познаніе, *самъ не составляя никакого познанія*; причинное же отношеніе между явленіями есть одно изъ нашихъ представленій о внѣшнемъ,—представленіе, правда, очень общее, но все же представленіе о противопоставленномъ духу внѣшнемъ бытіи; какъ такое представленіе, оно само подчиняется закону достаточнаго основанія, но—не наоборотъ; причинное отношеніе есть *часть нашего познанія*, и на ряду съ этою частью есть еще другія (содержаніе самыхъ качествъ бытія, количество), законъ же достаточнаго основанія есть неизмѣнный всегдашній запросъ по отношенію къ каждой части познанія. Такимъ образомъ, законъ причинности и достаточнаго основанія—двѣ вещи, мало сравнимыя по нашему мнѣнію; и если ихъ сближали, а

¹⁾ Ueberweg—sistem. d. Logik, стр. 270 (§ 81).

²⁾ Шопенгауэръ—„О четверномъ корнѣ достаточнаго основанія“. Пер. А. Фета, Москва, 1892 г. стр. 25, § 16.

иногда и отождествляли (какъ и Аристотель называлъ, напр., посылки въ силлогизмѣ „причинами“—*αἰτίαι*—заключенія), то это понятно въ виду нѣкоторой аналогіи между ними на первый взглядъ. Дѣло въ томъ, что оба закона дыпають одинаково нѣкоторой принудительностью, необходимостью: выходитъ, будто такъ, что какъ причина во внѣшнемъ мірѣ производитъ дѣйствіе, такъ и основанія производятъ въ нашемъ умѣ выводъ. Но мы видѣли, что принудительность заключенія изъ посылокъ не означаетъ ничего больше, какъ полноту убѣжденія въ усмотрѣнномъ единствѣ вновь поставленнаго представленія съ прежде принятыми званіями, и, такимъ образомъ, *по движенію* одного элемента къ другому причинность и основаніе представляютъ вещи *прямо противоположныя*: въ причинѣ идетъ движеніе отъ причины къ слѣдствію, и никогда обратно; въ основаніи дѣйствительный ходъ мысли идетъ отъ вывода къ основаніямъ, т. е., совершенно наоборотъ съ движеніемъ отъ причины къ слѣдствіямъ. Итакъ, мы признаемъ три формы выраженія единства, какъ одного основного закона мышленія: тождество, противорѣчіе и достаточное основаніе. Приложение достаточнаго основанія мы уже установили—въ умозаключеніяхъ. Противорѣчіе и тождество (въ узкомъ смыслѣ, за исключеніемъ разновидности достаточнаго основанія) находятъ свое примѣненіе въ сужденіяхъ или, что—то же съ нашей точки зрѣнія, въ постановкѣ представленій, ибо съ каждой такой постановкой, видѣли мы, соединяется рѣшеніе о принятіи поставленнаго представленія въ единство познанія; и такъ какъ объ одномъ представленіи можетъ произноситься утвердительный, а о другомъ—отрицательный приговоръ, то приложение законовъ тождества и противорѣчія можетъ имѣть два вида: или мы отождествляемъ новое по времени представленіе съ прежде бывшимъ и, такимъ образомъ, избѣгаемъ произносить объ одномъ и томъ же два разныхъ, противорѣчащихъ другъ другу, приговора; или же въ постановкѣ сужденія избѣгаемъ перехода отъ такого одного элемента къ другому, которые, по даннымъ непосредственнаго наблюденія или вообще нашего опыта, не соединены другъ съ другомъ и не могутъ быть соединены безъ нарушенія цѣлаго представленія, имъ

равносильнаго. Первый случай даетъ мѣсто различенію утвердительныхъ и отрицательныхъ сужденій—въ сферѣ *качественныхъ* опредѣленій вещей (такъ называемый въ логикахъ случай прямого противорѣчія; напр.: „Этотъ ученикъ прилеженъ“ и „этотъ ученикъ неприлеженъ“ и т. п.); второй случай служитъ основаніемъ для всѣхъ математическихъ сужденій или уравненій. Послѣдній случай требуетъ нѣкоторыхъ поясненій. Мы уже говорили, что всѣ математическіе выводы держатся на одномъ началѣ—именно, на возможности представлять *одно и тоже* количество подъ разными видами: зная, что въ футѣ 12 дюймовъ, я могу представить себѣ футъ и какъ 12 дюймовъ и какъ $6+6$ дюймовъ и какъ $11+1$ и т. д. Такъ какъ такая возможность основана въ концѣ концовъ на представленіи единицы и ея состава изъ какихъ бы то ни было частей, и такъ какъ, съ другой стороны, единица, какъ отвлеченіе, не есть какая-либо дѣйствительная величина, а только—идея цѣлаго вообще, то отсюда ясно, что операція надъ числами въ отвлеченіи отъ всякаго содержанія не даютъ намъ *никакого дѣйствительнаго познанія*: число становится знаніемъ и силой только въ примѣненіи къ тому или другому содержанію (или по ариметической терминологіи—наименованію). Буду ли я подъ единицей разумѣть цѣлый міръ, или одинъ атомъ, или какой либо индивидуальный предметъ, операція надъ ней, *до приложенія опредѣленнаго содержанія, одинаковы и пусты* для знанія. Въ этомъ смыслѣ мы и говорили раньше, что математическія заключенія (или, что—то же, операціи надъ числами) не даютъ никакого вывода, т. е., къ единству познанія они не прибавляютъ ни одной черты. Эта-то безразличность самаго—по себѣ одного счисленія для знанія и одинаковость смысла операцій надъ единицей и частями ея, къ чему бы онѣ ни относились, и составляютъ причину того, что обоснованіе математическихъ заключеній (или, что—то же, смѣна уравненій уравненіями) не нуждается въ дальнѣйшемъ движеніи, когда дѣло не выходитъ далѣе единицы и ея частей и не касается никакого опредѣленнаго содержанія: составъ единицы изъ ея частей—вотъ *единственное и одно основаніе для всѣхъ математическихъ выводовъ*; а это, очевидно, то же, что и раньше

мы сказали, т. е., представленіе одного и того же количества подъ разными видами. Такимъ образомъ, математическія заключенія, всѣ и всегда, въ отношеніи къ своему обоснованію одинаково цѣльны и одинаково кратки: привести сложную формулу къ равнозначности всѣхъ частей съ цѣлыми—въ этомъ вся задача математическаго обоснованія. Вотъ эта-то черта и составляетъ истинную аналитичность сужденія: въ этомъ только смыслъ математическія сужденія аналитичны, т. е., обосновка ихъ вся состоитъ въ усмотрѣніи отношенія частей къ цѣлому и состава цѣлаго изъ частей. Между тѣмъ какъ качественныя сужденія и выводы различны другъ отъ друга по широтѣ своей обосновки и каждое изъ нихъ присоединяетъ какую-либо опредѣленную черту къ единству познанія. Вотъ почему для качественныхъ выводовъ нуженъ законъ достаточнаго основанія, какъ объединеніе съ добытымъ раньше познаніемъ черезъ рядъ другихъ представленій; для математическихъ же выводовъ достаточно одного простого усмотрѣнія тождества частей съ цѣлыми: здѣсь, такимъ образомъ, приложимо тождество, какъ постоянное удерживаніе единицы при разныхъ ея частяхъ; противорѣчіемъ будетъ здѣсь нарушеніе равновѣсія между цѣлымъ и его частями. На этомъ зиждется вся математика.

Что касается, наконецъ, еще одного „закона мышленія“, обычно выставляемаго въ логикахъ на ряду съ указанными тремя, именно закона исключеннаго третьяго то онъ не имѣетъ никакого смысла, какъ самостоятельный законъ мышленія. Его требованіе состоитъ въ томъ, чтобы между „да“ и „нѣтъ“ на одинъ и тотъ же вопросъ не полагать ни какого средняго отвѣта. Но если здѣсь разумѣется всякій, какой бы то ни было, вопросъ, то нелѣпость подобнаго требованія очевидна безъ всякихъ усилій ее доказывать: именно въ среднемъ, т. е., не похожемъ ни на „да“, ни на „нѣтъ“, отвѣтъ и заключается истина по отношенію ко многимъ вопросамъ. Если же разумѣть подъ вопросомъ *однимъ только* вопросомъ, и именно вопросъ о выборѣ лжи или истины (а только при такомъ пониманіи и имѣетъ смыслъ законъ исключенія третьяго), то законъ исключеннаго третьяго не представляетъ ничего другого, какъ перифразъ двухъ законовъ вмѣстѣ—тождества и противорѣчія. Эти

послѣдніе означаютъ, какъ мы видѣли, принятіе или непри-
ятіе постановки представленія въ единство познанія, и дру-
гихъ актовъ въ сужденіи наше самосознаніе не имѣетъ: то же
самое говорить и законъ исключеннаго третьяго.

Итакъ, и изъ разсмотрѣнія „законовъ мышленія“ мы прихо-
димъ къ тому же заключенію, какъ изъ разсмотрѣнія „формъ
мышленія“. Законъ мышленія одинъ: это—требованіе единства;
точно также одна и форма мышленія: это представленіе. Едино
и тождественно всегда сомо съ собою и мышленіе, потому что
единъ и тождественъ съ собою личный самосознательный и
свободный духъ, безъ признанія котораго ничто необъяснимо
въ мышленіи до конца и безъ противорѣчій.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Лучшимъ вступленіемъ къ рѣшительному отвѣту на вопросъ,
поставленный въ задачу настоящаго сочиненія, можетъ слу-
жить обозрѣніе достигнутыхъ выводовъ:

Мы нашли, что

1) Исторія ученія о законахъ мышленія представляетъ че-
тыре главныхъ направленія: а) формалистическое, раздѣляю-
щее въ мышленіи форму отъ содержанія и законы мышленія
усматривающее въ неизмѣнности и апріорности самыхъ формъ
мышленія; б) метафизическое, обезличивающее мышленіе и дѣ-
лающее его реальною и послѣднею сущностію всего бытія, и,
отсюда, законы мышленія отождествляющее съ законами всего
бытія; в) направленіе познавательно—теоретической логики
школы Вундта; и г) направленіе ассоціативной школы психо-
логовъ, сводящее всѣ законы мышленія къ законамъ смѣны
представленій. Первое направленіе грѣшитъ въ основной точкѣ
зрѣнія—въ раздѣленіи матеріи мышленія отъ формы его; вто-
рое не мирится съ данными личнаго индивидуальнаго самосо-
знанія; третье, сближающее законы мышленія съ законами во-
ли личнаго живаго индивидуума, стоитъ на пути къ правиль-
ному рѣшенію вопроса, но колеблется и частію удерживаетъ
еще преданія стараго формализма, частію страдаетъ невыра-
ботанностію и недоконченностію взгляда; четвертое идетъ въ

разрѣзъ съ самыми очевидными фактами самосознательной мыслительной свободной дѣятельности.

2) Положительное уясненіе вопроса о природѣ мышленія приводитъ къ результату, что мышленіе есть свободно—творческое создаваніе представленій.

3) Разсмотрѣніе такъ называемыхъ формъ мышленія приводитъ къ выводу, что форма мышленія—одна, именно представленіе, какъ актъ личнаго свободнаго и самосознательнаго духа, противопоставляющаго себѣ виѣшнее бытіе по той или другой его сторонѣ или части.

4) Разсмотрѣніе такъ называемыхъ законовъ мышленія приводитъ къ выводу, что законъ мышленія одинъ: это—требованіе единства познанія, какъ и само мышленіе есть единая, всегда тождественная съ собою дѣятельность единаго и тождественнаго съ собою личнаго духа.

Изъ всѣхъ полученныхъ результатовъ выясняется одинъ отвѣтъ на вопросъ о значеніи законовъ мышленія въ сужденіи о самостоятельности духовнаго начала въ человѣкѣ: безъ признанія въ основѣ всей мыслительной дѣятельности существованія живого, личнаго, свободнаго и самосознательнаго духа, мышленіе необъяснимо, въ достаточной мѣрѣ и безъ внутреннихъ противорѣчій, ни въ своемъ цѣломъ, ни въ каждомъ отдѣльномъ актѣ.

С. Кулюкинъ.

ВОСЕМЬ ПОУЧЕНІЙ О МИССІОНЕРСКОМЪ ДѢЛѢ.

Изданіе Православнаго Миссіонерскаго Общества.

(Продолженіе *).

ПОУЧЕНІЕ ВТОРОЕ.

Православное Миссіонерское Общество приглашаетъ васъ, братія, быть участниками въ его дѣлѣ,—быть его *членами*. Можетъ быть, еще не всѣмъ вамъ хорошо извѣстно, что такое Православное Миссіонерское Общество, какое его дѣло. Общество это состоитъ изъ многихъ духовныхъ и свѣтскихъ лицъ, подъ предѣтельствомъ Митрополита Московскаго, и Высочайшимъ покровительствомъ Государыни Императрицы. Оно занимается тѣмъ, чтобы избирать и посылать въ отдаленныя области нашего отечества,—къ язычникамъ,—проповѣдниковъ православной вѣры. Оно снабжаетъ ихъ всѣмъ нужнымъ какъ для нихъ самихъ, такъ и для тѣхъ, кого они изъ язычниковъ обратятъ къ вѣрѣ Христовой. Слово *миссіонеръ* (латинское), такъ же какъ и другое (греческое) слово *апостолъ*, значитъ *посланникъ*. Миссіонеры православной вѣры, по званію своему, то же что апостолы: они продолжаютъ дѣло Апостоловъ. Какъ Апостоловъ Христосъ Спаситель *послалъ* во всѣ концы міра, заповѣдавъ имъ: *идите научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа* (Матѣ. 28, 19), такъ и миссіонеры наши посылаются въ отдаленныя страны проповѣдывать вѣру Христову невѣдущимъ ея и чрезъ св. крещеніе присоединять ихъ къ православной Христовой Церкви. Безъ этихъ проповѣдниковъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 23.

язычники живущіе въ отдаленныхъ областяхъ нашего отечества, никогда бы не услышали объ истинной вѣрѣ, никогда бы не обратились къ ней. *Како утѣрутъ*, говоритъ Апостолъ Павелъ, въ Того, *Егоже не услышаша? како же услышатъ безъ проповѣдующаго? како же проповѣдятъ, аще не послани будутъ?* (Римл. 10, 14. 15).

Изъ этого вы видите, братія, что Миссіонерское Общество занимается поистинѣ святымъ и богоугоднымъ дѣломъ—обращеніемъ невѣдущихъ истинной вѣры братій нашихъ на путь истины и спасенія. Итакъ, можетъ ли православный христіанинъ считать чуждымъ для себя дѣло сего Общества и не споспѣшествовать ему, по мѣрѣ своихъ силъ? *Се есть животъ вѣчный*, говоритъ Спаситель, *да знаютъ Тебе единого истиннаго Бога и Егоже послалъ еси Иисусъ Христа* (Іоан. 17, 3). Мы, по благодати Божіей, знаемъ истиннаго Бога и Сына Его Иисуса Христа, знаемъ путь ко спасенію, уповаемъ получить жизнь вѣчную. Но можемъ ли мы забыть, что въ нашемъ обширномъ Русскомъ царствѣ, особенно въ азіатскихъ областяхъ его, доселѣ еще многія сотни тысячъ нашихъ соотечественниковъ пребываютъ *во тмѣ и стни смертныи*, не вѣдаютъ истиннаго Бога—Создателя своего, и Сына Его Иисуса Христа—ихъ Спасителя, поклоняются бездушнымъ истуканамъ, не имѣютъ правильнаго понятія о будущей вѣчной жизни, не знаютъ пути ко спасенію? Можемъ ли мы оставаться равнодушными къ судьбѣ сихъ братій нашихъ? Не должны ли мы позаботиться, чтобы и они просвѣщены были свѣтомъ истинной вѣры и введены были въ Церковь Христову? Не все мы можемъ быть апостолами и проповѣдниками—для сего требуется особое призваніе Божіе, но все мы можемъ и должны помогать ихъ дѣлу. Найдутся избранные для проповѣди, но трудно и проповѣдникамъ что нибудь сдѣлать безъ нашей помощи: нужны средства для содержанія ихъ, нужны средства имъ для того, чтобы строить церкви, снабжать ихъ утварью и богослужебными книгами, заводить училища, больницы, оказывать пособія новокрещеннымъ инородцамъ. Надобно признать, что до сего времени дѣло обращенія язычниковъ въ христіанство въ нашемъ отечествѣ шло довольно медленно—

главнымъ образомъ отъ того, что проповѣдники наши имѣли слишкомъ мало средствъ. Римскіе католики и протестанты, особенно англичане и американцы, по всѣмъ странамъ свѣта имѣютъ свои общества проповѣдниковъ (миссіи), не жалѣютъ для нихъ средствъ,—тратятъ многіе милліоны и многихъ обращаютъ въ христіанство. А у насъ—миссіонеровъ недостаточное число, да и тѣ терпятъ затрудненія отъ недостатка средствъ. Хорошо ли это, что не вполне правыя ученія (римское и протестантское) распространяются успѣшнѣе, нежели наша, самая чистая и правая вѣра? Потому-то и образовалось Миссіонерское Общество, главный совѣтъ котораго находится въ Москвѣ, подъ предсѣдательствомъ и руководствомъ Архипастыря Московскаго. Отдѣлы этого Общества существуютъ почти во всѣхъ епархіяхъ, подъ руководствомъ мѣстныхъ Архіереевъ и при содѣйствіи свѣтскихъ властей. Сверхъ того, всѣ приходскіе священники, по самому званію своему, состоятъ членами Общества и потому всякій православный христіанинъ, желающій быть членомъ Общества или помочь ему какимъ либо пожертвованіемъ; можетъ обращаться по этому дѣлу къ священнику или, если желаетъ, прямо въ Совѣтъ Общества. Не требуется непременно большихъ пожертвованій, но желательно, чтобы большее число христіанъ приняли участіе въ семъ дѣлѣ. При множествѣ усердствующихъ, и малыя пособія въ совокупности дѣлаются значительными и привлекаютъ какъ на самое дѣло, такъ и на участвующихъ въ немъ благословеніе Божіе.

Братія—христіане! Христосъ Спаситель, изображая намъ, какъ драгоцѣнно для Него спасеніе и одной души человѣческой, уподобляетъ Себя пастырю, который, имѣя сто овецъ, когда потеряетъ одну изъ нихъ, оставляетъ девяносто девять овецъ, идетъ искать одну заблудшую; нашедши ее, возлагаетъ на рамена свои, приноситъ домой и говоритъ друзьямъ и сосѣдямъ своимъ: радуйтесь со мною: я нашелъ свою погибшую овцу (Лук. 15, 4—6). Какъ ученики Христа Спасителя, мы должны подражать Его любви къ человѣкамъ, быть споспѣшниками Ему въ дѣлѣ спасенія братій нашихъ, содѣйствовать распространенію на землѣ Его благодатнаго царства. Но вотъ у насъ не одна овца погибаетъ, но многія тысячи словесныхъ

овець блуждаютъ во тьмѣ невѣдѣнія, безъ пастыря, томятся духовнымъ голодомъ и жаждою. Ужели мы не позаботимся о нихъ, не пожелаемъ, чтобы и они услышали гласъ истиннаго Пастыря—Господа нашего Іисуса Христа, призывающій всѣхъ къ спасенію? Будемъ же содѣйствовать тѣмъ, которые принимаютъ на себя святое дѣло обращенія ихъ, всѣмъ, чѣмъ только можемъ: благожеланіями, молитвою объ успѣхъ ихъ проповѣди, благотворительными приношеніями, да *явится Господь и не ищущимъ Его*, да умножается число спасаемыхъ, да и чуждыя доселѣ паствѣ Христовой овцы введутся въ спасительную ограду ея, да *будетъ*, по слову Христову, *едино стадо и единъ Пастырь* (Іоан. 10, 16).

ПОУЧЕНИЕ ТРЕТЬЕ.

Въ священной книгѣ Дѣяній Апостольскихъ повѣствуется, что когда, по устроеніи Церкви Антіохійской, св. Апостолы Павелъ и Варнава призваны были Духомъ Божиимъ къ распространенію ученія Христова въ другихъ странахъ, прочіе члены Антіохійской Церкви совершили постъ и молитву и, съ возложеніемъ рукъ, отпустили Апостоловъ на святое дѣло благовѣствованія (Дѣян. 13, 3).

Такъ, въ первенствующей христіанской Церкви всѣ христіане принимали близкое, живое участіе въ дѣлѣ распространенія св. вѣры. Когда нужно было послать проповѣдниковъ въ какую нибудь страну, не просвѣщенную св. вѣрою, назначался постъ въ Церкви, совершались общія моленія и проповѣдники отпускались съ возложеніемъ рукъ отъ своихъ братьевъ и, конечно, съ самыми искренними благопожеланіями отъ всѣхъ вѣрующихъ. Съ другой стороны, и сами служители Божія благовѣствованія—св. Апостолы, хотя были Самимъ Духомъ Божиимъ призываемы на свое великое дѣло и руководимы въ немъ, считали однако же нужнымъ у другихъ христіанъ просить молитвеннаго соучастія и содѣйствія своему дѣлу. Такъ св. Апостолъ Павелъ нерѣдко обращался къ христіанамъ съ прошеніемъ—вспомоществовать ему своими молитвами въ дѣлѣ благовѣствованія Христова (Колос. 4, 3; 1 Солун. 5, 2—4; 2 Сол. 3, 1; Евр. 13, 18).

И до настоящаго времени дѣло благовѣствованія св. вѣры непрестанно продолжается въ православной Церкви. По устроению Божію, къ нашему Русскому государству каждое столѣтіе присоединяются цѣлыя племена и страны, еще не просвѣщенные христіанствомъ. Они ждутъ отъ нашей Церкви слова истины и спасенія, на православныхъ христіанахъ лежитъ священная обязанность содѣлать ихъ чадами Христовыми. Пастыри православной Церкви и благовѣрное русское Правительство, съ своей стороны, прилагаютъ попеченіе о распространеніи св. вѣры во всѣхъ предѣлахъ Русскаго царства; между членами православной Церкви находятся люди, принимающіе на себя высокій подвигъ благовѣствованія св. вѣры между непросвѣщенными племенами. Въ По-волжскомъ магометанствѣ, въ странахъ За-кавказскихъ и въ отдаленной Сибири—въ странахъ Тобольской, Алтайской, Иркутской, Забайкальской, при-Амурской, Якутской, Чукотской и Камчатской—идетъ у насъ проповѣданіе православной вѣры: ежегодно присоединяются къ Церкви Христовой сотни тысячи повокрещенныхъ и постепенно укрѣпляются христіанскія понятія и нравы между прежде крещенными, но еще недостаточно утвердившимися въ христіанствѣ инородцами.

Но это дѣло, православные христіане, не можетъ быть дѣломъ нѣсколькихъ человѣкъ, нарочито къ тому приставленныхъ,—и попеченіе о немъ не можетъ лежать на одномъ Правительствѣ церковномъ и гражданскомъ. Это дѣло должно быть, какъ и было въ первенствующей христіанской Церкви, общимъ христіанскимъ дѣломъ. Каждый сынъ Церкви въ извѣстной мѣрѣ долженъ, считать его своимъ, близкимъ, роднымъ дѣломъ, за которое ему нужно будетъ дать отвѣтъ Богу. По этому православная Церковь и призываетъ всѣхъ васъ, благочестивые христіане, принять живое участіе въ великомъ дѣлѣ распространенія св. вѣры.

Какое-же со стороны каждаго христіанина можетъ быть участіе въ дѣлѣ распространенія св. вѣры?

Всего выше, конечно,—кому это Господь дастъ,—участвовать въ апостольскомъ подвигѣ личнымъ трудомъ, посвятить святому дѣлу свою жизнь, въ качествѣ ли проповѣдника вѣры, или въ

качествѣ сотрудника, помощника, служителя при проповѣдникѣ, —какъ были при св. Апостолѣ Павлѣ сотрудники Варнава, Сила, Лука, Тимофей,—какъ благочестивые Акила и Прискилла, какъ христолюбивый рабъ Онисимъ стяжали себѣ вѣчно-памятное въ мірѣ христіанскомъ имя,—первые тѣмъ, что принимали и покровили св. благовѣстника въ своемъ домѣ, а послѣдній тѣмъ, что послужилъ св. Апостолу во время заключенія его въ узахъ. Высокъ подвигъ—подвигъ апостольскій, великое воздаяніе Божіе даровано будетъ приѣмлющимъ на себя такой подвигъ и дай Богъ, чтобы въ православной Церкви не оскудѣвало, но болѣе умножалось число людей, готовыхъ послужить Господу въ этомъ великомъ служеніи! Но, конечно, не у всѣхъ христіанъ найдется для этого возможность и способность, не у многихъ на такой великій подвигъ окажется довольно нравственной силы, рѣшимости, терпѣнія, самоотверженія. И въ первенствующей Христіанской Церкви не всѣ христіане были благовѣстниками св. вѣры, а только избранные между ними. Для большей части христіанъ есть другія средства, не принимая личнаго участія въ этомъ великомъ дѣлѣ, послужить ему съ своей стороны, по мѣрѣ силъ своихъ.

И прежде всего, каждый изъ насъ, православные христіане, можетъ содѣйствовать святому дѣлу благовѣствованія усердною молитвою о немъ, искреннимъ сочувствіемъ, искреннимъ благожеланіемъ ему. Молитвою должно начинаться и сопровождаться всякое дѣло; отъ молитвы зависитъ успѣхъ всякаго дѣла, тѣмъ болѣе дѣла такого великаго и святаго, какъ распространеніе вѣры между людьми, не вѣдающими истиннаго Бога. И если сами св. Апостолы, эти осѣненные особенною благодатною силою свыше проповѣдники слова Божія, нуждались въ молитвенномъ содѣйствіи своему дѣлу отъ другихъ вѣрующихъ, то тѣмъ болѣе нуждаются въ немъ обыкновенные проповѣдники слова Божія. Много великихъ трудностей предстоитъ проповѣдникамъ вѣры въ ихъ служеніи. Многимъ опасностямъ приходится подвергаться имъ. Много умѣнія, силы, терпѣнія, самоотверженія нужно имъ, чтобы достойно призванія проходить свой великій подвигъ. И наконецъ, при всѣхъ человѣческихъ усиліяхъ, при всемъ умѣніи, при всей горячей ревности

къ дѣлу благовѣствованія, такое великое дѣло, какъ обращеніе къ истинной вѣрѣ людей суетвѣрныхъ, грубыхъ, непросвѣщенныхъ не можетъ совершиться иначе, какъ по особенному дѣйствию Божіей благодати. *Никто не можетъ прійти ко Мнѣ, если не привлечетъ его Отецъ Мой*, сказалъ Господь Иисусъ Христосъ (Іоан. 6, 44). Будемъ же просить Отца небеснаго, чтобы Онъ принялъ подъ Свой всемогущій покровъ благовѣствованіе имени Христова между невѣрующими нашего отечества, далъ проповѣдникамъ вѣры силу достойно проходить свое служеніе, помогъ имъ преодолѣть встрѣчающіяся въ немъ трудности, избавилъ ихъ отъ всякихъ навѣтовъ и опасностей, не попустилъ ихъ впасть въ уныніе и ослабѣть въ своемъ подвигѣ, согрѣлъ ихъ душу горячею любовію и ревностію къ Нему и Самъ своею благодатію руководилъ ихъ въ путяхъ благовѣствованія. Вмѣстѣ съ тѣмъ будемъ молиться и о всѣхъ непросвѣщенныхъ именемъ Христовымъ, преимущественно же соотечественникахъ нашихъ, чтобы *Господь помиловалъ ихъ; огласилъ ихъ словомъ истины, открылъ имъ евангеліе правды и присоединилъ къ святой Своей, Соборной и Апостольской, Церкви*. Наконецъ, будемъ молиться о новопросвѣщаемыхъ св. вѣрою братьяхъ нашихъ, чтобы далъ имъ Господь крѣпче и искреннѣе утвердиться въ святой вѣрѣ и добрыхъ христіанскихъ нравахъ, избавилъ ихъ отъ всякихъ навѣтовъ и соблазновъ,—даровалъ *неотречену пребыти имени Своему святому на нихъ* и помогъ имъ своею благодатію сохранить *одежду крещенія и обрученіе Духи нескверно и непорочно въ день страшный Христа Бога нашего*... Много можетъ общая, братская, церковная молитва. *Гдѣ двое или трое собраны во имя Мое, тамъ Я посреди ихъ; и чего бы ни попросили, будетъ имъ отъ Отца Моего небеснаго*, сказалъ Господь Иисусъ Христосъ (Матѣ. 18, 19, 20). О какъ угодно будетъ Господу видѣть не двухъ или трехъ человѣкъ, а тысячи и миллионы сыновъ православной Церкви, единодушно молящихся о прославленіи Его святаго имени между невѣрующими! И какъ вмѣстѣ съ тѣмъ отрадно будетъ для самихъ проповѣдниковъ св. вѣры, подвижающихся въ своемъ служеніи въ странѣ далекой, и для самыхъ новопросвѣщаемыхъ братій нашихъ, знать, что

о нихъ постоянно помнятъ, имъ желаютъ всякаго блага, о нихъ единодушно молятся тысячи и миллионы православныхъ христіанъ во всѣхъ обширныхъ краяхъ Русскаго царства!

При усердной молитвѣ объ успѣхахъ св. благоустройство. при искреннемъ сочувствіи и благожеланіи этому великому дѣлу, каждый изъ насъ, по мѣрѣ силъ своихъ, можетъ помогать ему и какими либо вещественными пособіями, пожертвованіями—дѣньгами, вещами, издѣліями рукъ своихъ и т. д. Въ первенствующей Христіанской Церкви также усердые христіане помогали Апостоламъ своими приношеніями. И святыя Апостолы съ радостію и любовію принимали такія приношенія, потому что видѣли въ нихъ выраженіе любви христіанъ и усердія ихъ къ дѣлу Божію. Такъ, св. Апостолъ Павелъ, находясь въ Римѣ въ узахъ, съ радостію принялъ присланныя ему отъ Филиппійскихъ христіанъ приношенія, *какъ благовонное куреніе, какъ жертву пріятную, благоугодную Господу*, не потому, говорилъ онъ, чтобы лично искалъ какого либо даянія, но потому, что видѣлъ въ этомъ приношеніи плодъ вѣры и любви къ дѣлу Божію (Филипп. 4, 10—19). Въ наши времена, при проповѣданіи христіанства въ отдаленныхъ предѣлахъ нашего отечества, вещественныя пособія являются необходимыми для дѣла проповѣдническаго. За недостаткомъ вещественныхъ средствъ, въ иныхъ случаяхъ останавливается или идетъ не успѣшно дѣло проповѣдническое. Иныя мѣста остаются неоглашенными христіанскою проповѣдію потому, что нѣтъ средствъ послать туда проповѣдника. Въ иныхъ мѣстахъ есть уже и расположеніе къ христіанству между язычниками—инородцами, но не на что содержать тамъ священника для совершенія надъ ними св. крещенія и отправленія другихъ христіанскихъ требъ, не на что построить церкви. Въ тѣхъ странахъ, гдѣ у насъ по преимуществу оказывается нужда въ проповѣданіи слова Божія—въ сѣверной и средней Азіи—по человѣческимъ силамъ нѣтъ почти возможности сколько нибудь успѣшно вести это дѣло безъ значительныхъ вещественныхъ средствъ. Жителей православныхъ тамъ мало. Страна въ иныхъ мѣстахъ до крайности глухая, бѣдная, суровая. Нужны какія нибудь средства, чтобы дать возможность существо-

вать тамъ проповѣднику, оторвавшемуся отъ роднаго края и отказавшемуся отъ всякихъ другихъ занятій ради служенія благовѣствованію. Нужны средства, чтобы дать проповѣдникамъ возможность совершать свои отдаленныя путешествія изъ одного мѣста въ другое для благовѣствованія христіанства. Нужны средства, чтобы построить хотя небольшой храмъ для новопросвѣщенныхъ христіанъ. Нужны средства, чтобы завести при храмѣ школу для утвержденія новопросвѣщенныхъ и дѣтей ихъ въ христіанскихъ понятіяхъ. Наконецъ, нерѣдко оказывается необходимымъ дѣлать разныя пособія новопросвѣщеннымъ, потому что многіе изъ нихъ съ принятіемъ крещенія должны бываютъ разорвать всѣ связи съ своею семьею, съ своимъ родомъ и лишиться всѣхъ прежнихъ средствъ къ жизни. Имъ необходимо дать пріютъ, ихъ необходимо ободрить и утѣшить, ихъ необходимо приучить къ какимъ нибудь новымъ занятіямъ, которыя бы давали имъ средства къ жизни. На все это нужны пособія. Много средствъ нужно для того, чтобы поставить у насъ дѣло распространенія христіанства со стороны вещественной на такую степень, на какой стоитъ оно въ нѣкоторыхъ другихъ христіанскихъ странахъ, гдѣ на это дѣло употребляются милліонныя суммы. Но всякое дѣло растетъ постепенно и великія средства слагаются изъ малыхъ. И еслибы каждый изъ православныхъ христіанъ поставилъ себѣ долгомъ хотя самую малую долю достоянія своего употреблять на дѣло Божіе, изъ этого могли бы составиться весьма значительныя средства. А всякій изъ насъ, какъ бы мало ни имѣлъ достатка, всегда можетъ что нибудь удѣлить изъ него на доброе дѣло. И самая малая доля достатка, отдѣляемая на дѣло Божіе, не пропадаетъ даромъ, но привлекаетъ на насъ сторицею благословеніе Божіе, дающее успѣхъ всякому нашему дѣлу. *Кто принимаетъ пророка во имя пророка, получитъ награду пророка; и кто принимаетъ праведника во имя праведника, получитъ награду праведника*, сказалъ Господь Іисусъ Христосъ (Матѣ. 10, 41). Точно также всякій, оказывающій пособіе апостольскому дѣлу святаго благовѣствованія получитъ участіе въ наградѣ, уготованной св. благовѣстникамъ. *И кто напоитъ одного изъ малыхъ сихъ только чашею холодной воды во имя*

ученика, истинно говорю вам, не потеряет награды своей, сказалъ опять Господь Спаситель (Матѣ. 10, 41). Точно также кто удѣлитъ на святое дѣло хотя самую малую долю достоянія своего не оставленъ ~~будетъ~~ безъ награды отъ Господа. Поэтому пусть не смущается никто малостью приношенія. Пусть не смущается никто принести свою копѣйку тамъ, гдѣ другіе приносятъ десятки, сотни и тысячи рублей. Пусть не смущается никто принести кусокъ холстины на рубашку новокрещенному тамъ, гдѣ другіе приносятъ богатые облаченія и украшенія для церквей, устрояемыхъ между новокрещенными. Всякое приношеніе, какъ бы оно мало ни было, найдетъ себѣ мѣсто, принесетъ свою долю пользы въ великомъ дѣлѣ распространенія христіанства. И въ тѣхъ другихъ, христіанскихъ странахъ, гдѣ это дѣло съ вещественной стороны ведется особенно широко, гдѣ на это дѣло употребляются цѣлыя милліоны, эти милліоны слагаются не всегда изъ большихъ, а большею частію изъ малыхъ пожертвованій. Въ нашемъ русскомъ народѣ никог. и не было недостатка въ усердіи посильными пожертвованіями содѣйствовать созиданію дѣла Божія. На рубли и копѣйки православнаго народа у насъ на Руси во славу Божію воздвиглись великолѣпнѣйшіе храмы, устроились богатѣйшія обители. И когда съ такимъ же усердіемъ нашъ добрый народъ будетъ относиться къ дѣлу распространенія христіанства, можно надѣяться, что это дѣло, при помощи Божіей, станетъ у насъ такъ твердо и будетъ имѣть такіа обильныя средства, что можно будетъ во всѣхъ мѣстахъ нашего обширнаго отечества, остающихся еще не оглашенными или мало оглашенными христіанскою проповѣдію, повести это дѣло, какъ только желательно и было бы нужно.

Господь да благословитъ всякое доброе расположеніе и всякое доброе дѣло во славу Его святаго имени!

(Продолженіе будетъ).

лист

ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

Харьковской Епархіи

ПРИ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛСОФСКОМЪ ЖУРНАЛѢ

„ВѢРА И РАЗУМЪ“.



ТОМЪ III.



ХАРЬКОВЪ.
Типографія Губернскаго Правленія.
1898.

CP 363.5

УКАЗАТЕЛЬ

статей, содержащихся въ „Листкѣ для Харьковской епархіи“ при богословско-философскомъ журналѣ „Вѣра и Разумъ“ за 1898 годъ.

А. Высочайшіе Рескрипты.

Данный на имя Преосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго (стр. 233).

Данный Оберъ-Прокурору Святѣйшаго Синода, члену Государственнаго Совѣта и Комитета Министровъ, статсъ-секретарю, сенатору, дѣйствительному тайному совѣтнику Константину Петровичу Побѣдоносцеву (стр. 419—421).

В. Высочайшія повелѣнія.

I. Объ отпускѣ изъ Государственнаго Казначейства съ 1-го января 1898 года по 150,000 р. въ годъ на содержаніе духовно-учебныхъ заведеній. II. Объ увеличеніи съ 1898 г. кредита на содержаніе городского и сельскаго духовенства (стр. 27).

В. Опредѣленія Святѣйшаго Синода.

О награжденіи лицъ духовнаго и свѣтскаго званія (стр. 28, 286, 567, 596).—О порядкѣ разсмотрѣнія Учебнымъ Комитетомъ книгъ, предполагаемыхъ для распространенія въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ, а также и учебныхъ заведеній Министерства Народнаго Просвѣщенія по предмету Закона Божіа (стр. 87).—Отъ 21—30 января 1898 г. за № 238, по Высочайше утвержденному журналу Комитета Министровъ относительно нѣкоторыхъ случаевъ назначенія усиленныхъ пенсій изъ казны (стр. 116).—Отъ 4—17 февраля 1898 г. за № 459, по вопросу о порядкѣ рукоположенія лицъ, назначаемыхъ на священно-служительскія мѣста къ церквамъ военнаго вѣдомства (стр. 141).—Отъ 17—21 марта 1898 г. № 1017, о воссоединеніи сиро-хал-

деевъ несторіанъ съ православною Церковью (стр. 171).—
 Отъ 26 марта 1898 г. № 1121, о совершившемся воссоединіи съ
 православною Церковію епископа Супурганскаго Іоны и другихъ
 состоящихъ при немъ клириковъ (стр. 176).—Отъ 30 марта
 1898 г. за № 1213, о недозволеніи на будущее время при устройствѣ
 зрѣлищъ показывать, путемъ, такъ называемый, живой фотографіи,
 священныя изображенія Христа Спасителя, Пресвятой Богородицы и
 Угодниковъ Божіихъ (стр. 203).—Отъ 4—17 февраля 1898 г. за №
 438, преподано благословеніе, безъ грамоты (стр. 448).—Отъ 5—12
 августа за № 2915, казначея Верхо-Харьковскаго Николаевскаго
 женскаго монастыря монахиня Измарагда утверждена въ санѣ игу-
 меніи (стр. 481).—Отъ 16—23 сентября 1898 года за № 3496, о
 допущеніи оканчивающихъ семинарскій курсъ воспитанниковъ къ
 дополнительнымъ испытаніямъ по предметамъ первыхъ 4-хъ классовъ
 духовныхъ семинарій, съ цѣлію удостоенія сихъ воспитанниковъ званія
 студента семинаріи (стр. 537).—Отъ 7—18 октября 1898 г., за
 № 3961, настоятель Высочинскаго Казанскаго монастыря, игуменъ
 Маркіанъ уволенъ по болѣзни, а въ этой должности утвержденъ іеро-
 монахъ Святогорской Успенской пустыни Іоаннікій (стр. 596).—Отъ
 23—30 октября 1898 года, за № 4198, по вопросу о томъ, могутъ
 ли заштатные священники, состоявшіе на службѣ до восполнѣ-
 нованія Высочайшаго повелѣнія 20 апрѣля 1896 года, носить се-
 ребряный наперсный крестъ, установленный въ память Священ-
 наго Коронованія Ихъ Императорскихъ Величествъ (стр. 596).—
 Отъ 20—30 ноября 1898 года, за № 4606, предводителя дворян-
 ства Харьковскаго уѣзда, отст. гв. полк. Василя Фонъ-дербъ-Лау-
 ница, утвержденіе въ званіи почетнаго попечителя церковно-приход-
 скихъ школъ названнаго уѣзда (стр. 619).

Г. Епархіальныя извѣщенія.

О назначеніяхъ, опредѣленіяхъ на должности, увольненіяхъ отъ
 должности, награжденіяхъ, о вакантныхъ мѣстахъ и пр. (стр. 12,
 46, 72, 88, 118, 142, 179, 205, 234, 264, 290, 332, 361, 375,
 408, 422, 448, 481, 513, 543, 568, 601).

Д. Слѣсъ.

— Высочайшія награды (стр. 1, 28, 87, 115, 171, 234, 263,
 285, 447, 507, 537, 595).

- Высочайшая отмѣтка (стр. 1, 115, 345, 375, 447, 567, 595).
- Пятидесятилѣтній юбилей Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго въ священномъ санѣ (стр. 1—86).
- Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго училища по учебной и нравственно-воспитательной частямъ за 18^{96/97} учебный годъ (стр. 2—12, 28—46, 59—66).
- Отчетъ о состоящей при Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ училищѣ образцовой одноклассной церковно-приходской школѣ за 18^{96/97} учебный годъ (стр. 66—72).
- Сиротскій пріютъ, учреждаемый духовенствомъ Харьковской епархіи (стр. 1—4).
- Отъ Высочайше утвержденнаго Комитета по постройкѣ соборнаго храма въ г. Варшавѣ (стр. 117—118).
- Правила для Сиротскаго Пріюта Харьковскаго Епархіальнаго вѣдомства (стр. 1—8).
- Отношеніе Г. Директора Императорской Публичной Библиотеки на имя Высокопреосвященнаго Амвросія, отъ 13 марта 1898 года за № 419 (стр. 1—2).
- Отъ Императорскаго Московскаго Археологическаго Общества (стр. 1—4).
- Отъ Харьковскаго Епархіальнаго Совѣта по миссіонерскимъ дѣламъ (стр. 177—179).
- Отъ Училищнаго Совѣта при Свят. Синодѣ (стр. 203—205).
- Отъ Совѣта Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища (стр. 205).
- Отъ Игуменія Хорошевскаго Женскаго Монастыря (стр. 205).
- Отъ Хозяйственнаго Управленія при Святѣйшемъ Синодѣ (стр. 287—290, 345—346, 619).
- Краткій отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго женскаго училища за 18^{97/98} учебный годъ (стр. 315—317).
- Списки воспитанницъ Харьковскаго Епархіальнаго женскаго училища за 18^{97/98} учебный годъ (стр. 317—326).
- Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи (стр. 326—327).
- Разрядный списокъ Харьковской Духовной Семинаріи, составленный послѣ годичныхъ испытаній, за 18^{97/98} учебный годъ (стр. 328—332).
- Вѣдомость церковнаго кружечнаго сбора въ пользу славянъ (стр. 346—347).

- Отчетъ Эмеритальной кассы духовенства Харьковской епархіи за 1897 г. (стр. 347—353).
- Отъ Правленія Харьковского Духовнаго Училища (стр. 353).
- Разрядный списокъ учениковъ Харьковского Духовнаго училища за 1897/98 учебный годъ (стр. 353—357).
- Отъ Правленія Купянского Духовнаго училища (стр. 357—358).
- Разрядный списокъ воспитанниковъ Купянского духовнаго училища за 1897/98 учебный годъ (стр. 358—361).
- Отношеніе Главноуправляющаго собственною Его Императорскаго Величества канцеляріею по учрежденіямъ Императрицы Маріи, на имя Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковского и Ахтырскаго (стр. 1—2)
- Педагогическіе курсы для учителей второклассныхъ и одноклассныхъ церковно-приходскихъ школъ въ 1898 году въ г. Харьковѣ (стр. 1—86).
- Разрядный списокъ воспитанниковъ Сумскаго духовнаго училища за 1897/98 учебный годъ (стр. 403—407).
- Отъ Правленія Сумскаго Духовнаго училища (стр. 407—408).
- Докладная записка Епархіальнаго миссіонера Высокопреосвященному Амвросію о состояніи сектанства въ с. Павловкахъ Сумскаго уѣзда (стр. 1—4).
- Извлеченіе изъ отчета комитета по сооружеію православнаго храма у подножія Балканъ, въ южной Болгаріи, для вѣчнаго поминовенія воиновъ, павшихъ въ войну 1877/78 г. (стр. 421—422).
- Отъ Правленія Харьковского духовнаго училища (стр. 448)
- Журналы Харьковского училищнаго окружнаго Съѣзда духовенства 1898 года (стр. 507—510).
- Журналы Съѣзда духовенства Сумскаго училищнаго округа, бывшаго 22 сентября 1898 года (стр. 510—513).
- Журналы Съѣзда духовенства Купянскаго училищнаго округа, бывшаго 23—24 сентября 1898 г. (стр. 538—543).
- „Успенская церковь“ въ г. Переяславѣ (стр. 1—6).
- Отъ Харьковской Духовной Консисторіи (стр. 568).
- Отъ Харьковского Епархіальнаго Училищнаго Совѣта (стр. 558).
- Восемь поученій о Миссіонерскомъ дѣлѣ (стр. 1—8, 1—10).
- Росписаніе очереднаго проповѣданія Слова Божія протоіереямъ и священникамъ города Харькова и подгороднихъ селеній въ теченіе 1899 года (стр. 597—601).

Е. Извѣстія и замѣтки.

(Изъ мѣстной хроники и извлеченія изъ періодическихъ органовъ печати).

Церковная жизнь въ истекшемъ году.—Архипастырское воззваніе объ учрежденіи начальныхъ школъ грамоты.—Заслуживающее вниманія духовенства распоряженіе.—Кончина министра народнаго просвѣщенія.—Церковно-приходскія школы въ сѣверо-западномъ краѣ.—Курсы гигіены въ Томскомъ Епархіальномъ женскомъ училищѣ.—Любопытный памятникъ церковной старины.—Археологическая выставка въ Кіевѣ.—Некрологъ (стр. 12—26). Празднованіе въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ тридцатилѣтней годовщины со времени его преобразования.—Взглядъ иностранцевъ на православное богослуженіе.—Религіозныя стремленія нашего образованнаго общества.—Заслуживающее вниманія ходатайство земства.—Заботы объ охраненіи святости воскресныхъ и праздничныхъ дней.—Отрадное явленіе.—Положеніе православія въ Забайкальѣ.—Новая секта.—Изъ жизни раскола (стр. 47—58). Общество и религіозное чувство.—Пастырскіе труды духовенства.—Епархіальная богадѣльня для престарѣлыхъ священно-церковно-служителей.—Проявленіе среди духовенства братской любви къ почившимъ.—Новое братство.—Расширеніе дѣятельности братствъ.—Заботы о распространеніи религіозно-нравственнаго просвѣщенія среди народа.—Миссіонерская школа.—Отношеніе раскольниковъ и сектантовъ къ православнымъ.—О борьбѣ съ нищенствомъ и туземствомъ (стр. 74—86). Кончина Высокопреосвященнаго Сергія, Митрополита Московскаго.—Назначеніе управляющаго министерствомъ народнаго просвѣщенія.—Вниманіе духовенства къ труженицамъ въ епархіальныхъ женскихъ училищахъ.—Женское духовно-просвѣтительное общество.—Примѣръ неутомимой учительской дѣятельности.—Голосъ свѣтскаго чловѣка о церковно-приходскихъ школахъ.—Мѣры противъ распространенія штундизма.—Кончина Сербскаго митрополита Михаила.—Двухсотлѣтіе Православія въ Китаѣ.—Самосожиганіе будійскихъ жрецовъ въ Китаѣ.—Распоряженіе Калужскаго Преосвященнаго.—Итоги первой всеобщей переписи (стр. 89—114). Именные Высочайшіе указы.—Великій постъ на Западѣ.—Заботы духовенства объ исполненіи православными христіанами долга исповѣди.—Распоряженіе по поводу гонѣнія воинскихъ чиновъ.—Необходимость точнаго знанія и строгаго исполненія священниками церковныхъ правилъ относительно соверше-

нія литургія.—Кіевское Свято-Владимірское Братство ревнителей православія.—Дѣятельность епархіального Комитета миссіонерскаго общества въ Кіевѣ.—Охраненіе святости праздничныхъ и воскресныхъ дней.—Архипастырское наставленіе монашествующимъ.—Положеніе заштатныхъ священниковъ.—Внимательное отношеніе духовенства къ труженникамъ по народному образованію.—Необходимость открытія учительскихъ школъ.—Завѣдываніе и наблюденіе надъ безплатными народными читальными.—О созиданіи новыхъ храмовъ въ связи съ религіозно-нравственнымъ просвѣщеніемъ народа.—Мѣропріятія въ дѣлѣ народнаго образованія.—Польза народныхъ библіотекъ.—Распространеніе правильно писанныхъ иконъ.—Новооткрытое свидѣтельство въ пользу четвероконечнаго креста.—Православное Братство св. Владиміра въ Берлинѣ.—Борьба съ нищенствующими въ Англіи (стр. 120—140). Чудо милости Божіей.—Годичное собраніе Харьковскаго отдѣленія православнаго миссіонерскаго общества.—Значеніе церковно-приходскихъ школъ въ дѣлѣ борьбы съ расколомъ.—Новый способъ собесѣдованія со старообрядцами.—Секта скакуновъ.—По поводу нареканій на духовенство.—Мѣры взаимной помощи духовенства.—Сострадательное вниманіе архипастыря къ больнымъ проказою.—Стремленіе народа къ просвѣщенію.—Одно изъ средствъ распространенія среди народа книгъ.—Наблюденіе за нравственностію подросткающаго поколѣнія.—Необходимость предупрежденія развитія среди народа склонности къ свѣтскимъ развлеченіямъ.—Призрѣніе больныхъ и бѣдныхъ дѣтей.—Обученіе монахинь уходу за больными.—Отношеніе лютеранъ къ своимъ пасомымъ въ Прибалтійскомъ краѣ.—Движеніе среди французскаго духовенства къ освобожденію отъ папскаго ига.—Попытки англиканъ къ воссоединенію съ православнымъ востокомъ.—Избраніе сербскаго митрополита (стр. 142—169). Присоединеніе къ православной Церкви сиро-халдейскихъ несторіанъ.—Вліяніе христіанства на инородцевъ.—Дѣятельность Астраханскаго епархіального комитета православнаго миссіонерскаго общества.—Измѣненіе жазни раскола.—Количество сектантовъ въ Россіи.—Виленское Свято-Духовское братство.—Новый православный монастырь на Волыни.—Церковное строительство въ Сибири.—Православное богослуженіе по отзыву свѣтскаго писателя.—О пѣніи въ народныхъ чайныхъ.—Къ вопросу о театральныхъ представленіяхъ въ Великомъ посту.—Школа для нищенствующихъ дѣтей.—Новыя спеціальныя учебныя заведенія въ Россіи.—Современныя условія путешествія въ Палестину.—Общество призрѣнія больныхъ на морскихъ

промыслахъ во Франціи.—Предполагаемый крестовый походъ католиковъ въ Палестину.—Волненіе китайцевъ по случаю солнечнаго затмѣнія (стр. 180—201).—Торжество перенесенія чудотворной Озерянской иконы Божіей Матери въ Куряжскій монастырь.—О способѣ веденія бесѣдъ съ сектантами.—Отношеніе сектантовъ къ православнымъ.—Вліяніе православнаго богосложенія на язычниковъ.—Дѣятельность братства св. Маріи Магдалины.—Къ вопросу о матеріальномъ обезпеченіи церковно-приходскихъ попечительствъ. Правила относительно проѣзда священниковъ по желѣзнымъ дорогамъ для совершенія требъ.—Церковно-приходскія школы на Дону.—Педагогическіе лѣтніе курсы для учителей второ-классныхъ и одно-классныхъ школъ въ г. Харьковѣ.—Преподаваніе медицины на лѣтнихъ педагогическихъ курсахъ.—Мѣры къ религіозно-нравственному просвѣщенію дѣтей не обучающихся въ школахъ.—Распространеніе среди народа книгъ С. Писанія.—Къ вопросу о театральныхъ представленіяхъ для народа.—Православное братство въ Ниццѣ.—Новый православный храмъ за-границей.—Населеніе Іерусалима.—Успѣхи русской полѣтики.—Столкновеніе между Испаніей и Американскими Штатами.—Некрологи (стр. 206—232). Отзывъ англиканскаго пастора о православномъ богослуженіи.—Архипастырское распоряженіе.—Участіе духовенства въ попечительствахъ о народной трезвости.—Благотворительныя учрежденія для заштатнаго духовенства.—Взаимныя отношенія между членами причта.—О должномъ отношеніи между пастырями и пасомыми.—Отношеніе мирянъ къ святынямъ.—Церковныя бібліотеки.—Заботы о распространеніи правильно писанныхъ иконъ.—О присоединеніи къ православной церкви.—Миссіонерскіе курсы при второ-классныхъ школахъ.—Трехлѣтній курсъ въ народной школѣ.—Вопросъ объ одеждѣ для воспитанниковъ второклассныхъ школъ.—Къ вопросу о физическомъ трудѣ учащихся въ народной школѣ.—Заслуживающее вниманія распоряженіе.—Давныя переписи.—Отношеніе къ переписи раскольниковъ.—Людоѣдство у негритянскихъ племенъ.—Новое огнегасительное средство.—Общепользныя свѣдѣнія (стр. 235—262).—Юбилейное торжество въ Берлинѣ въ честь папы Льва XIII.—Духоборцы и толстовцы.—Необходимость изученія ивродческихъ нарѣчій для веденія миссіонерскаго дѣла.—Одно изъ средствъ къ объединенію миссіонерскихъ дѣятелей.—Церковное пѣніе.—Къ вопросу о должномъ отношеніи между пастырями и пасомыми.—Приснопамятный Митрополитъ Московскій Филаретъ, по воспоминаніямъ о немъ сельскаго священника.—Благіе

плоды церковно-приходской школы.—Отношеніе къ церковно-приходской школѣ крестьянскаго населенія.—Взаимно-вспомогательныя кассы для учащихся въ церковно-приходскихъ школахъ.—О лѣтнихъ занятіяхъ для учителей церковно-приходскихъ школъ.—Дѣятельность общества распространенія Св. Писанія въ Россіи.—Дѣятельность попечительства о слѣпыхъ.—Некрологъ (стр. 264—284). Православная церковь въ южной Америкѣ.—Отношенія лютеранъ къ пасторамъ въ Прибалтійскомъ краѣ.—Просвѣтителная дѣятельность лѣснянскаго монастыря.—Годичное собраніе православнаго палестинскаго общества.—Бесѣды архипастыри съ миссіонерами.—Взглядъ простаго народа на сектанство.—Вибогослужебныя собесѣдованія и церковныя библіотеки.—Благочинническія собранія.—Сѣзды духовенства.—Отдѣлъ иконовѣдѣнія при обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія въ Москвѣ.—Закладка пріюта для духовенства Харьковской епархіи.—Общество вспомошествованія учащимъ въ церковно-приходскихъ школахъ.—Лѣтнія колоніи для школьниковъ.—Общепользныя свѣдѣн. (стр. 291—314).—Всеславянское торжество въ Прагѣ.—Высочайшее вниманіе къ религіознымъ нуждамъ западной окраины.—Православный храмъ въ Портъ-Артурѣ.—Епархіальное церковное братство.—О совершеніи молитвословій при разныхъ случаяхъ.—О порядкѣ вызова въ судъ духовныхъ лицъ.—Домъ призрѣнія для духовенства въ С.-Петербургѣ.—Епархіальные пожарныя капиталы.—Юбилейное торжество.—Открытіе въ г. Харьковѣ курсовъ для учителей церковно-приходскихъ школъ (стр. 334—343).—Заботы духовенства объ усиленіи воспитательнаго значенія церковно-приходскихъ школъ.—Мѣры къ улучшенію матеріальнаго положенія церковно-приходскихъ школъ.—Право школы на то или другое названіе.—Попечительное отношеніе духовенства къ служащимъ въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ.—Новый православный монастырь на Волыни.—Обученіе монахинъ правильному уходу за больными.—Одно изъ средствъ къ сближенію старообрядцевъ съ православною церковію.—Церковныя библіотеки.—Вопросъ объ иконописи и оныты его разрѣшенія.—Проектъ алфавитнаго списка прихожанъ и приходской справочной книги.—Некрологъ (стр. 362—374).—Празднество въ Харьковской Духовной Семинаріи 20 іюля.—Храмъ въ Портъ-Артурѣ.—Предложеніе протопресвитера военнаго и морскаго духовенства.—Заботы духовенства объ упорядоченіи церковнаго пѣнія.—Благолѣпіе богослуженія при бѣдности обстановки.—Мѣры къ улучшенію религіозно-нравственнаго состоянія народа.—Религіозно-нравственное наблюденіе за

подростающимъ поколѣніемъ.—Добрыя отношенія пасомыхъ къ своимъ пастырямъ.—Псаломщикъ какъ помощникъ священника въ его пастырской дѣятельности.—Синодальныя книгоноши.—Паломничество ко св. мѣстамъ.—Памятникъ павшимъ въ Анджапѣ воянамъ.—Число городовъ въ Россійской имперіи.—Новыя почтовые правила.—Къ правиламъ о паспортахъ.—Мѣры къ развитію травосѣянія.—Общество помощи погорѣльцамъ.—Борьбасъ огнемъ.—Лѣчебница для алкоголиковъ.—Общепользныя свѣдѣнія (стр. 376—402). Царскія слова.—Кончина Галицкаго митрополита Сильвестра Сембратовича.—Сужденія о православіи Американской газеты „Свѣтъ“.—Православіе среди Босно-Герцеговинцевъ.—Конгрессъ Австрійскихъ Сербовъ.—Православіе въ Персіи.—Закрытіе Харьковскихъ педагогическихъ курсовъ для учителей одноклассныхъ и второ-классныхъ церковно-приходскихъ школъ (стр. 409—417). Открытіе памятника въ Бозѣ почившему Императору Александру Николаевичу въ Москвѣ.—Царская милость пострадавшимъ отъ неурожая.—Первая православная церковь въ Китаѣ.—Къ характеристикѣ папы Льва XIII.—Новая папская энциклика.—Запрещенныя книги индексомъ.—Противоритуалистическое движеніе въ Англіи.—Колонія толстовцевъ въ Англіи.—Итоги позитивизма.—Чрезвычайныя событія въ церкви и государствѣ.—Открытіе чрезвычайныхъ собраній училищнаго совѣта при Святѣйшемъ Синодѣ.—Современное пустынножителство.—Пещерные жители.—Юбилейное торжество.—Некрологъ (стр. 422—446).—Международная конференція мира.—Злодѣйское убійство Австрійской Императрицы.—Успѣхи старокатолицизма.—Общее собраніе германскихъ католиковъ.—Орденъ Іоаннитовъ.—Отношеніе католическихъ ксендзовъ къ православной церкви.—Примѣръ самоотверженнаго служенія православнаго пастыря.—Средства религіозно-нравственнаго воздѣйствія на народъ.—О вѣдобогослужебныхъ собесѣдованіяхъ.—Значеніе заботъ объ умноженіи церквей и о внутреннемъ ихъ благолѣпіи.—Благочинническія библіотеки.—Необходимость большой осмотрительности при обновленіи церковныхъ вещей.—Къ вопросу объ обезпеченіи народныхъ учителей.—Открытіе памятника Императору Александру II въ селѣ Вѣлый Ключъ.—Выставка въ память Императора Александра II.—Празднованіе новолѣтія въ древней Руси.—Юбилейное торжество.—Некрологъ (стр. 449—479). Православная церковь въ г. Біаррицѣ.—Воскресныя школы въ Америкѣ.—Школьные союзы взаимопомощи за-границей.—Церковныя празднества въ Саввино-Сторожевскомъ монастырѣ.—Новый монастырь въ Приамурскомъ краѣ.—

Проповѣданіе слова Божія при монастыряхъ.—Новое духовно-просвѣтительное учрежденіе.—Дѣятельность Общества распространенія Св. Писанія.—Общество вспомошествованія духовенству.—Устройство пасѣвъ при училищахъ.—Сборщики на постройку храмовъ.—Сѣздъ русскихъ естествоиспытателей въ Кіевѣ.—Памятникъ доблестнымъ сподвижникамъ графа Суворова въ Швейцаріи.—Новое желѣзнодорожное распоряженіе.—Мѣры противъ пьянства.—Юбилейное торжество (стр. 482—505).—Церковное торжество въ Константинополѣ.—Православіе въ Битаѣ.—Новая энциклика папы.—Отношеніе католическихъ ксендзовъ въ своей паствѣ.—Торжество перенесенія Озерянской чудотворной иконы Божіей Матери изъ Бурижскаго монастыря въ Харьковѣ.—Прибалтійское православное братство.—Сѣздъ миссіонеровъ Херсонской епархіи.—Трудности борьбы съ расколомъ.—Мѣры къ улучшенію религіозно-нравственнаго состоянія народа.—Необходимость религіозно-нравственнаго воспитанія дѣтей.—Одно изъ средствъ для распространенія среди народа книгъ.—Къ вопросу о правильномъ писаніи иконъ.—Сельскіе пріюты для малолѣтнихъ.—Доброе дѣло.—Новый институтъ восточныхъ языковъ.—Необычайное событіе.—Некрологи (стр. 514—535).—Архипастырское воззваніе къ воссоединеннымъ отъ уніи православнымъ.—Къ вопросу о борьбѣ съ сектанствомъ.—Условія миссіонерской дѣятельности среди калмыковъ.—Школы у язычниковъ на Алтаѣ.—Курсы для учителей школъ грамоты.—Общепародное пѣніе.—Православныя братства.—Дѣятельность братства св. Михаила.—Сѣзды духовенства.—Отношеніе къ семинаріи бывшихъ ея воспитанниковъ.—Одна изъ мѣръ нравственнаго воздѣйствія пастыри на пасомыхъ.—Призывъ на помощь ближнимъ.—Празднованіе 250-лѣтія чудотворной Иверской иконы Божіей Матери.—Положеніе народнаго образованія въ цивилизованныхъ странахъ.—Чума въ Вѣнѣ.—Стоимость вооруженнаго міра.—Некрологъ (544—565).—Собраніе благочинныхъ въ Подольской епархіи.—Годичное собраніе Симферопольскаго Александро-Невскаго братства.—Сельскіе церковные хоры.—Бружечные сборы въ церквахъ.—Дѣтскіе пріюты въ селлахъ.—Значеніе православнаго прихода.—Стремленіе народа къ религіозно-нравственному просвѣщенію.—Новый способъ распространенія среди народа книгъ.—Одно изъ средствъ для привлеченія дѣтей въ школу.—Къ вопросу о прислугѣ для церковно-приходскихъ школъ.—Путешествіе учащихся съ религіозною цѣлю.—Мусульманское духовенство.—Къ вопросу о началѣ XX-го столѣтія.—Усовершенствованіе волшебныхъ фона-

XIII

рей.—Общепользныя свѣдѣнія.—Некрологъ (стр. 569—593). Въ Бозѣ почившій Высокопреосвященный Митрополитъ Палладій.—Пріютъ для вдовъ и сиротъ духовенства въ Харьковской епархіи.—Примѣры самоотверженной пастырской дѣятельности.—Новый источникъ церковныхъ доходовъ.—Открытіе памятника графу М. Н. Муравьеву въ Вильнѣ.—Открытіе памятника адмиралу П. С. Нахимову (стр. 602—617). Русскій памятникъ въ Санъ-Стефано.—Столѣтіе со времени рожденія митрополита Іосифа Сѣмашко.—Забайкальская миссія.—Сектантская пропаганда.—О религіозно-нравственномъ образованіи и воспитаніи.—Заботы духовенства о религіозномъ просвѣщеніи народа.—Добрый совѣтъ воспитанникамъ семинарій.—Религіозно-нравственное значеніе монастырей (стр. 621—630).

ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

15 Января № 1. 1898 года.

Содержаніе. Высочайшія награды.—Высочайшая отмѣтка.—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища по учебной и нравственно-воспитательной частямъ за 1896/97 учебный годъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

Высочайшія награды.

Государь Императоръ, по всеподданнѣйшему докладу Синодальнаго Оберъ-Прокурора, согласно опредѣленію Святѣйшаго Синода, Всемилостивѣйше соизволилъ, въ 29-й день минувшаго ноября, на награжденіе, за 50-лѣтнюю службу, псаломщиковъ церквей: Дмитріевской, г. Харькова, Павла *Протопопова*, Архангело-Михайловской, села Пересѣчнаго, Харьковскаго уѣзда, Прокопія *Торанскаго*, Николаевской, села Синолицевки, того-же уѣзда, Дмитрія *Ястремскаго*, золотыми медалями, съ надписью „за усердіе“, для ношенія на шеѣ на Аннинской лентѣ.

Высочайшая отмѣтка.

Отъ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, поступило къ Оберъ-Прокурору Святѣйшаго Синода сообщеніе о томъ, что въ память и въ ознаменованіе Священнаго Коронованія Ихъ Императорскихъ Величествъ прихожане Вознесенской церкви слободы Чебановки, Старобѣльскаго уѣзда, на собранные ими 750 руб. и пожертвованные приходскимъ священникомъ Грековымъ 100 руб., соорудили для названной церкви волоколь, вѣсомъ въ 48 пуд., съ соотвѣтствующею событію надписью.

На всеподданнѣйшемъ докладѣ Синодальнаго Оберъ-Прокурора

о таковыхъ выраженіяхъ вѣрноподданническихъ и религіозно-патріотическихъ чувствъ Его Императорскому Величеству, въ 29-й день минувшаго ноября, благоугодно было Собственноручно начертать: „Прочелъ съ удовольствіемъ“.

Отчетъ о состояніи Харьковского Епархіального Женскаго Училища по учебной и нравственно-воспитательной частямъ за 18⁹⁶/₉₇ учебный годъ.

I. Личный составъ служащихъ.

Въ личномъ составѣ служащихъ въ училищѣ, сравнительно съ концомъ 18⁹⁶/₉₆ учебнаго года, въ отчетномъ году произошли слѣдующія перемѣны:

а) Журнальнымъ постановленіемъ Совѣта отъ 11 января 1897 года, утвержденнымъ 22 того же января Его Высокопреосвященствомъ, на вакантную должность попечительницы училища опредѣлена жена дѣйствительнаго статскаго совѣтника, Дарія Діевна Оболенская.

б) Журнальнымъ постановленіемъ Совѣта отъ 3 августа 1896 года уволенъ, по прошенію, почетный блюститель по хозяйственной части училища, потомственный почетный гражданинъ П. П. Рыжовъ, и на его мѣсто, резолюціею Его Высокопреосвященства отъ 27 февраля 1897 года, утвержденъ потомственный почетный гражданинъ Николай Осиповичъ Лещинскій.

в) Журнальнымъ постановленіемъ Совѣта отъ 27 августа 1896 года уволенъ, по прошенію, вслѣдствіе выслуги двадцати пяти лѣтъ въ этой должности, помощникъ законоучителя, протоіерей Георгій Волобуевъ, и занимаемые имъ уроки Закона Божія предоставлены журналомъ Совѣта отъ 12 сентября 1896 года священнику Николаю Любарскому, съ увольненіемъ его отъ преподаванія въ училищѣ ариметики.

г) Журнальнымъ постановленіемъ Совѣта отъ 24 августа 1896 года, уволена, по прошенію, учительница ариметики и географіи въ училищѣ, В. А. О'Конноръ, и занимаемые ею уроки географіи поручены временно преподавателю того же предмета въ училищѣ, священнику Андрею Балановскому, а уроки ариметики въ I параллельномъ классѣ, вмѣстѣ съ уроками того же предмета въ III

нормальномъ классѣ, отъ которыхъ отказался священникъ Н. Любарскій, журналомъ Совѣта, отъ 12 сентября 1896 года предоставлены учительницѣ образцовой школы при училищѣ, Маріи Дмитріевнѣ Дмитріевой, съ увольненіемъ ея отъ сей послѣдней должности.

д) Журнальнымъ постановленіемъ Совѣта отъ 24 августа 1896 уволенъ, по прошенію, учитель чистописанія и рисованія въ училищѣ, Д. О. Ланевскій, и на его мѣсто опредѣленъ учитель тѣхъ же предметовъ III Харьковской мужской гимназіи, Алексѣй Дмитріевичъ Дмитріевъ.

е) Журнальнымъ постановленіемъ Совѣта отъ 12 сентября 1896 года уроки чистописанія въ I параллельномъ и въ II классахъ, которыхъ учитель этого предмета, А. Д. Дмитріевъ, не могъ занять, за неимѣніемъ свободнаго времени, поручены временно—въ I параллельномъ классѣ старшей воспитательницѣ того же класса, Е. А. Курасовской, а во II классѣ учителю церковнаго пѣнія въ училищѣ, священнику Іоанну Петровскому.

ж) Журнальнымъ постановленіемъ Совѣта отъ 27 августа 1896 года уволена, по прошенію, учительница рукодѣлій въ училищѣ, Е. Г. Лактіонова, и на ея мѣсто опредѣлена учительница Ново-Водолажскаго женскаго училища, Александра Африкановна Домницкая.

з) Журнальнымъ постановленіемъ Совѣта отъ 6 іюня 1896 года уволены, по прошеніямъ, младшія воспитательницы училища, дѣвцы: Д. П. Мирвода и А. Н. Лашкарева, а постановленіемъ отъ 27 августа того же года младшая воспитательница В. А. Щелкунова, и на ихъ мѣста тѣмъ же журналомъ отъ 27 августа опредѣлены окончившія курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ женскомъ училищѣ со званіемъ домашнихъ учительницъ дѣвцы: Павла Θεодоровна Власовская, Софья Павловна Реутская и Анастасія Никандровна Копѣйчикова.

и) Журнальнымъ постановленіемъ Совѣта отъ 8 октября 1896 года, уволена, по прошенію, старшая воспитательница училища Н. И. Попова, и на ея мѣсто опредѣлена младшая воспитательница училища, дѣвица Зинаида Михайловна Иннокова, должность которой предоставлена окончившей курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ женскомъ училищѣ со званіемъ домашней учительницы, дѣвицѣ Евдокіи Александровнѣ Стефановской.

і) Журнальнымъ постановленіемъ Совѣта отъ 15 октября 1896 г. уволена, по прошенію, старшая воспитательница училища, А. В. Яновская, и на ея мѣсто, журналомъ Совѣта отъ 5 ноября того

же года, опредѣлена окончившая курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ женскомъ училищѣ со званіемъ домашней учительницы, дѣвица Александра Петровна Вахнина.

к) Журнальнымъ постановленіемъ Совѣта отъ 11 января 1897 г. уволена, по прошенію, старшая воспитательница училища А. П. Вахнина, и на ея мѣсто опредѣлена младшая воспитательница училища Серафима Андреевна Пономарева, должность которой, журналомъ Совѣта отъ 24 того же января предоставлена окончившей курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ женскомъ училищѣ со званіемъ домашней учительницы, дѣвицѣ Аннѣ Михайловнѣ Котлировой.

л) Журнальнымъ постановленіемъ Совѣта отъ 8 іюня 1896 г. уволена, по прошенію, по болѣзни, отъ завѣдыванія фундаментальною училищною библіотекою и учебниками воспитательница училища Е. П. Сорокина, и для завѣдыванія этою библіотекою, равно какъ и библіотеками ученическою и музыкальною, учреждена при училищѣ отдѣльная должность библіотекарши, на которую опредѣлена вдова дворянка Ольга Герасимовна Перлякъ.

Вслѣдствіе всѣхъ этихъ перемѣнъ, къ концу 1896/97 учебного года образовался слѣдующій составъ служащихъ въ училищѣ лицъ:

А) Составъ Совѣта.

1. Предсѣдатель Совѣта, профессоръ богословія въ Императорскомъ Харьковскомъ Университетѣ, протоіерей Тимоѳей Ивановичъ *Буткевичъ*, магистръ Богословія; жалованья получаетъ 300 руб. и ему лично 200 р.,—всего 500 руб.; въ настоящей должности съ 26 августа 1883 года.

2. Начальница училища, дворянка, дѣвица Евгенія Николаевна *Гейцынъ*; окончила курсъ въ Харьковскомъ Институтѣ благородныхъ дѣвицъ; жалованья получаетъ, при казенной квартирѣ со столомъ, 984 р. и 100 р. ежегодной награды,—всего 1084 р.; въ настоящей должности съ 1 августа 1883 года.

3. Инспекторъ классовъ, протоіерей Никандръ Іоновичъ *Откевичъ*, кандидатъ Богословія; жалованья получаетъ 500 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 30 марта 1873 года.

4. Членъ Совѣта отъ духовенства, священникъ Харьковской Брестовоздвиженской церкви Николай Николаевичъ *Любарскій*, кандидатъ Богословія; жалованья получаетъ 180 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 21 февраля 1895 года.

5. Членъ Совѣта отъ духовенства, священникъ Харьковской Троицкой церкви Павелъ Ѳеодоровичъ *Тимовеевъ*; окончилъ курсъ въ Харьковской Духовной Семинаріи; жалованья получаетъ 180 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 28 мая 1893 года.

6. Попечительница училища, жена дѣйствительнаго статскаго совѣтника Дарія Діевна *Оболенская*; въ настоящей должности съ 22 января 1897 года.

7. Почетный блюститель по хозяйственной части, потомственный почетный гражданинъ Николай Осиповичъ *Лецинскій*; въ настоящей должности съ 27 февраля 1897 года.

8. Завѣдующій казначейскою частію,—онъ же духовникъ училища, протоіерей Харьковской кладбищенской Іоанно-Усѣвновенской церкви Георгій Ивановичъ *Волобуевъ*; окончилъ курсъ въ Харьковской Духовной Семинаріи; жалованья получаетъ по должности духовника 120 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 16 августа 1871 года.

9. И. д. дѣлопроизводителя Совѣта,—онъ же и писмоводитель, —діаконъ Харьковской кладбищенской Іоанно-Усѣвновенской церкви, Ѳеофанъ Дмитріевичъ *Чернявскій*; онъ же служитъ при совершеніи богослуженія въ училищной церкви; окончилъ курсъ духовнаго училища, жалованья получаетъ 500 р. и за совершеніе богослуженія 60 р.,—всего 560 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 18 декабря 1884 года.

В) Преподаватели и учительницы обязательныхъ предметовъ.

1. Закона Божія въ III параллельномъ классѣ, обоихъ отдѣленій IV класса, V нормальномъ и обоихъ отдѣленій VI класса и церковно славянскаго языка въ обоихъ отдѣленіяхъ IV класса и въ V нормальномъ классѣ, инспекторъ классовъ, протоіерей Никандръ Іоновичъ *Оникевичъ*, кандидатъ Богословія; жалованья получаетъ за 21 урокъ (въ III классѣ по 50 р., а въ остальныхъ классахъ по 75 р. за урокъ) 1475 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 30 марта 1873 года.

2. Того же предмета во II, III нормальномъ и V параллельномъ классахъ, священникъ Харьковской Вознесенской церкви Николай Васильевичъ *Борисоглбскій*, кандидатъ Богословія; жалованья получаетъ за 11 уроковъ (во II и III классахъ по 50 р. и въ V классѣ по 75 р.) 625 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 14 февраля 1892 года.

3. Того же предмета во обоихъ отдѣленіяхъ I класса, членъ Совѣта отъ духовенства, священникъ Николай Николаевичъ *Любарскій*, кандидатъ Богословія; жалованья получаетъ за 8 уроковъ (по 50 р. за урокъ) 400 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 12 сентября 1896 года.

4. Того же предмета въ приготовительномъ классѣ, членъ Совѣта отъ духовенства, священникъ Павелъ Ѳеодоровичъ *Тимофеевъ*; окончилъ курсъ Харьковской Духовной Семинаріи; жалованья получаетъ за 3 урока (по 35 р. за урокъ) 105 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 11 августа 1894 года.

5. Русскаго языка въ I параллельномъ, III параллельномъ, обоихъ отдѣленіяхъ IV и въ VI параллельномъ классѣ, надворный совѣтникъ Михаилъ Андреевичъ *Кокоревъ*; штатный преподаватель училища, кандидатъ Богословія; жалованья получаетъ за 18 уроковъ (по 75 р. за урокъ) 1350 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 26 августа 1888 года.

6) Того же предмета въ III, V и VI нормальныхъ классахъ, преподаватель греческаго языка въ Харьковской Духовной Семинаріи, статскій совѣтникъ Михаилъ Васильевичъ *Добронравовъ*, кандидатъ Богословія; жалованья получаетъ за 11 уроковъ (по 75 р. за урокъ) 825 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 12 августа 1883 года.

7. Того же предмета въ I нормальномъ, II и V параллельныхъ классахъ, преподаватель латинскаго языка въ Харьковской Духовной Семинаріи, коллежскій совѣтникъ Николай Васильевичъ *Гогинъ*, кандидатъ Богословія; жалованья получаетъ за 11 уроковъ (по 75 р. въ годъ) 825 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 14 октября 1887 года.

8. Ариметики въ I нормальномъ, II классѣ, IV и V параллельныхъ классахъ, геометріи въ обоихъ отдѣленіяхъ VI класса, физики въ V параллельномъ и VI нормальномъ классахъ и космографіи въ VI нормальномъ классѣ, коллежскій совѣтникъ Яковъ Михайловичъ *Колосовскій*, штатный преподаватель училища, кандидатъ университета; жалованья получаетъ за 24 урока (въ I и II классахъ по 50 р. и въ остальныхъ по 75 р. за урокъ) 1600 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 11 августа 1887 года.

9. Ариметики въ III параллельномъ и IV и V нормальныхъ классахъ, физики въ V нормальномъ и VI параллельномъ классахъ и космографіи въ VI параллельномъ классѣ, преподаватель

математики и физики въ Харьковской Маріинской женской гимназіи, коллежскій ассесоръ Василій Николаевичъ *Моценновъ*; кандидатъ университета; жалованья получаетъ за 16 уроковъ (въ III классѣ по 50 р. и въ остальныхъ по 75 р. за урокъ) 1100 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 18 октября 1889 года.

10. Учительница ариметики въ I параллельномъ и III нормальномъ классахъ, вдова лаборанта Императорскаго Харьковского университета, Марія Дмитріевна *Дмитріева*; окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ женскомъ училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ за 8 уроковъ (по 50 р. за урокъ) 400 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 12 сентября 1896 года.

11. Географіи въ III параллельномъ, IV, V и VI нормальныхъ классахъ, священникъ Харьковской Христо-Рождественской церкви, Андрей Ѳеодоровичъ *Балановскій*, кандидатъ Богословія; жалованья получаетъ за 10 уроковъ (въ III классѣ по 50 р., а въ остальныхъ по 75 за урокъ) 700 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 16 октября 1886 года.

12. Учительница географіи во II и III нормальныхъ классахъ, воспитательница училища, дѣвица Людмила Евфимовна *Дьякова*; окончила курсъ женской гимназіи со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ за 4 урока (по 50 р. за урокъ) 200 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 25 сентября 1881 года.

13. Географіи въ IV, V и VI параллельныхъ классахъ и гражданской исторіи въ IV параллельномъ и обоихъ отдѣленіяхъ V класса, коллежскій ассесоръ Евгеній Пареевичъ *Трифилевъ*, штатный преподаватель училища; кандидатъ университета; жалованья получаетъ за 18 уроковъ (по 75 р. за урокъ) 1350 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 6 сентября 1893 года.

14. Гражданской исторіи въ IV нормальномъ и обоихъ отдѣленіяхъ VI класса, преподаватель церковной исторіи въ Харьковской духовной семинаріи, статскій совѣтникъ Алексій Ѳеодоровичъ *Вертеловскій*, кандидатъ Богословія; жалованья получаетъ за 8 уроковъ (по 75 р. за урокъ) 600 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 12 августа 1875 года.

15) Дидактики въ обоихъ отдѣленіяхъ V и VI классовъ, преподаватель философіи и педагогики въ Харьковской Духовной Семинаріи, статскій совѣтникъ Николай Николаевичъ *Страховъ*, магистръ Богословія; жалованья получаетъ за 6 уроковъ (по 75 р.

за урокъ) 450 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 16 августа 1877 года.

16) Церковнаго пѣнія во всѣхъ штатныхъ классахъ училища, священникъ Іоаннъ Васильевичъ *Петровский*; имѣетъ свидѣтельство 3 разряда отъ придворной капеллы; жалованья получаетъ за 22 урока (по 40 р. за урокъ) 880 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 18 октября 1893 года.

17. Чистописанія въ I нормальномъ, обонхъ отдѣленіяхъ III класса и въ IV нормальномъ классѣ и рисованія во всѣхъ классахъ училища, учитель тѣхъ же предметовъ въ Харьковской 3-й мужской гимназіи, статскій совѣтникъ Алексѣй Дмитріевичъ *Дмитриевъ*; ученый рисовальщикъ; жалованья получаетъ за 12 уроковъ (по 35 р. за урокъ) 420 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 24 августа 1896 года.

18. Того же предмета въ II классѣ, учитель церковнаго пѣнія, священникъ Іоаннъ *Петровский*, окончилъ курсъ Харьковской духовной Семинаріи; жалованья получаетъ за 2 урока (по 35 р. за урокъ) 70 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 12 сентября 1896 года.

19. Того же предмета въ I параллельномъ классѣ, старшая воспитательница того же класса, дѣвица Елисавета Андреевна *Курасовская*; окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ женскомъ училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ за 4 урока (по 35 р. за урокъ) 140 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 12 сентября 1896 года.

20. Того же предмета въ IV параллельномъ классѣ младшая воспитательница того же класса, дѣвица Марія Яковлевна *Павлова*; окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ женскомъ училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ за 2 урока (по 35 р. за урокъ) 70 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 11 августа 1894 года.

21. Учительница русскаго языка, счисленія, церковнаго пѣнія и чистописанія въ подготовительномъ классѣ, дѣвица Таисія Андреевна *Щемжунова*; окончила курсъ женской гимназіи со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ за 15 уроковъ (за 2 урока пѣнія по 25 р. и за остальные по 35 р.) 505 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 8 августа 1890 года.

22. Учительница рукодѣлія, дѣвица Меланія Дмитріевна *Чернявская*; окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ жен-

скомъ училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ, при казенной квартирѣ со столомъ, 222 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 16 августа 1877 года.

23. Учительница руководѣій, вдова коллежскаго секретаря Александра Ивановна *Соколова*; окончила курсъ въ частномъ пансіонѣ; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ, 222 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 17 августа 1880 года.

24. Учительница руководѣій, дѣвица Александра Африкановна *Домницкая*; окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ женскомъ училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ, при казенной квартирѣ со столомъ, 222 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 27 августа 1896 года.

В) Учители и учительницы необязательныхъ предметовъ.

1. Учительница французскаго языка во всѣхъ штатныхъ классахъ училища, начальница училища, дѣвица Евгенія Николаевна *Гейцыгъ*; окончила курсъ въ Харьковскомъ Институтѣ благородныхъ дѣвицъ; жалованья получаетъ за 12 уроковъ (по 50 р. за урокъ) 600 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 1 августа 1883 года.

2. Учитель музыки (игры на рояли), Николай Александровичъ *Орловскій*; окончилъ курсъ гимназіи и обучался музыкѣ частнымъ образомъ; жалованья получаетъ за 18 ученицъ по 25 р. и за 13 ученицъ по 20 р. за каждую въ годъ,—всего 710 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 28 августа 1882 года.

3. Учительница музыки (на рояли) Варвара Петровна *Эварницкая*; окончила курсъ въ частномъ пансіонѣ; жалованья получаетъ по 17 р. 50 к. въ годъ съ ученицы; въ настоящей должности съ 20 сентября 1883 года.

4. Учительница музыки (на рояли) Вильгельмина Рудольфовна *Корнильева*; домашнего образованія; жалованья получаетъ по 17 р. 50 к. въ годъ съ ученицы; въ настоящей должности съ 8 ноября 1888 года.

5. Учительница музыки (на рояли), дѣвица Неонила Васильевна *Михайлова*; окончила курсъ женской гимназіи; жалованья получаетъ по 17 р. 50 к. въ годъ съ ученицы; въ настоящей должности съ 21 сентября 1892 года.

6. Учительница музыки (на рояли), дѣвица Θεодосія Васильевна *Михайлова*; окончила курсъ въ Харьковскомъ музыкальномъ

училищѣ съ аттестатомъ первой степени; жалованья получаетъ по 17 р. 50 к. въ годъ съ ученицы; въ настоящей должности съ 20 августа 1893 года.

7. Учительница музыки (на рояли), вдова коллежскаго регистратора Марія Павловна *Ястремская*; окончила курсъ женской гимназіи; жалованья получаетъ по 17 р. 50 к. въ годъ съ ученицы; въ настоящей должности съ 22 сентября 1894 года.

8. Учительница музыки (на рояли), Софья Леопольдовна *Овельтз*; окончила курсъ женской гимназіи; жалованья получаетъ по 17 р. 50 к. въ годъ съ ученицы; въ настоящей должности съ 11 сентября 1895 года.

9. Учитель музыки (игры на скрипкѣ) Александръ Ивановичъ *Колесниковъ*; жалованья получаетъ 450 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 23 октября 1891 года.

Г) Старшія воспитательницы.

1. Въ приготовительномъ классѣ, дѣвица Зинаида Ивановна *Нелювская*; окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ женскомъ училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ, при казенной квартирѣ со столомъ, 282 р. въ годъ и 30 р. ежегодной награды; въ настоящей должности съ 10 августа 1884 года.

2. Въ I нормальномъ классѣ, дѣвица Анна Гавриловна *Троичкая*; окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ женскомъ училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ, при казенной квартирѣ со столомъ, 282 р. и 30 р. ежегодной награды; въ настоящей должности съ 10 августа 1884 г.

3. Въ I параллельномъ классѣ, дѣвица Елисавета Андреевна *Курасовская*; окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ женскомъ училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ, при казенной квартирѣ со столомъ, 282 р. въ годъ и 30 р. ежегодной награды; въ настоящей должности съ 6 сентября 1890 года.

4. Во II классѣ, дѣвица Анастасія Александровна *Ястремская*; окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ женскомъ училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ, при казенной квартирѣ со столомъ, 282 р. въ годъ и 30 р. ежегодной награды; въ настоящей должности съ 28 января 1888 года.

5. Въ III нормальномъ классѣ, вдова поручика, Евдокія Пав-

ловна *Сорокина*; окончила курсъ женской гимназіи; жалованья получаетъ, при казенной квартирѣ со столомъ, 282 р. въ годъ и 30 р. ежегодной награды; въ настоящей должности съ 13 сентября 1871 года по 3 августа 1884 года и вторично съ 10 августа 1887 года.

6. Въ III параллельномъ классѣ, дѣвица Аполлинарія Павловна *Вышемірская*; окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ женскомъ училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ, при казенной квартирѣ со столомъ, 282 р. въ годъ и 30 р. ежегодной награды; въ настоящей должности съ 11 августа 1894 года.

7. Въ IV нормальномъ классѣ, дѣвица Зинаида Михайловна *Ииникова*; окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ женскомъ училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ, при казенной квартирѣ со столомъ, 282 р. въ годъ и 30 р. ежегодной награды; въ настоящей должности съ 8 октября 1896 года.

8. Въ IV параллельномъ классѣ, дѣвица Елисавета Яковлевна *Пуковская*; окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ женскомъ училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ, при казенной квартирѣ со столомъ, 282 р. въ годъ и 30 р. ежегодной награды; въ настоящей должности съ 17 августа 1895 года.

9. Въ V нормальномъ классѣ, дѣвица Людмила Евфимовна *Дьякова*; окончила курсъ въ женской гимназіи; жалованья получаетъ, при казенной квартирѣ со столомъ, 282 р. и 30 р. ежегодной награды; въ настоящей должности съ 10 сентября 1872.

10. Въ V параллельномъ классѣ, дѣвица Серафима Андреевна *Пономарева*; окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ женскомъ училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ, при казенной квартирѣ со столомъ, 282 р. въ годъ и 30 р. ежегодной награды; въ настоящей должности съ 11 января 1897 года.

11. Въ VI нормальномъ классѣ, дѣвица Александра Ивановна *Левандовская*; окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ женскомъ училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ, при казенной квартирѣ со столомъ, 282 р. въ годъ и 30 р. ежегодной награды, въ настоящей должности съ 7 февраля 1885 года.

12. Въ VI параллельномъ классѣ, дѣвица Ольга *Теодоровна Вертеловская*; окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ женскомъ училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ, при казенной квартирѣ со столомъ, 282 р. въ годъ и 30 р. ежегодной награды; въ настоящей должности съ 6 сентября 1890 года.

(Продолженіе будетъ).

Епархіальныя извѣщенія.

— Псаломщикъ с. Кругляковки, Купянского уѣзда, *Сергій Жилевскій*, рукоположенъ во діакона къ Петро-Павловской церкви с. Лимана, Изюмского уѣзда, а діаконъ этой послѣдней церкви, *Іосифъ Любарскій*, рукоположенъ во священника къ церкви с. Бѣлянского, того же уѣзда, на второе священническое мѣсто.

— Сынъ священника, *Михаилъ Кирилловъ*, опредѣленъ и. д. псаломщика къ церкви с. Бѣлянского, Изюмского уѣзда.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Церковная жизнь въ истекшемъ году.—Архипастырское воззваніе объ учрежденіи начальныхъ школъ грамоты.—Заслуживающее вниманія духовенства распоряженіе.—Кончина министра народнаго просвѣщенія.—Церковно-приходскія школы въ сѣверо-западномъ краѣ.—Курсы гигиены въ Томскомъ Епархіальномъ женскомъ училищѣ.—Любопытный памятникъ церковной старины.—Археологическая выставка въ Кіевѣ.—Некрологъ.

«Моск. Вѣд.», посвящая одну изъ своихъ передовыхъ статей братскому обзору внутренней церковной жизни нашего отечества въ истекшемъ году, пишутъ слѣдующее.—„Въ церковной жизни нашего Православнаго отечества за истекшій годъ не было такихъ выдающихся по своей знаменательности и торжественности событій, какъ въ предшествовавшемъ ему 1896 г.; церковная жизнь въ этомъ году шла ровнымъ и мѣрнымъ шагомъ, но она въ то же время была трудовою жизнію и, какъ такая, была полна содержаніемъ и плодотворна по значенію. Можно, безъ опасенія подпасть упреку въ преувеличеніи истины, смѣло сказать, что всемірно-признанная и такъ торжественно-засвидѣтельствованная въ этомъ году знаками почтенія со стороны великихъ державъ мощь Русскаго народа есть плодъ

совмѣстной дружной работы всѣхъ вѣдомствъ, въ томъ числѣ и духовнаго, и есть результатъ того проникновенія началъ православной церковности во всѣ изгибы народной жизни, работа надъ которымъ и составляетъ въ собственномъ смыслѣ церковную жизнь православной Россіи“. Разсматривая частіе различными сторонами церковной жизни, газета останавливается на слѣдующихъ.—На первомъ мѣстѣ, по ея мнѣнію, слѣдуетъ поставить миссіонерское дѣло—дѣло распространенія Православной Вѣры. Много трудовъ, подвиговъ, нужды и бѣдности выпадаетъ на долю нашихъ миссіонеровъ, особенно въ Сибири, гдѣ они часто вынуждены бываютъ совершать тысячевѣрные поѣздки въ трескучіе морозы по безлюднымъ, безпредѣльнымъ пустынямъ; много препятствій и прямого противодѣйствія приходится встрѣчать имъ со стороны вожakovъ и учителей непросвѣщенныхъ инородцевъ. Грустно отмѣчать, но это фактъ, что такое же сильное, а иногда прямо рѣзкое и грубое противодѣйствіе нашимъ православнымъ дѣателямъ оказываютъ представители инославныхъ христіанскихъ исповѣданій. И въ прошломъ году, какъ и прежде, не разъ ощутителенъ былъ недостатокъ въ самыхъ миссіонерахъ, и особенно въ такихъ, которые хорошо ознакомлены съ языкомъ и бытомъ оглашаемыхъ ими вѣрою Христовою. Но въ истекшемъ году важно было уже то, что обо всемъ этомъ православное русское общество больше чѣмъ прежде было освѣдомлено путемъ періодической печати, больше чѣмъ прежде интересовалось этимъ вопросомъ и, при обсужденіи этихъ и другихъ подобныхъ имъ печальныхъ явленій, выступало не съ однимъ лишь словомъ обвиненія. Въ духовной же періодической печати гораздо чаще чѣмъ прежде раздавались архипастырскія воззванія обращенныя и къ пастырямъ Церкви, и къ пасомымъ, о содѣйствіи дѣлу миссій, а по мѣстамъ открывались новыя отдѣленія Православнаго Миссіонерскаго Общества. Средства миссій замѣтно увеличились, и дѣло проповѣди и вообще насажденія Православной вѣры внѣ предѣловъ Православной Русской Церкви и Русскаго государства видимо развивалось. Миссіонерская дѣятельность духовенства, правительства и общества, направленная на старообрядческій расколъ и сектанство имѣла за истекшій годъ также благотворные результаты. Подъ вліяніемъ всюду проникающаго духовнаго просвѣщенія и просвѣтительной проповѣднической дѣятельности нашего духовенства, расколъ замѣтно слабѣетъ въ своей интенсивности; нерѣдко

можно встрѣтить дѣтей раскольниковъ обучающихся въ православныхъ школахъ и даже на собесѣдованіяхъ съ раскольниками, какія и епархіальными и окружными миссіонерами и учителями духовныхъ семинарій постоянно ведутся въ очень многихъ мѣстахъ; къ тому же раскольничьи начетчики не проявляютъ уже того дикаго азарта какъ прежде. А какъ широко развивается духовно-просвѣтительная дѣятельность духовенства и его споспѣшниковъ по отношенію къ расколу, объ этомъ можно судить по тому, что противораскольническія кафедры открыты при всѣхъ почти духовныхъ семинаріяхъ, вездѣ ведутся собесѣдованія съ раскольниками, учрежденъ институтъ нарочитыхъ противораскольничьихъ миссіонеровъ, окружныхъ и епархіальныхъ. Труднѣе, кажется, борьба съ рационалистическимъ сектантствомъ въ высшемъ и среднемъ классахъ общества, гдѣ такъ обаяетъ самое имя вожака ихъ, графа Л. Н. Толстаго; но и тутъ борцы Православія не ослабѣваютъ. Въ духовныхъ періодическихъ изданіяхъ время отъ времени появляются здравые и твердые голоса противъ безпочвенныхъ умствованій графа Толстаго. — Что касается въ собственномъ смыслѣ внутренней церковной жизни Православной Россіи въ истекшемъ году, то здѣсь, по словамъ газеты, еще больше замѣчается проявленій оживленной и плодотворной дѣятельности во всѣхъ отношеніяхъ. Духовенство, такъ ясно покровительствуемое Самодержавною волей Помазанника Божія, такъ заботливо поддерживаемое въ его матеріальныхъ нуждахъ усиленіемъ отпуска государственныхъ суммъ на его содержаніе, дружно и энергично откликается на этотъ Царственный призывъ и замѣтно усиливаетъ свою пастырско-учительную дѣятельность. Въ послѣднее время, помимо собственно-церковной проповѣди, замѣтно развиваются внѣбогослужебныя собесѣдованія съ народомъ, не только по городамъ, но и по селамъ; въ городахъ же, особенно въ столичныхъ и губернскихъ, кромѣ внѣбогослужебныхъ собесѣдованій съ народомъ, открываются публичныя богословскія чтенія для образованныхъ слушателей. Впрочемъ, все это блѣднѣетъ предъ тѣмъ трудомъ учительства каковой несетъ наше духовенство въ народныхъ, такъ — называемыхъ церковно-приходскихъ, школахъ. Занимаясь законоучительствомъ во всѣхъ другихъ учебныхъ заведеніяхъ, въ церковно-приходскихъ школахъ оно ведетъ все дѣло обученія, накладывая на весь строй школьной жизни печать церковности: воспитанники церковно-приходскихъ школъ, устрояемыхъ обыкновенно при церквахъ, являются

въ этихъ церквяхъ активными участниками совершаемаго въ нихъ богослуженія, распространяя живое разумное отношеніе къ нему среди всего населенія. Въ постановкѣ самаго дѣла обученія въ этихъ школахъ въ послѣднее время замѣтенъ особенный подъемъ: достаточно сказать, что училищный совѣтъ при Св. Синодѣ всѣ церковно-приходскія школы обильно снабжаетъ всѣми необходимыми учебными пособиями, строго проверенными и цѣлесообразно обработанными. Пропедагогическіе курсы для учителей и учительницъ церковно-приходскихъ школъ, имѣвшіе цѣлю практическое ознакомленіе этихъ учителей съ лучшими способами преподаванія. На всѣхъ курсахъ было собрано до 5,000 учителей и учительницъ. Другое проявленіе православной церковности, это—наши православные храмы съ ихъ благодатными, освящающими насъ богослуженіями. И это дѣло въ нынѣшнемъ году замѣтно оживилось. Не говоря уже о храмахъ воздвигаемыхъ въ разныхъ центрахъ Россіи и имѣющихъ въ нѣкоторомъ смыслѣ общегосударственное значеніе, какъ храмъ Воскресенія Христова въ Петербургѣ, на мѣстѣ мученической кончины Императора Александра II, или храмъ Св. Александра Невского, воздвигаемый въ Москвѣ въ память освобожденія крестьянъ, или кафедральный соборъ въ Варшавѣ, нельзя пройти молчаніемъ постройку церквей въ Сибири по пути новооткрытаго желѣзно-дорожнаго пути. Дѣло это, стоящее подъ особымъ покровительствомъ самого Государя, благодаря щедрымъ жертвамъ Его Самого, Святейшаго Синода и частныхъ благотворителей, въ истекшемъ году значительно подвинулось впередъ: больше 20 храмовъ основано въ этомъ году. Послѣ перваго вагона—церкви на Сибирской дорогѣ появились такіе же подвижные храмы и на другихъ желѣзно-дорожныхъ путяхъ. Приходившіеся въ истекшемъ году нѣкоторые юбилеи (400 лѣтъ явленія Почаевской иконы Божіей Матери основанія Кирилло-Бѣлозерскаго монастыря и др.) привлекали громадныя массы богомольцевъ и потому праздновались съ необычною торжественностью. Въ сентябрѣ исполнилось 300-лѣтіе со времени основанія Свято-Духовскаго братства въ Вильнѣ, и событіе это предполагалось отпраздновать скромными воспоминаніями; но, сверхъ чаянія, наплывъ богомольцевъ былъ такъ великъ что торжество получило грандіозные размѣры. Всматриваясь глубже въ эти и подобныя имъ проявленія церковности въ религиозно-нравственной жизни народа, нельзя не отмѣтить еще одного

важнаго явленія, которое многое можетъ выяснить въ этомъ дѣлѣ. Этимъ явленіемъ служить духовно-просвѣтительная дѣятельность братствъ, которыя несомнѣнно имѣютъ руководительное и централизующее значеніе въ дѣлѣ подъема религіозно-нравственной жизни народа и упорядоченія ея церковности. Судя по отчетамъ этихъ братствъ, время отъ времени появляющимся въ печати, можно смѣло сказать, что не только дѣятельность ихъ расширяется, но и самое число ихъ значительно увеличивается. Въ послѣднее время стали появляться такіа братства не только по городамъ, но и по селамъ; въ Полтавѣ прошедшимъ лѣтомъ основано было даже сестринское братство, членами котораго должны состоять только женщины. Наконецъ, минувшій годъ ознаменованъ былъ особенно щедрою благотворительностію въ пользу бѣдствующихъ и нуждающихся. Изъ многихъ способовъ проявленія, долгъ справедливости указываетъ отмѣтить дома трудолюбія. Добрый починъ въ этомъ дѣлѣ положенъ былъ отцомъ Іоанномъ Сергіевымъ (Кронштадтскимъ) уже нѣсколько лѣтъ тому назадъ, и благословеніе Божіе видимо почло на этомъ дѣлѣ. Его приняла подъ Свое особое покровительство наша Благодѣтельница Государыня Александра Ѳеодоровна, и подъ Ея покровительствомъ дѣло это стало теперь на твердую почву и приняло строго-опредѣленную организацію. Благотвореніе есть наилучшее выраженіе истинно-христіанской любви, а любовь христіанская есть плодъ вѣры и вѣнецъ ея. Она, по Апостолу, есть союзъ совершенства.—Свой обзоръ внутренней церковной жизни нашего отечества «Моск. Вѣд.» заканчиваютъ такими словами: „Будемъ же молить Господа, да не оставитъ Онъ насъ Своею милостію и въ наступившемъ году, и да поможетъ Онъ намъ хранить съ истинною вѣрой и любовью святость Православной Церкви и содѣйствовать, по человѣческимъ силамъ нашимъ, ея торжеству“.

— Преосвященный епископъ Смоленскій Никандръ обратился къ своей паствѣ съ архипастьрскимъ воззваніемъ объ учрежденіи начальныхъ школъ грамоты. „Давно прошло время—такъ начинается владыка свое воззваніе,—когда образованіе считалось удѣломъ однихъ высшихъ классовъ, когда наука и книга признавались необходимыми только для передовыхъ сословій. Время и оныя показали, что для правильнаго и успѣшнаго развитія государственной жизни необходимо духовное просвѣщеніе и низшаго класса, какъ столь великаго, что на немъ зиждется государство. Трудно выразить, какія

потери несли и несутъ Церковь и государство отъ недостатка просвѣщенія народа. Изъ невѣжества вышелъ нашъ несчастный расколъ и всѣ пагубныя секты, съ ихъ крайне уродливыми проявленіями жизни и нелѣпныхъ ученій. Невѣжество—источникъ и опора всевозможныхъ предрасудковъ, суевѣрій и даже языческихъ воззрѣній, продолжающихъ и нынѣ проявляться нерѣдко. Не здѣсь ли кроется причина и разныхъ нравственныхъ недостатковъ, омрачающихъ народную жизнь: семейныхъ раздоровъ, непочтительности дѣтей, жестокости родителей, грубости во взаимныхъ отношеніяхъ мужей и женъ? Не въ умственной ли слѣпотѣ, въ неумѣньи пользоваться дарами Божиими и собственными силами заключается главная причина матеріальной скудости и вообще бѣдности народной? По всему этому великія заботы должны быть прилагаемы о народномъ просвѣщеніи, этомъ истинномъ врачевствѣ отъ многоразличныхъ нашихъ недуговъ. Кто не признаетъ за нимъ дѣла первостепенной государственной важности, дѣла неотложно необходимаго? По общему признанію Россіею въ области народнаго образованія сдѣланъ въ послѣднее время громадный шагъ. По доброму началу правительства и земскихъ учрежденій открыты десятки тысячъ училищъ разныхъ наименованій и курсовъ, общее сознаніе важности дѣла создало благотворителей и безкорыстныхъ дѣятелей, несущихъ на алтарь отечественнаго просвѣщенія личное достоинство и самоотверженный трудъ. Самый народъ, еще не такъ давно бывшій во мракѣ и даже не видѣвшій нужды въ наукѣ, проявилъ несомнѣнную отзывчивость на починъ правительства: народными средствами воздвигаются школьныя зданія, иногда весьма цѣнныя, на его средства содержатся учащіе, создаются бесплатныя читальни, открываются библіотеки при школахъ; крестьянскіи дѣти тѣсною толпой наполняютъ училища; всѣ жаждутъ ученія—и дѣти и родители. Но несмотря на всѣ усилія приблизить школу къ народу, пользованіе ею для массы населенія оставалось и остается весьма затруднительно. По изслѣдованіямъ статистики, въ 1880 г. школой пользовалось только десятая часть всѣхъ дѣтей школьнаго возраста, а остальные девять частей лишены были ея. „Невозможность удовлетворить народной нуждѣ, при наличности дѣйствовавшихъ просвѣтительныхъ силъ, вызвала пересмотръ законодательства о народномъ образованіи, и плодомъ его явилось положеніе о церковно-приходскихъ школахъ въ 1884 г. и о школахъ грамоты въ

1891 г. Считаю самою начальною, самою простою и недорогою школою школу грамоты архиерейскій признаетъ за ней господственное значеніе и почетное мѣсто въ дѣлѣ народнаго образованія. „Сообщая дѣтямъ первоначальную грамотность, знаніе молитвъ и краткой священной исторіи, счисленіе и пѣніе съ голоса, школы грамоты удовлетворяютъ самой первой потребности всей массы населенія. Для громаднаго большинства такая только школа и требуется; поучившись въ ней одну-двѣ зимы, дѣти получаютъ все необходимое. Для укрѣпленія же приобрѣтенныхъ знаній и самообразованія они пользуются книжными складами и школьными библіотеками, которые постепенно заводятся всюду. Такимъ образомъ, устрояемая повсемѣстно, онѣ служатъ надежнѣйшими проводниками всеобщей грамотности въ народѣ. Особенное значеніе въ смыслѣ вліянія на быстрый подъемъ народной грамотности должны имѣть въ ряду ихъ школы женскія. Поучившись въ школѣ, дѣвочка не оставляетъ семьи, подобно мальчику, для какого-либо сторонняго заработка, но почти всегда остается при домѣ, не отрывается совершенно отъ школы и книги и, оставаясь ребенкомъ, можетъ имѣть просвѣтительное вліяніе на родную семью, особенно младшихъ членовъ ея. Еще большее вліяніе открывается для нея съ выходомъ въ замужество, когда она сама дѣлается хозяйкою въ домѣ и матерію семейства. Научить дѣтей молитвамъ, умѣнью читать и писать—будетъ для нея дѣломъ естественнымъ и вполне доступнымъ, перенести въ семью добрые порядки и самый интересъ къ знанію, которые видѣла въ школѣ—дорогимъ и близкимъ. Такъ, женская школа грамоты проливаетъ свѣтъ вѣры и знанія въ среду сельскаго населенія, и сколько домашнихъ, семейныхъ школокъ можетъ вырасти изъ одной, созданной на добрыхъ началахъ! Имѣя непосредственное вліяніе на распространеніе грамотности въ народѣ, школы грамоты одновременно служатъ подготовкою къ дальнѣйшему болѣе широкому образованію. Поколѣнія, прошедшія начальную школу, оставляютъ слѣдующимъ поколѣніямъ не только собственное наслѣдіе, но и завѣтъ болѣе широкой любознательности, потребность въ школѣ болѣе высокаго свойства. Признаки увеличивающихся запросовъ къ школѣ замѣчаются и теперь. Во многихъ мѣстахъ крестьяне не удовлетворяются начальнымъ образованіемъ и отдають дѣтей въ одноклассныя, или даже двухклассныя. Для этого вида школъ школа грамоты является богатымъ питомникомъ: обыкновенно сюда

поступаютъ болѣе способные и успѣшно прошедшіе школу грамоты. Являясь въ школу значительно подготовленными, они пополняютъ въ ней свои познанія и расширяютъ грамотность настолько, что, по окончаніи курса, безъ труда понимаютъ каждую книгу, доступную дѣтскому возрасту, могутъ толково и правильно написать письмо и рѣшить умственно или письменно задачу изъ круга повседневной жизни, а въ праздничный день прочитать или пропѣть за богослуженіемъ въ церкви. Лучшіе изъ окончившихъ курсъ одноклассной школы, достигшіи 13 лѣтнаго возраста, могутъ поступать въ двухклассныя или второклассныя учительскія школы и получать здѣсь законченное начальное образованіе. Устраиваемыя по двѣ на каждый уѣздъ, второклассныя школы служатъ высшимъ образовательнымъ учрежденіемъ для сельскаго населенія. Помимо обычныхъ предметовъ народной школы, въ курсъ ихъ введено практическое изученіе садоводства, огородничества, пчеловодства и разныхъ ремеселъ, а также первоначальныхъ свѣдѣній по обученію грамотѣ. Окончившимъ курсъ открывается прямой и естественный путь—учительскія мѣста въ деревенскихъ школахъ грамоты. Въ будущемъ, при введеніи всеобщаго обученія, такому юношеству выпадаетъ несомнѣнно высокій жребій“. Въ заключеніе архипастырь обращается къ вѣренной ему Смоленской паствѣ съ „архипастырскою просьбой—соединиться, во имя любви къ дѣлу Божію, въ заботахъ о самой юной школѣ, школѣ грамоты. Облеченныхъ властію прошу придти на помощь законнымъ авторитетомъ, служителей Слова—сугубою ревностію въ наученіи благочестію и добрымъ руководствомъ, всѣхъ же вообще сердечнымъ участіемъ, и посильною жертвой. И мы вѣруемъ, что небесный Наставникъ любви и истины благоусердно приметъ дѣло любви христіанской и ниспослать трудящимся въ немъ всесильное благословеніе и ущедрить ихъ потребными каждому Своими благими дарами“. «Мос. Вѣд.»

— Преосвященнымъ Иринеемъ, епископомъ подольскимъ, какъ сообщаютъ «Под. Еп. Вѣд.» предложено правленію семинаріи отъ времени до времени сообщать въ «Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ» свѣдѣнія о полезныхъ и особенно необходимыхъ для приходскаго священника, при современномъ положеніи пастырей и паствъ, книгахъ и рекомендовать ихъ для выписки въ окружныя бібліотеки, а уѣзднымъ наблюдателямъ церковно-приходскихъ школъ, поручено, при обзрѣніи подвѣдомственныхъ имъ школъ, ревизовать и окружныя бібліотеки и подробно доносить о состояніи ихъ послѣ каждой ревизіи.

— По сообщенію столичныхъ газетъ, 29 декабря, въ 8^{1/2} часовъ

утра, скончался министр народнаго просвѣщенія дѣйств. тайн. сов. статсъ-секретарь графъ И. Д. Деляновъ. Покойный родился въ 1818 году. Двадцати лѣтъ отъ роду, окончивъ московскій университетъ въ 1838 году со званіемъ кандидата юридическаго факультета, онъ въ томъ же году по Высочайшему повелѣнію опредѣленъ на службу во второе отдѣленіе Собственной Его Императорскаго Величества канцеляріи. Съ первыхъ же шаговъ служебной дѣятельности онъ обратилъ на себя вниманіе и очень быстро занялъ видное положеніе. Первый орденъ, между прочимъ, полученный имъ черезъ три года службы, былъ орденъ Владиміра 4 степени, дававшійся въ то время только въ исключительныхъ случаяхъ. Не имѣя еще 40 лѣтъ отъ роду, Ив. Дав. въ 1858 году былъ назначенъ попечителемъ с.-петербургскаго учебнаго округа. Здѣсь нельзя не упомянуть, что содержаніе ему было ассигновано по должности попечителя округа всего только 1,500 руб. жалованья и 1,000 руб. столовыхъ, а всего 2,500 руб. въ годъ; между тѣмъ какъ въ другихъ округахъ это содержаніе было болѣе чѣмъ вдвое. Это обстоятельство указываетъ на замѣчательную скромность умершаго, каковую черту онъ сохранилъ во всю свою жизнь. Въ 1861 году И. Д. назначенъ былъ директоромъ департамента народнаго просвѣщенія съ каковымъ званіемъ было соединено и званіе члена главнаго правленія училищъ. Единственный перерывъ въ служебной дѣятельности покойнаго графа былъ всего двѣ недѣли, когда онъ 17 ноября 1861 года, выйдя въ отставку съ должности директора департамента народнаго просвѣщенія, уже 6 декабря того же года назначается директоромъ Императорской публичной библіотеки, а черезъ два мѣсяца вновь назначается попечителемъ с.-петербургскаго учебнаго округа съ оставленіемъ въ должности директора публичной библіотеки. Въ 1865 году графъ Деляновъ назначается сенаторомъ, съ оставленіемъ въ занимаемыхъ имъ должностяхъ, и ему Высочайше повелѣно на правахъ товарища министра народнаго просвѣщенія присутствовать въ правительствующемъ сенатѣ, а въ 1866 году Ив. Дав. уже назначается товарищемъ министра къ графу Толстому. Въ 1888 году, въ день 50-лѣтія службы, покойный получилъ графское достоинство. Имѣя всѣ ордена русскія и массу иностранныхъ, графъ былъ между прочимъ старѣйшимъ кавалеромъ ордена св. Андрея Первозваннаго съ брилліантовыми украшеніями. Неустанная 60-лѣтняя служебная дѣятельность нисколько не повліяла какъ на его глубокій умъ, такъ и на прекрасное доброе сердце. Онъ всегда и со всѣми былъ добръ, ласковъ и снисходителенъ. Отказать кому-либо въ просьбѣ

было для покойнаго всегда большимъ огорченіемъ. Скромность и человѣчность покойнаго сказались между прочимъ и въ послѣднемъ распоряженіи его, чтобы на гробъ не возлагались вѣнки и не было при немъ дежурства чиновниковъ. На докладѣ о кончинѣ министра народнаго просвѣщенія графа И. Д. Делянова Государь Императоръ изволилъ начертать: *«Незамѣнимая утрата»*.

— «Свѣтъ» сообщаетъ, что въ ноябрѣ прошлаго года, по распоряженію Литовскаго епархіальнаго совѣта, въ мѣстечкѣ Лелюнахъ была открыта церковно-приходская школа. Интересна исторія этой школы. Открытіе этой школы было задержано мѣстнымъ римско-католическимъ духовенствомъ только на 103 года. Въ 1793 году помѣщикъ Помарнацкій пожертвовалъ на содержаніе школы сорокъ десятинъ земли. Устройство школы и содержаніе ея принялъ на себя мѣстный настоятель лелюнскаго римско-католическаго костела, вступилъ онъ такъ же во владѣніе дарованнымъ подъ школу участкомъ земли. Дарственный документъ былъ составленъ 11 марта 1793 года и совершенъ 13 марта 1793 года въ за дворной ассесоріи великаго княжества Литовскаго. Подробности этого дѣла хранятся въ архивѣ Ковенскаго губернскаго правленія. Теперь школа открыта, ровно чрезъ 103 года, но земля все-таки находится въ рукахъ мѣстнаго ксендза. Духовное завѣщаніе возлагаетъ нравственную обязанность на владѣльцевъ имѣнія Лелюны наблюдать за точнымъ исполненіемъ духовнаго завѣщанія, это буквальные слова духовнаго завѣщанія. Но мѣстный римско-католическій ксендзъ заявляетъ, что прошло десять земныхъ давностей, и что онъ не виноватъ что школу открыли 103 года спустя, когда она имѣла быть открыта въ 1793 году. Мало того, ксендзъ запрещаетъ католикамъ пускать дѣтей въ школу. Составъ учащихся въ школѣ еврей и старообрядцы, такъ какъ, подъ влияніемъ ксендза, католики своихъ дѣтей въ школу не пускаютъ. Желаніе покойнаго Помарнацкаго приведено въ исполненіе благодаря щедростямъ и милостямъ, конечно не римско-католическаго духовенства, приведено въ исполненіе спустя 103 года, но чрезъ сколько еще лѣтъ позволено будетъ его единовѣрцамъ воспользоваться открытою школой, не тогда ли, когда и землей они воспользуются такъ несчастливо пожертвованною? Сколько сотъ лѣтъ должно пройти для того, чтобы ксендзы переложили гнѣвъ на милость—вотъ вопросъ.

— По словамъ «Том. Еп. Лист.», въ Томскомъ епархіальномъ женскомъ училищѣ, въ послѣдніе годы въ ряду другихъ общеобразовательныхъ наукъ, читается врачомъ О. И. Макушинымъ курсъ гігіены и преподается практическое ознакомленіе съ осно-

прививаніемъ, такъ что изъ выпускнаго курса каждая воспитанница умѣетъ и можетъ прививать оспу. Поэтому нѣкоторыя изъ окончившихъ курсъ въ епархіальномъ женскомъ училищѣ, по выходѣ изъ учебнаго заведенія, съ охотою дѣлаютъ оспопрививаніе въ особенности въ средѣ бѣдныхъ и безпомощныхъ, и благодаря этому, въ дѣйствительности насчитываются цѣлыя сотни дѣтей, которымъ съ успѣхомъ привита оспа молодыми оспопрививательницами. Про общественную симпатію къ такому дѣлу говорить было бы излишне, а въ особенности когда оспопрививательница есть вѣстѣ и учительница, родители этихъ дѣтей не знаютъ какъ цѣнить ее,—оставаясь искренно и всегда благодарными, а преимущественно матеря, на глазахъ которыхъ учительницей ихъ дѣтей такъ скоро, удобно скромно и умѣло привита была оспа. Нельзя не пожелать широкаго развитія такому многополезному дѣлу, какъ оспопрививаніе при посредствѣ воспитанницъ, кончающихъ курсъ въ епархіальныхъ женскихъ училищахъ и въ другихъ епархіяхъ.

— Любопытный памятникъ церковной старины надняхъ доставленъ, по сообщенію одесскихъ газетъ, высокопреосвященному Іустину, архіепископу херсонскому и одесскому. Это—древній антимисъ. На обыкновенномъ сѣромъ холстѣ изображено положеніе Христа Спасителя во гробъ. По правую сторону Спасителя изображены Богородица, Марія Магдалина, Марія Іаковлева и ангелъ, по лѣвую—Іосифъ (Аримѣейскій), Никодимъ, Іоаннъ Богословъ и ангелъ. Вверху изображенъ Духъ Святый въ видѣ голубя и рядомъ крестъ Спасителя съ надписью „І. Н. Ц. І.“ По угламъ антиминса представлены лики евангелистовъ въ ихъ символическихъ изображеніяхъ. Справа, вверху, вмѣсто Іоанна Богослова, изображенъ орелъ съ надписью „агіосъ евангелистъ Іоаннъ Богословъ“. Внизу—левъ съ надписью „агіосъ евангелистъ Маркъ“, слѣва, вверху—ангелъ съ надписью „агіосъ евангелистъ Матѳей“, внизу—телець съ надписью „агіосъ евангелистъ Лука“. Надъ всѣмъ этимъ изображенъ Христосъ, держащій въ десницѣ шаръ земной. На антиминсѣ отпечатаны славянскимъ шрифтомъ слѣдующія слова: „Освятися олтарь Господа Бога и Спаса нашего Іисуса Христа въ церкви Вознесенія Господня. Лѣта отъ созданія міра 7183, отъ воплощенія Божьяго Слова 1676, мѣсяца мая въ 13 день, при благовѣрномъ великомъ государѣ нашемъ царѣ и великомъ князѣ Алексіи Михайловичѣ, всея великія и малыя и бѣлыя Россіи самодержецѣ и при великомъ господинѣ св. Іоакимѣ патріархѣ московскомъ и всея Россіи“. По распоряженію архіепис-

скопа Іустина, древнія святилища передана въ семинарскую церковь, гдѣ хранится въ ризницѣ.

— Археологическая выставка кіевского общества древностей и искусствъ открылась, какъ сообщаетъ «Кіев.» 14-го декабря. Находящіеся на выставкѣ предметы относятся частью къ доисторическому времени, частью—къ историческому, приблизительной границей между которыми считаютъ эпоху введенія христіанства въ русскую землѣ (IX—X вв.). Предметы эти получены отъ Императорской археологической комиссіи, а также отъ частныхъ лицъ, преимущественно кіевлянъ. Заслуживаютъ особеннаго вниманія предметы, присланные Императорской археологической комиссіей, помѣщенные въ нѣсколькихъ витринахъ въ трехъ комнатахъ. Коллекціи комиссіи отличаются большимъ обиліемъ и разнообразіемъ предметовъ, относящихся ко всѣмъ тремъ періодамъ доисторической эпохи: каменному, бронзовому и желѣзному и достаточно наглядно рисуютъ домашній бытъ и культуру первобытныхъ народовъ, заселявшихъ въ доисторическое время прилегающія къ среднему теченію Днѣпра и его притоковъ области. Весьма любопытны также предметы изъ коллекціи проф. В. Б. Антоновича. Собраніе это представляетъ важный научный интересъ въ томъ отношеніи, что всѣ предметы его имѣютъ свою исторію, благодаря тому, что владѣлецъ ведетъ полныя и подробныя дневники всѣмъ производящимся имъ раскопкамъ. Въ этой коллекціи особенно подробно представленъ каменный вѣкъ. Предоставленное на выставкѣ для обозрѣнія собраніе В. В. Тарновскаго состоитъ изъ предметовъ, добытыхъ на извѣстной Книжей горѣ, при раскопкахъ. Книжья гора, находящаяся въ семи верстахъ къ югу отъ Канева, играла важную роль въ исторіи развитія мѣстной археологіи по отношенію къ княжескому періоду. Географическое ея положеніе, въ связи съ указаніемъ на мѣсто нахожденія древняго герода Родни, въ стѣнахъ котораго въ 980 году нашелъ временное убѣжище Ярополкъ во время борьбы съ Владиміромъ, даетъ поводъ къ предположенію о тождествѣ названнаго города съ поселеніемъ, слѣды котораго въ настоящее время замѣчаются на Книжей горѣ и въ ея ближайшихъ окрестностяхъ. Особенно важное значеніе представляетъ витрина, заключающая богатое собраніе складней, тѣльничковъ и иконокъ, найденныхъ въ предѣлахъ Кіевской и частью Черниговской губерній и относящихся къ первымъ вѣкамъ христіанства въ Россіи. Едва ли не самой интересной въ археологическомъ отношеніи представляется четвертая комната выставки, гдѣ собраны пред-

меты палеолетической, т.-е. самой древней эпохи каменного периода. Предметы эти добыты раскопками, произведенными В. В. Хвойко, и, между прочимъ, обнаружившими присутствіе первобытнаго человѣка въ чертѣ нынѣшняго Кіева. Здѣсь же собраны предметы изъ раскопокъ, произведенныхъ въ окрестностяхъ м. Триполи. На выставкѣ, гдѣ эти коллекціи собраны вмѣстѣ, такое обозрѣніе значительно облегчается благодаря тому, что устроители выставки издали весьма обстоятельно и толково составленный указатель находящимся на ней предметамъ.

(НЕКРОЛОГЪ).

Въ ночь съ 22 на 23 ноября 1897 года, послѣ продолжительной и тяжелой болѣзни, мирно скончался, 66 лѣтъ отъ роду, священникъ Рождество-Богородичной церкви слоб. Алексѣевки, Зміевского уѣзда, Андрей Павловичъ Курасовскій. Въ лицѣ его духовенство лишилось добраго собрата, прихожане любимаго и примѣрнаго пастыря и руководителя. О. Андрей былъ сынъ священника и родился въ слоб. Алексѣевкѣ, Зміевского уѣзда. Свое образованіе онъ получилъ въ Харьковской Духовной Семинаріи и по окончаніи курса въ оной въ 1853 году, былъ рукоположенъ во священника къ Успенской церкви села Сороковки, Зміевского уѣзда, въ 1854 году. Въ 1857 году былъ перемѣщенъ къ Архангело-Миханловской церкви слоб. Бабаевъ, Харьковскаго уѣзда; въ 1860 году перемѣщенъ къ Николаевской церкви слоб. Жихора, того же уѣзда, а въ 1876 году перемѣщенъ въ сл. Алексѣевку, мѣсто своей родины, гдѣ и служилъ до конца жизни своей. На всѣхъ мѣстахъ своей службы о. Андрей отличался особенною добросовѣстностію какъ въ исполненіи своихъ прямыхъ обязанностей, такъ и другихъ обязанностей, которыя возлагало на него довѣріе начальства. Разновременно проходя должности помощника благочиннаго, блюстителя за преподаваніемъ Закона Божія въ начальныхъ училищахъ и законоучителя въ тѣхъ же училищахъ, о. Андрей во всѣхъ случаяхъ являлъ себя усерднымъ труженикомъ и полезнымъ дѣятелемъ и у всѣхъ соприкасавшихся съ нимъ заслужилъ добрую память своею привѣтливостію, обходительностію и почти дѣтскимъ незлобіемъ. Виднымъ памятникомъ пастырскихъ трудовъ о. Андрея остался достроенный имъ въ слоб. Алексѣевкѣ обширный каменный трехпрестольный храмъ, который по своему устройству и благолѣпію можетъ считаться однимъ изъ лучшихъ храмовъ въ уѣздѣ.—Во время болѣзни о. Андрей нѣсколько разъ былъ напутствованъ въ будущую загробную жизнь спасительными таинствами покаянія и причащенія Св. Таинъ Тѣла и Крови Христовой и, сверхъ того, помазанъ елеемъ во оставленіе грѣховъ. Молитва была его занятіемъ и утѣшеніемъ во время болѣзни и съ нею онъ мирно предалъ Господу духъ свой.

Члнз погребенія былъ совершенъ мѣстнымъ благочиннымъ подъ предствоятельствомъ старѣйшаго въ округѣ протоіерея о. Михаила Котлярова, въ сослуженіи 10 священниковъ и 5 діаконовъ, при большомъ стеченіи народа, собравшагося отдать послѣдній долгъ любимому пастырю.

Тиражъ выигрышной билетовъ перваго займа въ Петербургѣ 1-го января 1898 года.

Главные выигрыши пали на следующие №№ билетовъ:

№№ серій.	№№ билет.	Сумма	№№ серій.	№№ билет.	Сумма	№№ серій.	№№ билет.	Сумма	№№ серій.	№№ билет.	Сумма
17272	22	200000	15864	29	8000	921	45	1000	7055	35	1000
16694	42	75000	13822	39	8000	18874	4	1000	13131	27	1000
11187	34	40000	18625	28	5000	3313	1	1000	12845	30	1000
17134	40	25000	6642	37	5000	7218	4	1000	16731	19	1000
2732	17	10000	16224	48	5000	9322	3	1000	13084	50	1000
13735	48	10000	1175	14	5000	8	10	1000	8898	4	1000
6228	49	10000	640	7	5000	16364	9	1000	13726	19	1000
7793	3	8000	16451	46	5000	10913	41	1000	18402	48	1000
2932	41	8000	4056	2	5000	16104	14	1000	5623	2	1000
12545	32	8000	8943	1	5000	3942	37	1000	7059	42	1000

Тиражъ выигрышной 2-го января въ Государственный банкъ былъ произведенъ 66-й тиражъ билетовъ перваго внутренняго займа, причемъ выигрыши пали на следующие билеты:

По 500 рублей каждый:

№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.
2912	1	10669	7	10566	14	1734	22	1235	29	15189	34	14826	43		
4764	1	10800	7	18656	14	3368	22	4768	29	17748	34	16723	43		
843	2	16921	7	3313	15	10786	22	5582	29	18023	34	16846	43		
3167	2	3575	8	16491	15	11359	22	5613	29	5818	35	18937	44		
6105	2	8929	8	19139	15	7012	23	8622	29	6899	35	135	45		
6298	2	11668	8	1316	16	7652	23	13557	29	8224	35	4549	45		
7928	2	13723	8	16639	16	7921	23	13621	29	8298	35	5686	45		
8419	2	16276	8	17180	16	9566	23	14106	29	1468	36	6766	45		
13397	2	17687	8	19044	16	11744	23	1557	30	5368	36	6821	45		
18514	2	2347	9	1439	17	13217	23	6942	30	10339	36	7656	45		
18911	2	4624	9	5501	17	17293	23	7516	30	10380	36	4305	46		
7622	3	4939	9	7902	17	1695	24	10685	30	10865	36	12993	46		
10072	3	5867	9	16629	17	3835	24	11160	30	15216	36	13088	46		
13254	3	18335	9	4732	18	3957	24	15864	30	18596	36	13944	46		
13704	3	19350	10	6632	18	6896	24	5095	31	11349	37	9494	47		
14485	3	51	12	9357	18	9741	24	7587	31	14151	37	15017	47		
15115	3	2155	12	14266	18	12721	24	16008	31	16227	37	15790	47		
18706	3	2787	12	14749	18	15274	24	16845	31	5153	38	17666	47		
19611	3	3779	12	16022	18	15426	24	18868	31	10654	38	18064	47		
1727	4	7099	12	17738	18	18042	24	19545	31	18088	39	1223	48		
2168	4	7572	12	18925	18	2910	25	6105	32	8636	40	6755	48		
4519	4	8701	12	394	19	5000	25	10057	32	13611	40	17650	48		
7557	4	14054	12	564	19	5612	25	15543	32	17404	40	19406	48		
12569	4	14582	12	1196	19	9798	25	19824	32	7580	41	10472	49		
12600	4	15877	12	3045	19	10050	25	1955	33	8553	41	12531	49		
16438	4	1382	13	3920	19	1762	26	2551	33	9294	41	17593	49		
6099	5	2404	13	11219	19	9821	26	6417	33	10312	41	18903	49		
15898	5	5268	13	16367	19	10319	26	6609	33	10690	41	1655	50		
3768	6	6446	13	5679	20	12258	26	11040	33	11517	41	2349	50		
3857	6	7759	13	7034	20	13248	26	13119	33	11967	41	12144	50		
5497	6	15344	13	10986	20	14504	26	13782	33	8382	42	13810	50		
9037	6	16894	13	11003	20	16502	26	16590	33	13369	42	15985	50		
16179	6	972	14	19739	20	18436	26	16946	33	15312	42				
18764	6	4478	14	3992	21	5265	27	3964	34	17777	42				
3523	7	4808	14	6330	21	9345	27	5511	34	1487	43				
3644	7	7994	14	13021	21	11790	27	5690	34	2705	43				
3673	7	8605	14	223	22	19896	27	9966	34	9547	43				
9477	7	9109	14	1383	22	8023	28	11476	34	14592	43				

Тиражъ погашенія: 18553, 15639, 18603, 14737, 17079, 17392, 533, 7681, 7287, 11578, 2693, 8859, 9848, 303, 10971, 4063, 6861, 16484, 1645, 11923, 15420, 1372 16834, 2001, 519, 7938, 8135, 3426, 324, 4758, 976, 8189, 6780, 2259, 16109, 4367, 11112, 6045, 7862, 18602, 11324, 5190, 15779, 15651, 12011, 9766, 2177, 8981, 12628, 8249, 4461, 2337, 12527, 8781, 10925, 10436, 6417, 16346, 1794, 18925, 12563, 5160, 18180, 2163, 17199, 11251, 16005, 13822, 13489, 10351, 4129, 826, 17724, 12597, 12256, 8884, 16085, 2783, 11916, 2379, 12080, 3849, 10341, 5, 12619, 12315, 4144, 13107, 13638, 5054, 409, 2932, 9610, 2278, 13893, 3963, 3748, 13298, 3211, 15799, 16391, 16507, 12013, 15049, 2979, 9567, 9301, 2736, 18190, 3398, 16268, 19025, 12886, 5500, 15597, 14074, 2701, 1643, 9529, 1681, 9827, 6218, 18818, 1979, 8982, 4037, 8856, 6966, 18953, 19810,

ОБЪЯВЛЕНІЯ

Въ Книжныхъ магазинахъ Т-ва И. Д. Сытина:

въ *Москву, С.-Петербургъ, Кіевъ, Варшаву*, а также въ книжныхъ магазинахъ: *А. Д. Ступина* (Москва), *братьевъ Салаевыхъ* (Москва), *Тузова* (С.-Петербургъ) и въ прочихъ лучшихъ книжныхъ магазинахъ имперіи, **поступили въ продажу** только что отпечатанныя, изданныя Товариществомъ И. Д. Сытина, **новыя книги** священника магистра **Григорія Дьяченко:**

1) **Слова, поученія, бесѣды и рѣчи пастыря Церкви на разные случаи** въ личной, семейной, школьной, церковно-приходской, религіозно-нравственной и гражданско-общественной жизни христіанина, приспособленныя къ живой церковной проповѣди, въ богослужебнымъ собѣдованіямъ съ народомъ и домашнему чтенію христіанъ. Составлено преимущественно по лучшимъ проповѣдническимъ образцамъ. Цѣна 2 р. 50 к. Изд. 1898 года. Всѣхъ поученій въ этой книгѣ 550. Стр. 1015. На пересылку прилагаютъ за 4 фунта, смотря по разстоянію.

2) **Катехизическія поученія, общедоступно излагающія ученіе православной Церкви о христіанской вѣрѣ, надеждѣ и любви**, съ библейскими и церковно-историческими **ПРИЛОЖЕНІЯМИ** къ поученіямъ, приспособленныя къ живой церковной проповѣди, въ богослужебнымъ собѣдованіямъ съ народомъ и семейному чтенію христіанъ. Цѣна 2 р. 50 к. Изд. 1898 г. Всѣхъ поученій 450 со 100 къ нимъ церковно-историческими приложениями. Страницъ 1040. На перес. прилагаютъ за 4 ф., смотря по разстоянію.

3) **Общедоступныя бесѣды о богослуженіи православной Церкви**, со многими церковно-археологическими **ПРИЛОЖЕНІЯМИ**. Эта книга печатается и выйдетъ въ свѣтъ въ концѣ января 1899 года.

Означенныя книги напечатаны на веленовой бумагѣ, четкимъ и убористымъ шрифтомъ, въ двѣ колонны, что представляется весьма удобнымъ для чтенія, и снабжены подробными алфавитными указателями, необходимыми для облегченія справокъ по вопросамъ догматическимъ, нравственнымъ, церковно-историческимъ, церковно-практическимъ, литургическимъ и др.

ВЫШЛА ВЪ СВѢТЪ КНИГА:

УСТРОЙСТВО ПРАВОСЛАВНОЙ РОССИЙСКОЙ ЦЕРКВИ.

Ея учрежденія и дѣйствующія законоположенія по ея управленію.

Составилъ на основаніи церковно-гражданскихъ законоположеній Протоіерей *Іоаннъ Чижевскій*. Неофициальное изданіе. Харьковъ. 1898 г. Цѣна экземпляру 2 р., съ пересылкою 2 р. 30 к. Выписывающіе 10 и болѣе экземпляровъ получаютъ съ пересылкою по 1 р. 90 к. за экзempl. Такая-же уступка и книгопродавцамъ.

Желающіе имѣть настройщика изъ Епархіального Женскаго училища

могутъ обращаться на Ключковскую улицу, дома Шепеленко, къ настройщику Якову Глазеру.

Принимаю настройку роялей и виѣ города Харькова, но не менѣе трехъ, за каждый по 5 руб. и издержки на проѣздъ должны быть отъ хозяевъ роялей. Обращаться можно до 1-го мая.

1898 г. ОТКРЫТА ПОДПСКА НА ЖУРНАЛЪ ГОДЪ IX.

„ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ И ПСИХОЛОГІИ“

Изданіе Московскаго Психологическаго Общества, состоящее при Императорскомъ Московскомъ университетѣ.

Журналъ издается на прежнихъ основаніяхъ подъ редакціей В. П. Преображенскаго, при непосредственномъ содѣйствіи Н. Я. Грота, Л. М. Лопатина и кн. С. Н. Трубецкаго и при ближайшемъ участіи В. А. Гольцева, В. Н. Ивановскаго, Н. А. Иванцова, С. С. Корсакова, В. С. Соловьева, А. А. Токарева, Н. А. Умова. Журналъ выходитъ пять разъ въ годъ (приблизительно въ концѣ января, марта, мая, сентября и ноября) книгами не менѣе 15 печатныхъ листовъ. **Условія подписки:** На годъ (съ 1-го января 1898 г. по 1-е января 1899 г.) безъ доставки—6 р., съ доставкой въ Москвѣ—6 р. 50 к., съ пересылкой въ другіе города—7 р., за границу—8 р. Учащіеся въ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ, сельскіе учителя и сельскіе священники пользуются скидкой въ 2 руб. Подписка на льготныхъ условіяхъ и льготная выписка старыхъ годовъ журнала принимаются *только* въ конторѣ редакціи. **Подписка**, кромѣ книжныхъ магазиновъ „Новаго Времени“ (С.-Пб., Москва, Одесса и Харьковъ), Карбасникова (С.-Пб., Москва, Варшава), Вольфа (С.-Пб. и Москва), Оглобляна (Кіевъ), Башмакова (Казань) и другихъ, принимается въ конторѣ журнала: Москва, Большая Никитская, Брюссовскій пер., д. Вельтишевой, кв. 28 (въ помѣщеніи журнала „Русская Мысль“). Полные годовые экземпляры журнала за второй №№ 6—9, третій №№ 10—14, четвертый №№ 16—20, пятый №№ 21—25, шестой №№ 26—30, седьмой №№ 31—35 годы изданія продаются по 5 р. за каждый годъ съ пересылкой; экземпляры за 1897 г. №№ 36—40 продаются за 6 р. съ перес.; подписчики на **новый 1898 г.** получаютъ журналъ, при выпискѣ всѣхъ прежнихъ годовъ изданія сразу, по 4 рубля за каждый годовою экземпляръ № 15-й журнала оставшіеся въ небольшомъ количествѣ экз., продаются отдѣльно за 2 руб. При выпискѣ всѣхъ означенныхъ книгъ наложеннымъ платежомъ взимается съ каждого рубля по 2 коп.

Редакторъ В. П. Преображенскій.

Предсѣдатель Московскаго Психологическаго Общества Н. Я. Гротъ.

НОВАЯ КНИГА:

Методика русской грамоты и начальныхъ упражненій въ русскомъ языкѣ, Н. Страхова. Ц. 1 р.

Складъ изданія у автора, преподавателя духовной семинаріи въ Харьковѣ, *Н. Н. Страхова*.

Книгопродавцамъ дѣляется обычная уступка.

Выписывающіе непосредственно отъ автора за пересылку не платятъ. Учебнымъ заведеніямъ, при выпискѣ книгъ въ значительномъ количествѣ экз., дѣляется уступка.

Находятся въ продажѣ книги того же автора:

Краткая методика Закона Вожія. 4-е изданіе 1896 г. Ц. 50 к.

Очеркъ исторіи философіи съ древнѣйшихъ временъ философіи до настоящаго времени. Ц. 65 к. Изд. 2-е, 1894 г.

Учебнымъ Комитетомъ при Св. Синода книга эта одобрена въ качествѣ учебнаго руководства для употребленія въ духовныхъ семинаріяхъ.

Ученіе о Богѣ по началамъ разума. 1893 г. Ц. 40 к.

Книги: «Очеркъ исторіи ф—іи» и «Ученіе о Богѣ» Учен. Комитетомъ М. Н. Пр. одобрены для библіотекъ всѣхъ среднихъ, мужскихъ и женскихъ учебныхъ заведеній М. Н. Пр.

Философское ученіе о познаніи и достовѣрности познаваемого. Изд. 2-е, 1896. Ц. 50 к.

Христіанское ученіе о бракѣ и противники этого ученія. Стр. IV+370. Издан. 1895 г. Ц. 1 р. 75 к.

Съ требованіями можно обращаться: въ С.-Петербургѣ—въ книжн. магазинъ *Тузова*; въ Москвѣ—въ книжн. магаз. *Думнова* (Мясницкая). Можно прибрѣтать также во всѣхъ отдѣленіяхъ книжнаго магазина «Новаго Времени» (въ С.-Петербургѣ, Москвѣ, Харьковѣ и Одессѣ).

ОТКРЫТА ПОДПИСКА на 1898 годъ
третій годъ изданія
 ПРОТИВОСЕКТАНТОКАГО ЖУРНАЛА

„Миссіонерское Обозрѣніе“

ПОСВЯЩЕННАГО

всестороннему изслѣванію и обличенію русскаго сектантства рационалистическаго (духоборчества, молоканства, жидовства, субботства, штундобантизма, пашковщины, толстовства и др.) и мистическаго (хлыстовства, скопчества, мормонства и шалопутства), а также раскола старообрядчества.

Въ 1898 году „Миссіонерское Обозрѣніе“ будетъ издаваться по прежней программѣ, и выходить ежемѣсячно въ томъ-же объемѣ и количествѣ листовъ, но въ нѣсколько измѣненномъ порядкѣ, относительно выпуска книгъ журнала, а именно: „Миссіонерское Обозрѣніе“ въ 1898 году выйдетъ въ количествѣ 12-ти ежемѣсячныхъ первыхъ выпусковъ, за обиліемъ матеріала, въ увеличенномъ сравнительно объемѣ на счетъ вторыхъ выпусковъ, которыхъ въ теченіи года будетъ выпущено 4 книги (трехмѣсячныя); приложенія миссіонерскихъ листовъ и стѣнныхъ таблицъ остаются безъ перемѣны.

Подписная цѣна годовому изданію журнала, съ пересылкою въ 12 книгъ, прежняя—*пятъ* руб., въ въ 16 книгъ (а такъ-же съ приложеніемъ 12 выпусковъ миссіонерскихъ листовъ и стѣнныхъ таблицъ прежняго изданія, а равно и имѣющихъ выйти въ 1898 году) *шесть* руб. Заграницу *семь* руб., съ приложеніями *восемь* руб. Подписка принимается въ Кіевѣ, въ Редакціи „Миссіонерскаго обозрѣнія“, въ М о с к в ѣ въ Синодальной типографіи; въ Петербургѣ въ магазинѣ Тузова.

Редакторъ—Издатель В. М. Сиворцовъ.

Редакторъ Н. В. Поревверзевъ.

УЧЕНЫЯ ЗАПИСКИ ИМПЕРАТОРСКАГО КАЗАНСКАГО УНИВЕРСИТЕТА на 1898 годъ.

Въ Ученыхъ Запискахъ помѣщается: I. Въ отдѣлѣ наукъ: ученныя изслѣдованія профессоровъ и преподавателей; сообщенія и наблюденія; публичныя лекціи и рѣчи; отчеты по ученымъ командировкамъ и извлеченія изъ нихъ; научныя работы студентовъ, а также рекомендованныя факультетами труды постороннихъ лицъ. II. Въ отдѣлѣ критики и библіографіи: профессорскія рецензіи на магистерскія и докторскія диссертатіи, представляемыя въ Казанскій университетъ, и на студентскія работы, представляемыя на соисканіе наградъ; критическія статьи о вновь появляющихся въ Россіи и заграницей книгахъ и сочиненіяхъ по всѣмъ отраслямъ знанія; библіографическіе отзывы и замѣтки. III. Университетская лѣтопись: извлеченія изъ протоколовъ засѣданій Совѣта, отчеты о диспутахъ, статьи, посвященныя обзорнѣю коллекцій и состоянію учебно-вспомогательныхъ учрежденій при университетѣ, біографическіе очерки и некрологи профессоровъ и другихъ лицъ, стоявшихъ близко къ Казанскому университету, обзорнѣя преподаванія, распредѣленія лекцій, актовъ отчетъ и проч. IV. Приложенія: университетскіе курсы профессоровъ и преподавателей; памятники историческіе и литературныя съ научными комментаріями и памятники, имѣющіе научное значеніе и еще не обнародованные. Ученныя записки выходятъ ежемѣсячно книжками въ рамбѣ не менѣе 13 листовъ, не считая извлеченій изъ протоколовъ и особыхъ приложеній. Подписная цѣна въ годъ со всѣми приложеніями 6 руб., съ пересылкою 7 руб. Отдѣльныя книжки можно получать изъ редакціи по 1 руб. Подписка принимается въ Правленіи университета.

Редакторъ Ѳ. Мищенко.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1898 ГОДЪ.

ВОСЕМНАДЦАТЫЙ ГОДЪ ИЗДАНИЯ.

„Южный Край“

ГАЗЕТА ОБЩЕСТВЕННАЯ, ПОЛИТИЧЕСКАЯ И ЛИТЕРАТУРНАЯ

ВЫХОДИТЪ ЕЖЕДНЕВНО.

Программа газеты: I. Дѣйствія правительства. II. Руководящія статьи по вопросамъ внутренней и внѣшней политики и общественной жизни. III. Обзоръ нѣе газетъ и журналовъ. IV. Телеграммы специальныхъ корреспондентовъ „Южнаго Края“ и „Россійскаго Телеграфнаго Агентства“. V. Послѣднія извѣстія (сообщенія собственныхъ петербургскихъ корреспондентовъ и извѣстія другихъ газетъ). VI. Мѣстная хроника. VII. Наука и искусство. VIII. Театръ и музыка IX. „Свѣтъ и Тѣнь“ (маленькій фельетонъ). X. Вѣсти съ юга: корреспонденція „Южнаго Края“ и извѣстія другихъ газетъ. XI. Со всѣхъ концовъ Россіи: корреспонденція „Южнаго Края“ и извѣстія другихъ газетъ. XII. Внѣшнія извѣстія: заграницная жизнь, послѣдняя почта. XIII. Фельетонъ: научный, беллетристическій, стихотворный и общественной жизни. XIV. Судебная хроника. XV. Критика и библиографія. XVI. Смѣсь. XVII. Биржевая хроника и торговый отдѣлъ. XVIII. Почтовый ящикъ. XIX. Календарь. XX. Справочныя свѣдѣнія: дѣла, назначенныя къ слушанію въ судебныхъ учрежденіяхъ, свѣдѣнія о торгахъ, аукціонахъ, конкурсахъ и проч. XXI. Стороннія сообщенія. XXII. Объявленія.

Редакція имѣетъ собственныхъ корреспондентовъ во многихъ городахъ и торговыхъ пунктахъ Южной Россіи.

Газета ежедневно получаетъ извѣстія изъ Петербурга и Москвы отъ собственныхъ корреспондентовъ.

Въ „Южномъ Краѣ“ помѣщаются портреты Особъ Императорской Фамиліи, историческихъ лицъ, выдающихся современныхъ дѣятелей и политичежи, имѣющія отношенія къ текущимъ событіямъ.

Подписная цѣна на 1898 г.:

съ пересылкою иногороднимъ:

На 12 м.	11 м.	10 м.	9 м.	8 м.	7 м.	6 м.	5 м.	4 м.	3 м.	2 м.	1 м.
Р. м.	Р. к.	Р. к.	Р. к.	Р. к.	Р. к.	Р. к.	Р. к.	Р. к.	Р. к.	Р. к.	Р. к.
11 —	10 50	10 —	9 20	8 50	7 80	7 —	6 —	5 —	4 —	3 —	1 50

Допускается разорочка платежа за годовой экземпляръ по соглашенію съ редакціей.

Подписка и объявленія принимаются въ ХАРЬКОВѢ—въ главной конторѣ газеты „Южный Край“, на Сумской улицѣ, въ домѣ А. А. Іозефовича, № 13.

Съ конца текущаго 1897 года „Южный Край“ будетъ печататься въ **УВЕЛИЧЕННОМЪ РАЗМѢРѢ** на новой ротационной машинѣ, заказанной въ Парижѣ, которая даетъ до 20,000 оттисковъ въ часъ.

Редакторъ-издатель А. А. Іозефовичъ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА „ХАРЬКОВСКІЯ ГУБЕРНСКІЯ ВѢДОМОСТИ“

газету политическую, общественную и литературную.

На 1898 годъ.

Въ будущемъ 1898 году „Харьк. Вѣд.“ будутъ выходить ежедневно, въ прежнемъ форматѣ, вмѣстѣ съ официальной частью. Постоянныя рубрики неофициальной части остаются прежнія, а именно:

- 1) Передовыя статьи по вопросамъ внутренней и внѣшней политики;
- 2) Отдѣльныя статьи, посвященныя обсужденію мѣстныхъ и общихъ вопросовъ;
- 3) Мѣстные извѣстія (городскія и изъ уѣздовъ);
- 4) Последнія извѣстія (міропріятія, слухи, провѣтки и т. п.);
- 5) Телеграммы;
- 6) Обзоръ періодической печати (столичной и провинціальной);
- 7) Корреспонденціи;
- 8) Новости науки, литературы и искусства;
- 9) Театръ и музыка;
- 10) Внутреннія извѣстія;
- 11) Земская и городская хроника;
- 12) Внѣшнія извѣстія;
- 13) Судебный отдѣлъ;
- 14) Фельетонъ (беллетристика оригинальная и переводная, критика и разборъ журналовъ, научныя очерки и т. п.);
- 15) Библиографическія замѣтки;
- 16) Смѣсь;
- 17) Справочный отдѣлъ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:

въ Харьковѣ, въ конторѣ „Харьк. Губ. Вѣд.“ Петровскій пер., д. Шахова.

УСЛОВІЯ ПОДПИСКИ:

	1 м.	2 м.	3 м.	4 м.	5 м.	6 м.	7 м.	8 м.	9 м.	10 м.	11 м.	12 м.
	Р. К.	Р. К.	Р. К.	Р. К.	Р. К.	Р. К.	Р. К.	Р. К.	Р. К.	Р. К.	Р. К.	Р. К.
Съ пересыл- кою . . .	1 20	2 10	3 —	4 —	5 —	5 75	6 20	7 —	8 —	9 —	9 50	10 —
Съ достав- кою . . .	1 —	2 —	2 50	3 50	4 —	5 —	5 50	6 50	7 —	8 —	8 50	9 25
Безъ достав- ки пересылки.	— 80	1 50	2 25	3 —	3 75	4 50	5 25	6 —	6 50	7 50	8 —	8 25



О продолженіи изданія при Кіевской Духовной Семинаріи
ЖУРНАЛА

„Руководство для Сельскихъ Пастырей“

въ 1898 году.

Въ 1898 г. при Кіевской Духовной Семинаріи по-прежнему будетъ издаваться журналъ „Руководство для сельскихъ пастырей“ въ видѣ еженедѣльно выходящихъ номеровъ, ежемѣсячно выходящихъ „Проповѣдей“ и „Богословскаго Библіографическаго Листка“. Оставаясь съ самаго начала своего изданія въ 1860 году и доселѣ неизмѣнно вѣрнымъ своей задачѣ способствовать приходскимъ пастырямъ въ ихъ высокому и многотрудному служенію, журналъ „Руководство для сельскихъ пастырей“ и въ будущемъ 1898 году будетъ заключать на своихъ страницахъ статьи, посвященныя разъясненію православнаго богослуженія, изложенію и уясненію нравственныхъ началъ общецерковнаго требованія и мѣстныхъ церковно-гражданскихъ постановленій, которыми должны руководствоваться православные русскіе пастыри въ своей жизни и дѣятельности. Въ тѣхъ видахъ, чтобы православные приходскіе пастыри могли стоять на высотѣ своего призванія при современныхъ условіяхъ и обстоятельствахъ жизни, журналъ „Руководство для сельскихъ пастырей“ не оставитъ безъ своего посильнаго разъясненія и отвѣта вопросовъ, выдвигаемыхъ пастырскою практикою религіозно-нравственнымъ состояніемъ народа и ходомъ законодательства, а равно богословскихъ и философскихъ вопросовъ, имѣющихъ близкое отношеніе къ пастырскому служенію. Такъ какъ съ развитіемъ и усиленіемъ сектантства чувствуется и сознается пастырями Церкви постоянная потребность въ руководствѣ относительно ихъ миссіонерскихъ обязанностей, то журналъ „Руководство для сельскихъ пастырей“ въ будущемъ 1898 году будетъ давать мѣсто на своихъ страницахъ, между прочимъ, статьямъ, содержащимъ въ себѣ какъ уясненіе наилучшихъ способовъ и средствъ воздѣйствія на сектантовъ и охраненія православныхъ отъ увлеченія современными еретическими заблужденіями, такъ и истолковательный разборъ извращаемыхъ сектантами мѣстъ Свящ. Писанія. Для поддержанія постоянной духовной связи съ своими подписчиками-пастырями, Редакція журнала предлагаетъ имъ дѣлать сообщенія о религіозной и нравственной жизни пасомыхъ, а также обращаться къ ней съ недоумѣнными вопросами изъ богослужебной, пастырской, миссіонерской и педагогической практики священника. Сообщенія, по напечатанію, могутъ быть при извѣстныхъ условіяхъ оплачиваемы гонораромъ, а вопросы будутъ разрѣшаемы на страницахъ журнала съ возможной скоростью. „Руководство для сельскихъ пастырей“ ежемѣсячно выпускаетъ сборникъ „Проповѣдей“. Въ 12-ти выпускахъ „Богословскаго Библіографическаго Листка“ „Руководства“ будетъ вестись: книжная лѣтопись—списокъ вновь выходящихъ богословскихъ книгъ съ краткими отзывами о наиболѣе выдающихся изъ нихъ, а также сжатое обзорное статей, печатающихся въ нашихъ духовныхъ журналахъ и заслуживающихъ особеннаго вниманія со стороны пастырей Церкви. Журналъ „Руководство для сельскихъ пастырей“ рекомендованъ Святейшимъ Синодомъ духовенству и начальствующимъ въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ для пріобрѣтенія въ церковныя и семинарскія бібліотеки (Синод. опредѣленіе отъ 4-го февраля—14 марта 1886 года за № 280). Подписная цѣна журнала съ означенными приложеніями—Проповѣдями и Богословскимъ Библіографическимъ Листкомъ—**ШЕСТЬ рублей** съ пересылкою во всѣ мѣста Россійской Имперіи. Плата за журналъ по офиціальнымъ требованіямъ, какъ-то: отъ консисторій, правленій духовныхъ семинарій и благочинныхъ, можетъ быть по примѣру прежнихъ годовъ, отсрочена до сентября 1898 года.

Съ требованіями обращаться по слѣдующему адресу: **Кіевъ, въ Редакцію журнала „Руководство для сельскихъ пастырей“.**

ОБЪЯВЛЕНІЯ

Годъ второй открыта подписка на большую ежедневную газету

„МІРОВЫЕ ОТГОЛОСКИ“

1898 года,

газету политическую, литературную, научную, общественную, финансовую, экономическую и коммерческую, безъ предварительной платы.

(Всѣхъ номеровъ выходитъ 360 въ годъ).

„Міровые Отголоски“ вступаютъ во второй годъ своего существованія, имѣя во главѣ издателя и редактора, десятки лѣтъ стоящаго на посту публичной мысли. Задача „Міровыхъ Отголосковъ“ высоко держать знамя закона и не только самимъ не позволять себѣ отступленій отъ закона, но и другихъ не терпѣть правонарушеній, причиняющихъ серьезный ущербъ духовнымъ и имущественнымъ интересамъ общества. Преступно тамъ молчать, гдѣ долгъ велитъ вѣщать! Программа „Міровыхъ Отголосковъ“ полнотою и разнообразіемъ равняется самымъ большимъ столичнымъ газетамъ; въ составъ ея входятъ 1. Руководящія статьи по разнымъ вопросамъ. 2. Телеграммы отъ собственныхъ корреспондентовъ въ Россіи и за границей, равно отъ разныхъ телеграфныхъ агентствъ. 3. Статьи и извѣстія по вопросамъ внутренней и международной политики, а также статьи научнаго и практическаго содержанія по разнымъ отраслямъ. Корреспонденціи изъ главныхъ центровъ государственной и общественной жизни всего свѣта. 4. Обзорные движенья русскаго и иностраннаго законодательства и государственнаго управленія. 5. Духовная литература. 6. Историческіе, бытовые и этнографическіе очерки. Жизнеописанія замѣчательныхъ дѣятелей. 7. Статьи и извѣстія по разнымъ отраслямъ финансовой и экономической дѣятельности въ Россіи и за границей. 8. Обзорные событія государственной и общественной жизни. Хроника и разныя извѣстія. Спортъ. Некрологи. 9. Областные обзорные и корреспонденціи изъ главныхъ городовъ Россіи. Земское, городское и сельское хозяйство. Отчеты о засѣданіяхъ различныхъ обществъ. 10. Обзоръ текущей журналистики и замѣчательныхъ явленій литературы русскаго и иностраннаго. Критическія статьи о вновь появляющихся въ Россіи и за границей книгахъ и сочиненіяхъ. 11. Статьи и извѣстія по вопросамъ искусства; новости театра, музыки, ремесла и пр. 12. Изящная словесность—повѣсти, романы, рассказы, сцены, стихотворенія, мемуары и путешествія. 13. Судебная хроника—русская и иностранная; судебныя рѣшенія и ихъ обсужденіе. 14. Статьи и извѣстія о движеніи повсемѣстно въ Россіи и за границей промышленности, сельскаго хозяйства, торговли, горнаго дѣла и торговаго мореходства. 15. Статьи и извѣстія о дѣйствіяхъ русскихъ и иностранныхъ акціонерныхъ компаній и разныхъ видовъ товариществъ. 16. Биржевыя извѣстія, внутренніи и заграничныя. Фондовыя биржи. Товарные рынки. Ярмарки. Урожай. 17. Рисунки историческіе и бытовые, соотвѣтствующіе содержанію статей. Портреты замѣчательныхъ дѣятелей. Моды. Каррикатуры. 18. Справочный отдѣлъ и 19. Казенныя и частныя объявленія. Всякаго рода рисунки и портреты будутъ печататься какъ въ текстѣ газеты, такъ и въ особомъ полулистѣ, выходящемъ ежедневно, по воскресеніямъ.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА:

На годъ 11 мѣс. 10 мѣс. 9 мѣс. 8 мѣс. 7 мѣс.

	р. к.	р. к.	р. к.	р. к.	р. к.	р. к.
Безъ доставки	14 —	13 —	12 —	10 50	9 80	9 —
Съ доставкою по гор. почтѣ	16 —	15 —	13 50	12 —	11 —	10 —
Съ пересылкою иногороднимъ	17 —	15 50	14 50	13 50	12 50	11 30
За границу	26 —	24 50	23 —	21 —	18 50	16 —

на 6 мѣс. 5 мѣс. 4 мѣс. 3 мѣс. 2 мѣс. 1 мѣс.

	р. к.	р. к.	р. к.	р. к.	р. к.	р. к.
Безъ доставки	8 —	6 80	5 50	4 —	2 80	1 50
Съ доставкою по гор. почтѣ	9 —	7 50	5 80	4 50	3 30	1 80
Съ пересылкою иногороднимъ	10 —	8 50	7 —	5 50	4 —	2 —
За границу	14 —	12 —	10 —	8 —	6 —	3 —

Подписка принимается: въ С.-Петербургѣ, въ Главной Конторѣ редакціи „Міровыхъ Отголосковъ“, Фонтанка (уголъ Лештукова переулка), д. № 80.

Редакторъ-издатель К. В. Трубиновъ.

ОБЪ ИЗДАНІИ МИССІОНЕРСКАГО ЖУРНАЛА

„Православный Благовѣстникъ“ въ 1898 г.

(Шестой годъ изданія).

Изданіе миссіонерскаго журнала „Православный Благовѣстникъ“ будетъ продолжаться и въ 1898 году.

«Православный Благовѣстникъ», какъ органъ Православнаго Миссіонерскаго Общества, по прежнему будетъ имѣть свою цѣлю—съ одной стороны выясненіе великой важности миссіонерскаго служенія для Русской православной церкви и Русскаго государства, а съ другой—возможно- полное и вѣрное изображеніе дѣятельности нашихъ отечественныхъ вѣропроповѣдниковъ (миссіонеровъ), и тѣхъ условій, среди которыхъ она совершается въ настоящее время. И нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что свѣдѣнія объ истинно-апостольской дѣятельности нашихъ отечественныхъ вѣропроповѣдниковъ (миссіонеровъ) не могутъ не представлять живаго интереса для всѣхъ тѣхъ, кому дѣйствительно дороги успѣхи православной церкви и русской гражданственности. Сообщеніе этихъ, имѣющихъ столь важное церковно-государственное значеніе, свѣдѣній и будетъ составлять главное и существенное содержаніе миссіонерскаго журнала «Православный Благовѣстникъ».

Программа журнала слѣдующая: I Отдѣлъ официальный. Постановленія и распоряженія Правительства, касающіяся Миссіонерскаго Общества и его дѣятельности. Распоряженія Совѣта Миссіонерскаго Общества. Его отчеты. Свѣдѣнія о дѣятельности Епархіальныхъ Комитетовъ Общества II Руководящія статьи по вопросамъ, касающимся миссіонерскаго дѣла въ Россіи. III Современное положеніе отечественныхъ миссій. Географическіе очерки мѣстностей, населенныхъ инородцами и служащихъ поприщемъ дѣятельности для нашихъ вѣропроповѣдниковъ. Очерки этнографическіе, изображающіе религіозно-нравственныя воззрѣнія инородцевъ, ихъ бытъ, а также семейныя и общественныя отношенія въ связи съ религіозными вѣрованіями. Русскіе вѣропроповѣдники—въ мѣстахъ ихъ постоянной дѣятельности, внѣшняя сторона ихъ жизни. Проповѣди, условія, благоприятствующія проповѣди или же останавливающія ея успѣхи. Мѣры, принимаемыя къ утвержденію православія между новообращенными инородцами и сближенію ихъ съ русскими. Просвѣтительно-благотворительныя учрежденія въ православно-русскихъ миссіяхъ. IV Очерки и разсказы изъ исторіи первоначальнаго распространенія христіанства въ разныхъ странахъ свѣта и преимущественно въ Россіи. Судьбы отечественныхъ миссій въ ближайшемъ прошломъ. V. Миссіонерская дѣятельность на западѣ. Свѣдѣнія о католическихъ и протестантскихъ миссіяхъ и ихъ дѣятельности преимущественно въ тѣхъ мѣстахъ и странахъ, гдѣ эти миссіи вступаютъ въ соприкосновеніе и борьбу съ православіемъ. VI. Извѣстія и замѣтки; краткія отрывочныя свѣдѣнія, относящіяся къ миссіонерскому дѣлу и заимствуемыя изъ газетъ, писемъ и пр. VII Библіографія. Отзыви о разныхъ книгахъ и статьяхъ относящихся къ миссіонерству. VIII. Извѣстія о пожертвованіяхъ, поступающихъ въ пользу православно-русскихъ миссій. IX. Объявленія. Журналъ выходитъ два раза въ мѣсяцъ (15 и 30) книжками, въ объемѣ не менѣе четырехъ печатныхъ листовъ. Цѣна изданія **четыре рубля 50 коп.**, безъ пересылки и **пять рублей** съ пересылкою, за границу—**шесть рублей**. Подписка принимается въ редакціи журнала „Православный Благовѣстникъ“, а также въ канцеляріи Совѣта Православнаго Миссіонерскаго Общества. Адресъ редакціи и канцеляріи: Москва, Стрѣтенка, домъ Спасской церкви.

Остающіеся въ небольшомъ количествѣ экземпляры журнала за 1893, 1894, 1895 и 1896 годы могутъ быть высланы по **четыре рубл.**


Редакторъ Н. Комаровъ.

При этомъ **жѣ** прилагаются объявленія Матвѣева эфедра трава Кузьмича. Краткій Прейсъ-Курантъ парчевыхъ издѣлій и церковной утв. фабр. Ф. С. Іонова.

ЛИСТОКЪ

Д.ИИ

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

15 Февраля  № 3.  1898 года.

Содержаніе. Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища по учебной и нравственно-воспитательной частямъ за 18^{96/97} учебный годъ (окончаніе).—Отчетъ о состоящей при Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ образцовой одноклассней церковно-приходской школѣ за 18^{96/97} учебный годъ.
—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища по учебной и нравственно-воспитательной частямъ за 18^{96/97} учебный годъ.

(Окончаніе *).

и) Мѣры, принятыя и проектированныя къ возвышенію учебно-воспитательнаго дѣла въ училищѣ.

1) Въ засѣданіи Совѣта 6 марта 1897 года выслушанъ былъ журналъ Учебнаго Комитета при Св. Синодѣ за № 41 по отчету дѣйствительнаго статскаго совѣтника А. М. Докучаева о ревизіи въ 18^{95/96} году Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго училища, препровожденный, въ копіи, канцелярією Св. Синода на имя Его Высокопреосвященства, и постановлено принять всѣ, заключающіяся въ немъ, указанія къ точному и непремѣнному исполненію.

2) Въ отчетномъ году въ первый разъ введены въ училищѣ утвержденныя Св. Синодомъ 6—28 сентября 1895 года новыя программы учебныхъ предметовъ для шестиклассныхъ Епархіальныхъ женскихъ училищъ. Такъ какъ введеніе этихъ программъ полностію, сразу во всѣхъ классахъ, сопряжено было бы съ большими неудобствами, именно: пришлось бы по однимъ предметамъ въ нѣкоторыхъ классахъ ввести добавочные уроки, а по другимъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 2.

тическихъ чувствъ Его Императорскому Величеству, въ 25-й день января 1898 года, благоугодно было Собственноручно начертать: „Прочелъ съ удовольствіемъ.“

Опредѣленіе Святѣйшаго Синода.

Отъ 21—30 января 1898 года за № 238, по Высочайше утвержденному журналу Комитета Министровъ относительно нѣкоторыхъ случаевъ назначенія усиленныхъ пенсій изъ казны.

По указу Его Императорскаго Величества. Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушалъ: предложеніе Г. Синодальнаго Оберъ-Прокурора, отъ 13 декабря 1898 года за № 7641, съ приложеніемъ копій выписки изъ Высочайше утвержденного, 21 ноября 1897 года, журнала Комитета Министровъ, въ коей изъяснено, что съ 1877 года, по настояніямъ Министра Финансовъ, были постепенно прекращены, весьма часто прежде допускавшіеся, случаи испрошеній усиленныхъ пенсій семействамъ чиновниковъ въ нераздѣльное производство, т. е. съ условіемъ отпуска вдовѣ полной назначенной всему семейству пенсіи и по выбѣтѣ дѣтей изъ числа пенсіонеровъ. Между тѣмъ въ послѣднее время вновь стали встрѣчаться случаи испрошенія нераздѣльныхъ пенсій, а также все чаще и чаще встрѣчаются случаи испрошенія пенсій дочерямъ умершихъ должностныхъ лицъ не до достиженія ими совершеннолѣтія какъ бы это слѣдовало по пенсіонному уставу, а пожизненно или до замужества. Признавая подобныя отступленія отъ общихъ правилъ пенсіоннаго устава препятствующими расчетамъ Министера Финансовъ по урегулированію расходовъ на выдачу пенсій, статсъ-секретарь Витте испрашивалъ Высочайшее повелѣніе о соблюденіи подлежащими министрами и главноуправляющими отдѣльными частями въ приведенныхъ случаяхъ указаній общаго пенсіоннаго устава, каковое Высочайшее повелѣніе и воспослѣдовало 21-го ноября 1897 года. Во исполненіе таковаго Высочайшаго повелѣнія Комитетъ положилъ: сообщить министрамъ и главноуправляющимъ отдѣльными частями къ руководству и исполненію: 1) чтобы ими не было испрашиваемо назначенія усиленныхъ пенсій семействамъ чиновниковъ въ нераздѣльное производство, т. е., съ условіемъ отпуска вдовѣ полной назначенной всему семейству пенсіи и по выбѣтѣ дѣтей изъ числа пенсіонеровъ, и 2) чтобы

при испрошеніи пенсій дочерямъ чиновниковъ точно также были соблюдаемы постановленія пенсіоннаго устава объ условіяхъ прекращенія спхъ пенсій. Приказали: Объ изъясненномъ Высочайшемъ повелѣніи и послѣдовавшемъ, во исполненіе онаго, распоряженія Комитета Министровъ напечатать, для руководства и исполненія по духовному вѣдомству, въ журналѣ «Церковныя Вѣдомости».

Отъ Высочайше утвержденнаго Комитета по постройкѣ соборнаго храма въ г. Варшавѣ.

Высочайше утвержденный Комитетъ по постройкѣ соборнаго храма въ г. Варшавѣ сямъ объявляетъ, что къ 1 января 1898 года оборотъ суммъ, находящихся въ его распоряженіи, былъ слѣдующій. По приходу: Пожертвованія—419484 руб. 51 к. Субсидія отъ Государственнаго Казначейства—200000 руб. Единоновременное пособіе отъ Св. Синода—32930 р. 26 к. Доходъ отъ %о-хъ бумагъ—68492 р. 74 к. Арендная плата за наемъ дома № 413—1500 руб. Всего—722407 р. 51 коп. По расходу: Конкурсное вознагражденіе архитекторамъ за составленіе эскизовъ собора 9506 руб. 65 к. и за детальную разработку проекта собора—20869 р. 41 к., а всего—30376 р. 6 к. Строительные матеріалы, а также за произведенныя работы—305305 р. 9 к. Вспомогательныя работы, устройство часовни и гипсовой модели собора—22830 р. 1 к. Вознагражденіе строителю и другимъ лицамъ техническаго надзора; письменныя и чертежныя принадлежности; содержаніе дѣлопроизводства Комитета—36962 руб. 73 к. Уплочено при покупкѣ %о-хъ бумагъ: разницы по биржевой цѣнѣ сверхъ номинальной стоимости и %о по текущимъ купонамъ, всего 9564 р. 86 к. Расходы по содержанію недвижимости № 1076 по Королевской улицѣ—500 руб. Уплочено за домъ № 413, куплен. у обыват. Эпштейна—80352 р. 50 к. Уплочено газетамъ за печатаніе воззваній и приходо-расходныхъ вѣдомостей—645 р. Страховка выигрышнаго билета I-го займа 9 р. 70 к. Всего: 486545 р. 95 к. Въ распоряженіи Комитета къ 1 Января 1898 года состоятъ свободныхъ суммъ 235861 р. 56 к.

Отчетъ о ходѣ постройки.

Основныя стѣны собора доведены на высоту 11¹/₂ саж.; стѣны боковыхъ папертей выведены до крышъ. Кладка внутреннихъ пи-

лоновъ достигаетъ до пять подпружныхъ арокъ. Закончена работа по установкѣ гранитнаго порога за исключеніемъ частей при порталахъ. Приступлено къ работамъ по постройкѣ колокольни. Дальнѣйшія пожертвованія могутъ быть направляемы на нѣя Варшавскаго Генералъ-Губернатора и Строительнаго Комитета или сдаваться непосредственно въ мѣстные Губернскія и Уѣздныя Казначейства.

Епархіальныя извѣщенія.

— Благочиннымъ церквей 4 округа Изюмскаго уѣзда назначенъ помощникъ благочиннаго 2 округа Изюмскаго уѣзда, священникъ Троицкой церкви зашт. города Славянска, Іоаннъ *Дмитріевъ*.

Благочинный церквей 4 округа Изюмскаго уѣзда, протоіерей Рождество-Богородичной церкви с. Христица, Михаилъ *Куницынъ*, волею Божіею, умеръ.

— Священникъ Троицкой церкви г. Лебедина, Василій *Флоринскій*, награжденъ 26 февраля фіолетовою скуфіею.

— На священническое мѣсто при Рождество-Богородичной церкви с. Христица, Изюмскаго уѣзда, перемѣщенъ, по прошенію, священникъ Николаевской церкви с. Долгинькой, того же уѣзда, Зиновій *Гладковъ*, а на мѣсто послѣдняго священникъ Дмитріевской церкви с. Золотого Колодезя, того же уѣзда, Дмитрій *Наверодскій*.

— Священникъ Мироносицкой церкви сл. Ново-Бѣлянской, Старобѣльскаго уѣзда, Владиміръ *Загурскій*, согласно прошенію, 11 февраля перемѣщенъ къ Успенской церкви г. Ахтырки.

— Священникъ Троицкой церкви г. Лебедина, Алексій *Милостановъ*, уволенъ заштатъ, согласно прошенію, 30 января.

— Священникъ Успенской церкви сл. Межирича, Лебединскаго уѣзда, Іоаннъ *Соколовскій*, согласно прошенію, 10 февраля уволенъ за штатъ, а на его мѣсто перемѣщенъ, по прошенію, того же числа священникъ Успенской церкви с. Верхней-Сыроватки, Сумскаго уѣзда, Василій *Соколовскій*.

— Священникъ Успенской церкви г. Ахтырки, Василій *Ракшевскій*, 8 февраля, волею Божіею, умеръ.

— Діаконъ Николаевской церкви с. Буймера, Лебединскаго уѣзда, Григорій *Егоровъ*, согласно прошенію, перемѣщенъ 17 февраля къ Пророко-Ильинской церкви зашт. города Бѣлополя, Сумскаго уѣзда.

— Псаломщикъ Преображенской церкви сл. Межирича, Лебединскаго уѣзда, Константинъ *Ковалевъ*, опредѣленный 14 января н. г. на штатное діаконское мѣсто къ Петро-Павловской церкви г. Бѣлополя, Сумскаго уѣзда, рукоположенъ въ санъ діакона 2 февраля.

— Псаломщикъ церкви Ново-Александровскаго конскаго завода, Старобѣльскаго уѣзда, Симеонъ *Туранскій*, опредѣленъ на діаконское мѣсто при церкви сл. Тимоновой, того же уѣзда.

— Псаломщикъ церкви с. Вишневаго, Изюмскаго уѣзда, Александръ *Линицкій*, опредѣленъ на діаконское мѣсто къ церкви сл. Бунчужной, Старобѣльскаго уѣзда.

— Псаломщикъ—учитель Покровской церкви с. Шпилевки, Сумскаго уѣзда, Іоаннъ *Назаревскій*, опредѣленный 23 января н. г. на штатное діаконское мѣсто къ Покровской церкви с. Рѣчекъ, того же уѣзда, рукоположенъ въ санъ діакона 8 февраля.

— Псаломщики церквей: сл. Павловки, Старобѣльскаго уѣзда, Александръ *Литинскій* и сл. Смольяниновой, того же уѣзда, Игнатій *Стефановскій* перемѣщены одинъ на мѣсто другаго.

— Сынъ псаломщика Кирилъ *Филипченко* опредѣленъ на псаломщическое мѣсто при церкви Ново-Александровскаго Конскаго завода, Старобѣльскаго уѣзда.

— Псаломщикъ Іоанно-Богословской церкви сл. Великой Камышевахи, Изюмскаго уѣзда, Іоаннъ *Алексѣевъ*, согласно прошенію, по болѣзни, уволенъ за штатъ, а на его мѣсто опредѣленъ псаломщикомъ сынъ его Іоаннъ *Алексѣевъ*, бывшій воспитанникъ 3 класса Харьковской духовной семинаріи.

— Сынъ псаломщика Николай *Малыровъ* 11 февраля допущенъ къ исправленію должности псаломщика Пятницкой церкви с. Бранцовки, Ахтырскаго уѣзда.

— Сынъ псаломщика Василій *Оржельскій*, 4 февраля допущенъ къ исправленію должности псаломщика Преображенской церкви с. Межирича, Лебединскаго уѣзда.

— Сынъ священника Николай *Краснополъскій* 7 февраля допущенъ къ исправленію должности псаломщика Васильевской церкви с. Солдатскаго, Богодуховскаго уѣзда.

— Утверждены въ должности церковнаго старосты: Воскресенской церкви г. Сумъ куп. Лука *Харченко*; Іоанно-Богословской церкви с. Низу, Сумскаго уѣзда, крест. Василій *Бѣлевъ*; Пятницкой церкви села Бережекъ, Лебединскаго уѣзда, крест. Филиппъ *Чичинъ*; Вознесенской церкви г. Ле-

бедина личн. почет. гражд. Николай *Лавренко*; Иоанно-Войскаской церкви с. Толстаго, Лебединскаго уѣзда, крест. Иванъ *Надточій*; Иоанно-Богословской церкви с. Яикова Рога, Ахтырскаго уѣзда, крест. Тимофей *Кривошеевъ*.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Именные Высочайшіе указы.—Великій постъ на Западѣ.—Заботы духовенства объ исполненіи православными христіанами долга исповѣди.—Распоряженіе по поводу говѣиіи воинскихъ чиновъ.—Необходимость точнаго знанія и строгаго исполненія священниками церковныхъ правилъ относительно совершенія литургій.—Кіевское Свято-Владимірское Братство ревнителей православія.—Дѣятельность епархіальнаго Комитета миссіонерскаго общества въ Кіевѣ.—Охраненіе святости праздничныхъ и воскресныхъ дней.—Архипастырское наставленіе монашествующимъ.—Положеніе заштатныхъ священниковъ.—Внимательное отношеніе духовенства къ труженикамъ по народному образованію.—Необходимость открытія учительскихъ школъ.—Запѣваніе и наблюденіе надъ безплатными народными читальницами.—О созиданіи новыхъ храмовъ въ связи съ религіозно-нравственнымъ просвѣщеніемъ народа.—Мѣропріятія въ дѣлѣ народнаго образованія.—Польза народныхъ библіотекъ.—Распространеніе правильно писанныхъ иконъ.—Ново-открытое свидѣтельство въ пользу четвероконечнаго креста.—Православное Братство св. Владимира въ Берлинѣ.—Борьба съ ивнечствомъ въ Англіи.

Именнымъ Высочайшимъ указомъ, отъ 21 февраля текущаго года, Всемилостивѣйше повелѣно быть: Экзарху Грузіи, Архіепископу Карталинскому и Кахетинскому Владимиру митрополитомъ Московскимъ и Коломенскимъ, Архіепископу Холмскому и Варшавскому Флавіану Архіепископомъ Карталинскимъ и Кахетинскимъ, съ званіемъ Члена Святѣйшаго Синода и Экзарха Грузіи.—Новоназначенный московскій митрополитъ Владиміръ (въ мірѣ Василій Никаноровичъ Богоявленскій), сынъ священника села Моршки, Моршанскаго уѣзда, Тамбовской губерніи, родился въ 1841 году, воспитывался въ мѣстной семинаріи и въ Кіевской Духовной Академіи. По окончаніи академическаго курса въ 1874 году, онъ состоялъ преподавателемъ въ Тамбовской семинаріи, а по принятіи священнаго сана, занялъ мѣсто настоятеля при одномъ изъ храмовъ Тамбовской епархіи. Но будущій архипастыръ только три года занималъ это мѣсто. По кончинѣ своей жены, въ 1885 году, онъ принялъ иноческое постриженіе, былъ возведенъ въ санъ архимандрита и управлялъ Троицкимъ и Козловскимъ, а позже Антоніевымъ Новгородскимъ монастырями. Съ 13 іюля 1888 года началось его служеніе Православной Церкви въ архіерейскомъ санѣ, въ званіи епископа Старорусскаго, викарія Новгородской епархіи; въ 1891 г. онъ былъ переведенъ на епископскую

каеэдру въ Самару, а съ 1893 года назначенъ экзархомъ Грузіи, архіепископомъ Картлинскимъ и Кахетинскимъ и проходилъ тамъ свое высокопастырское служеніе Церкви до нынѣшняго назначенія. — Архіепископъ Холмскій и Варшавскій Флавіанъ, назначенный Экзархомъ Грузіи, ѿ мѣрѣ Николай Городецкій, по происхожденію дворянинъ Орловской губерніи. Окончивъ курсъ въ Орловской гимназіи, онъ поступилъ въ Московскій университетъ и до окончанія здѣсь полнаго курса опредѣлился въ 1863 году послушникомъ въ Московскій Симоновъ монастырь, гдѣ онъ, спустя 3 года, принялъ монашество. Изъ Симонова монастыря онъ перевелся въ Казанскій Спасо-Преображенскій монастырь, и изъ этого послѣдняго въ братство Таврическаго архіерейскаго дома. Въ 1873 году его назначили членомъ нашей миссіи въ Пекинъ, а впослѣдствіи и начальникомъ послѣдней, съ возведеніемъ въ санъ архимандрита. Хиротонія его во епископы происходила въ 1885 году, причемъ въ томъ же году онъ былъ назначенъ епископомъ Люблинскимъ. Въ 1891 г., когда тогдашній архіепископъ Холмскій и Варшавскій, высокопреосвященный Леонтій, былъ назначенъ Московскимъ митрополитомъ, преосвященный Флавіанъ сдѣлался его преемникомъ по Варшавской кафедрѣ и въ слѣдующемъ году возведенъ былъ въ санъ архіепископа.

— По словамъ «Церк. Вѣст.», вліяніе великаго поста даетъ себя чувствовать по всему христіанскому міру, несмотря на упадокъ вѣры и церковности. Хотя повѣйшее человѣчество, подъ вліяніемъ грубаго теоретическаго и особенно практическаго матеріализма, настолько огрубѣло, что иногда даже какъ будто забывается, что человѣкъ не просто животное, нуждающее въ пополненіи своего желудка и удовлетвореніи тѣлесныхъ потребностей вообще, а существо религіозно-нравственное, имѣющее душу, которая имѣетъ свои особыя потребности, требующія для своего удовлетворенія совсѣмъ иной пищи, чѣмъ матеріальная; но тѣмъ не менѣе съ наступленіемъ великаго поста даже въ духовно-огрубѣломъ существѣ какъ-то невольно сказывается потребность хотя на нѣкоторое время освободиться отъ тяжелаго вѣга житейской суѣты и, отрѣшившись отъ міра, побыть въ общеніи съ Богомъ, какъ источникомъ истинной свободы. Вотъ почему даже и въ протестантскихъ странахъ западнаго христіанскаго міра звуки церковнаго великопостнаго колокола будить въ душѣ каждаго сладостное чувство родства съ инымъ высшимъ міромъ и пробуж-

даютъ въ ней стремленіе къ нему. И чѣмъ болѣе развивается гдѣ церковность, тѣмъ выше цѣнятся и значеніе великаго поста съ его умилительными покаянными пѣснопѣніями и аскетическими упражненіями. Пріятно отмѣтить, что въ этомъ отношеніи особенно чуткою къ духовному значенію великаго поста оказывается Англія, гдѣ печать по случаю наступленія его привѣтствуетъ эту страдную пору духовной жизни какъ великое средство религіозно-нравственнаго оздоровленія, радуется все болѣе усиливающейся строгости въ соблюденіи правилъ церкви въ этомъ отношеніи и призываетъ всѣхъ къ истинному посту и молитвѣ. Въ нѣкоторыхъ газетахъ поднятъ даже вопросъ объ исповѣди и вообще таинствахъ покаянія, и всѣ разсужденія клонятся къ тому, что англиканская церковь въ сущности никогда не отрицала этого таинства и даже въ своемъ уставѣ прямо требуетъ исповѣди отъ всѣхъ своихъ чадъ.

— По вопросу о говѣніи православныхъ христіанъ, «С.-Пет. Дух. Вѣст.» приводитъ слѣдующія постановленія пастырскаго собранія столичнаго духовенства въ Петербургѣ, бывшаго въ мартѣ мѣсяцѣ прошлаго года. Разсуждая о мѣрахъ, какія желательно принять для того, чтобы расположить къ исполненію христіанскаго долга говѣнія не говѣющихъ и всѣхъ вообще—исполнять этотъ долгъ возможно сердечнѣе, собраніе высказалось противъ какихъ-либо принудительныхъ и вообще внѣшнихъ мѣръ. Признавая могучимъ средствомъ вліянія на пасомыхъ проповѣдь богослужебную и внѣбогослужебную, собраніе постановило, чтобы духовенство „возможно чаще обращалось къ пасомымъ и въ проповѣдяхъ богослужебныхъ и внѣбогослужебныхъ, и въ частныхъ бесѣдахъ по домамъ, съ напominаніемъ объ обязательности для каждаго православнаго христіанина хотя одинъ разъ въ годъ исполнить долгъ говѣнія, очистить совѣсть свою чрезъ покаяніе и приобщиться св. таинствъ Тѣла и Крови Господнихъ“. Но такъ какъ въ собраніи указаны были обстоятельства, при которыхъ многимъ служащимъ въ казенныхъ учрежденіяхъ, конторахъ, по торговлѣ, рабочимъ на фабрикахъ и заводахъ и др. говѣть затруднительно или даже невозможно, то собраніе постановило, чтобы „духовенство, помимо общихъ наставленій о долгѣ говѣнія, обращенныхъ ко всѣмъ прихожанамъ храмовъ, входило въ личныя сношенія съ начальствами административныхъ учрежденій, хозяевами фабрикъ, заводовъ и торгово-промышленныхъ заведеній, содержателями разнаго рода мастерскихъ, извозничьихъ дворовъ и т. п. и убѣждало

ихъ давать время и возможность рабочимъ и служащимъ людямъ исполнить долгъ говѣнія на одной изъ недѣль Великаго поста, не откладывая сего дѣла до послѣднихъ дней Страстной недѣли, для чего устроить очереди говѣющихъ". Наконецъ, собраніе оставило свое вниманіе на говѣніи учащихся въ начальныхъ городскихъ училищахъ дѣтей и постановило—просить духовенство оказывать содѣйствіе учащимъ въ этихъ и другихъ учебныхъ заведеніяхъ въ устроеніи общаго говѣнія учащихся, подъ руководствомъ и наблюденіемъ учащихся. Въ заключеніе «С.-Пет. Дух. Вѣст.» выражаетъ увѣренность, что, дѣйствуя въ духъ этихъ постановленій бывшихъ на собраніи пастырей, все столичное духовенство проявитъ въ настоящемъ Великомъ посту больше усердія въ употребленіи пастырскихъ мѣръ къ тому, чтобы расположить своихъ пасомыхъ къ исполненію ими христіанскаго долга говѣнія.

— По примѣру прежнихъ лѣтъ, и нынѣ на дняхъ объявлено распоряженіе Его Императорскаго Высочества Главнокомандующаго войсками гвардіи и петербургскаго военного округа по поводу говѣнія чиновъ войскъ округа въ теченіе предстоящаго Великаго поста, „Твердо вселяя“,—сказано въ приказѣ Августѣйшаго Главнокомандующаго,—„въ нижнихъ чинахъ убѣжденіе, что только тотъ изъ нихъ будетъ хорошимъ и вѣрнымъ слугою Государя и отечества, кто чтитъ святую вѣру и добросовѣстно исполняетъ церковныя постановленія, необходимо требовать, чтобы въ теченіе года, кромѣ самыхъ исключительныхъ случаевъ, говѣли непремѣнно всѣ“. Вмѣстѣ съ тѣмъ, Его Императорское Высочество предлагаетъ начальникамъ отдѣльныхъ частей способствовать войсковому духовенству въ возможно большемъ развитіи во время Великаго поста внѣбогослужебныхъ бесѣдъ, оказывающихъ столь благотворное вліяніе на религіозно-нравственное воспитаніе солдата. Хорошо, если бы всѣ начальники послѣдовали примѣру Великаго Князя и сдѣлали такія же распоряженія по своимъ учрежденіямъ и вѣдомствамъ! Тогда меньше было бы неговѣющихъ по небрежности и заразителному примѣру старшихъ. «С.-Пет. Д. Вѣст.»

— Насколько является необходимымъ точное знаніе и строгое выполненіе всѣхъ церковныхъ правилъ относительно совершенія литургій,—объ этомъ свидѣтельствуетъ слѣдующее сообщеніе «Руководства для сел. пастырей».—Одинъ изъ священниковъ Волынской епархіи, служившій Божественную литургію, вмѣсто заболѣвшаго приходскаго священника, оставилъ Св. Дары непотреблен-

ными. Высокопреосвященный Модестъ, Архіепископъ Волынской, на рапортъ объ этомъ благочиннаго положилъ такую резолюцію: „Совершеніе Божественной литургіи требуетъ отъ священнодѣйствующаго, кромѣ извѣстнаго приготовленія и вниманія съ вечера и утромъ къ достойному совершенію этого великаго таинства, еще крайней осторожности и духовнаго разсужденія, какъ бы при этомъ не совершить того, что не достойно святости этого таинства. Забытіе Св. Даровъ на жертвенникѣ непотребленными въ прописанномъ случаѣ или, какъ бывали примѣры, оставленіе ихъ на жертвенникѣ непотребленными, ради служенія молебновъ, хожденія на рѣку для освященія воды или для освященія полей и подобныхъ случаевъ, изъ опасенія, что народъ можетъ разойтись изъ церкви, пока совершится это потребленіе, показываетъ отсутствіе духовнаго разсужденія, осторожности и знанія церковнаго устава. Въ Служебникѣ сказано, что молитва, когда нужно потреблять Св. Дары, читается послѣ заамвонной молитвы. Поэтому, если необходимо начать служеніе молебна или крестный ходъ и подобное, тотчасъ послѣ отпуста литургіи, священнослужашій, если самъ служить безъ діакона, долженъ потреблять Св. Дары во время чтенія псалма: «Благословлю Господа». А если молебновъ и подобныхъ требъ священникъ не имѣетъ неотложной нужды совершать непосредственно послѣ отпуста литургіи, то долженъ потреблять Св. Тайны послѣ совершеннаго отпуста литургіи, согласно наставленію, изложенному въ Учительномъ извѣстіи, печатаемомъ въ концѣ Служебника, которое священнослужители внимательно и часто прочитываютъ наравнѣ съ другими руководствами и уставомъ къ достойному служенію литургіи. Рекомендуются духовенству, кромѣ книгъ «Духовной Скрижали» и подобныхъ, одобренныхъ руководствомъ, имѣть у себя книгу подъ названіемъ: «Настольная книга для священнослужителей» С. В. Булгакова, изд. въ Харьковѣ 1892 г.

— «Кіев. Еп. Вѣд.» сообщаютъ слѣдующія данныя изъ отчета Кіевскаго Свято-Владимірскаго Братства ревнителей православія за 1897 г. Дѣятельность Братства въ отчетномъ году состояла: а) въ содѣйствіи просвѣщенію св. крещеніемъ евреевъ и воссоединенію съ православною церковью католиковъ, лютеранъ и другихъ иновѣрцевъ; б) въ противодѣйствіи лжеученіямъ, главнымъ образомъ штундизму, посредствомъ распространенія въ народѣ книгъ и брошюръ, опровергающихъ эти лжеученія; в) въ содержаніи существующаго при Братствѣ съ 1870 года бесплатнаго училища для приходящихъ бѣдныхъ обою

пола дѣтей; г) въ снабженіи церковно-приходскихъ школъ книгами религіозно-нравственнаго содержанія по самымъ дешевымъ цѣнамъ, а бѣдныхъ школъ и бесплатно изъ существующаго при Братствѣ книжнаго склада; д) въ оказаніи пособій бѣднымъ лицамъ разныхъ сословій, возвратившимся въ лоно Православной церкви изъ штундизма и присоединившимся къ св. церкви изъ іудейства и вновѣрія. При содѣйствіи братства въ истекшемъ году крещены изъ іудейства м. п. 40, ж. п. 31, изъ магометанства м. п. 4, присоединены къ православной церкви: католиковъ м. п. 10, ж. п. 5, лютеранъ м. п. 1, ж. п. 2, раскольниковъ поповцевъ м. п. 3, ж. п. 4, раскольниковъ безпоповцевъ м. п. 2, ж. п. 1. Всего крестилось и присоединилось въ Братствѣ 103 лица обоего пола. Большинство евреевъ, желавшихъ принять святое крещеніе, особенно лица женскаго пола, для безопасности отъ преслѣдованій единовѣрцевъ ихъ, помѣщались въ братскомъ пріютѣ, а нѣкоторые изъ лицъ женскаго пола въ Кіево-Введенской женской общинѣ, гдѣ изучали необходимыя молитвы, символъ вѣры и десять заповѣдей, съ объясненіемъ таковыхъ; сверхъ сего преподавалось имъ краткое объясненіе богослуженія и обрядовъ Православной церкви. Обязанности наставлять въ христіанской вѣрѣ готовящихся къ св. крещенію и воссоединенію съ Православною церковью исполнялъ катихизаторъ Братства діаконъ Михайлъ Руткевичъ, при участіи крещеннаго изъ евреевъ Александра Волобринаго и священника Введенской общины. Готовящіеся къ святому крещенію въ пріютѣ Братства получали кормовыя деньги и грамотнымъ изъ нихъ выдавались отъ Братства необходимыя руководства и молитвенники для практическаго ознакомленія съ обрядами Православной церкви. Послѣ крещенія большая часть новопросвѣщенныхъ получала денежное пособіе изъ суммъ Братства, смотря по нуждамъ ихъ, въ размѣрѣ отъ 3 до 25 рублей. Такія же денежныя пособія выдавались и воссоединеннымъ съ Православною церковью католикамъ, лютеранамъ и раскольниковъ, которые въ томъ нуждались. Для противодѣйствія штундизму и охраненія лицъ Православной церкви отъ увлеченія этимъ лжеученіемъ, Братствомъ, по примѣру прежнихъ лѣтъ, въ отчетномъ году бесплатно были высланы въ нѣкоторые проходы, зараженные штундизмомъ, брошюры и книги противощтундистскаго содержанія. Предметомъ особенной заботы Братства было состоящее при немъ училище для приходящихъ дѣтей обоего пола, преимущественно для сиротъ и дѣтей бѣдныхъ

родителей всѣхъ сословій, которые обучались въ семъ училищѣ бесплатно. Помѣщеніе училища состоятъ изъ 2-хъ комнатъ, просторныхъ и свѣтлыхъ; при училищѣ есть бібліотека изъ книгъ религіозно-нравственнаго содержанія. Учащихся въ теченіи года было 65, въ томъ числѣ 34 м. и 31 д., которые дѣлились на три группы. Заботясь о своей школѣ и снабжая бесплатно учебниками бѣдныхъ учениковъ ея, Братство не оставляло также безъ удовлетворенія и просьбъ, поступившихъ отъ священниковъ и учителей разныхъ мѣстъ епархіи о высылкѣ книгъ для бѣдныхъ церковно-приходскихъ школъ и высылало учебники, учебныя пособія и книги для чтенія въ таковыя школы, по мѣрѣ возможности, или совершенно бесплатно или-же въ комиссію. Съ цѣлью дать церковно-приходскимъ школамъ возможность пріобрѣтать книги по удешевленнымъ цѣнамъ, а также для распространенія въ народѣ книгъ духовно-нравственнаго содержанія, Братствомъ еще въ 1889 г. открытъ книжный складъ, состоящій въ завѣдываніи особаго комитета. Движеніе братскихъ суммъ за отчетный годъ представляется въ слѣдующемъ видѣ: А) Оставалось на 1-е января 1897 года: наличными деньгами 177 р. 26 к. и $\frac{1}{2}$ бумагами 20300 р., а всего 20477 р. 26 к. Б) Къ тому-же въ 1897 году поступило на приходъ: а) наличными деньгами 5183 р. 30 к. и б) билетами въ процентныхъ бумагахъ, купленныхъ на наличныя братскія деньги, 2000 р. Итого поступило въ 1897 г. на приходъ 7183 р. 30 к. А всего въ приходѣ съ остаточными отъ предъидущаго года: наличными 5360 р. 56 к. и $\frac{1}{2}$ бумагами 22300 р. В) Израсходовано въ 1897 году наличными деньгами 4923 р. 45 к. Г) Затѣмъ къ 1-му января 1898 г. въ остаткѣ состоятъ: наличными 437 р. 11 к. и $\frac{1}{2}$ бумагами 22300 руб. Оглядываясь на дѣятельность Братства, можно съ увѣренностію сказать, что оно съ Божію помощію выполняло свою задачу и въ прошломъ году нелѣнностно и съ несомнѣнною пользою для дѣла, которому оно служить. Вступая въ новый годъ существованія, совѣтъ Братства приносятъ глубочайшую свою благодарность всѣмъ благотворителямъ Братства и сочувствующимъ его задачамъ и пытается увѣренность, что сочувствіе къ Братству и его духовно-просвѣтительной и благотворительной дѣятельности нимаю не ослабѣетъ въ будущемъ, какъ въ средѣ духовенства, такъ и между лицами свѣтскаго общества и не уменьшится притокъ въ пользу его денежныхъ пожертвованій, на доброе дѣло.

— Въ томъ же журналѣ приведены свѣдѣнія о дѣятельности Кіевского епархіальнаго комитета миссіонерскаго общества. Открытый въ 1870 г., Кіевскій епархіальный комитетъ православнаго миссіонерскаго общества имѣетъ своею задачею матеріальное содѣйствіе православнымъ миссіямъ въ дѣлѣ обращенія въ христіанскую православную вѣру обитающихъ въ предѣлахъ Россійской Имперіи нехристіанъ и утвержденіи обращенныхъ въ истинныхъ святой вѣры и правилахъ христіанской жизни. Отъ 1896 года къ 1-му числу января 1897 года кіево-миссіонерскихъ суммъ состояло 4463 руб. 74 коп. Къ тому числу въ 1897 году поступило на приходъ 4908 р. 45 к. А всего съ остаткомъ отъ 1896 г. — 9347 р. 10 к. Въ 1897 году употреблено въ расходъ всего 4278 р. 68 к. Затѣмъ къ 1-му января 1898 года осталось 5093 р. 51 к. Дѣятельность Кіевского епархіальнаго комитета въ отчетномъ году вообще продолжала оставаться такою-же, какою была въ предыдущіе годы: она, какъ и прежде, направлена была къ поддержанію и оживленію среди православнаго населенія епархіи сердечнаго сочувствія задачамъ нашихъ отечественныхъ миссій, къ привлеченію наибольшаго числа лицъ въ члены Православнаго миссіонерскаго общества, или, по крайней мѣрѣ, въ разрядъ жертвователей, въ заботливомъ собираніи разнаго рода приношеній въ пользу миссіонерства. Средства комитета составляютъ: 1) ежегодные членскіе взносы, — 2) единовременныя пожертвованія и 3) сборы: посредствомъ кружекъ, установленныхъ въ церквахъ на предметъ распространенія христіанства, б) тарелочный въ недѣлю Православія и в) по подписнымъ листамъ комитета и совѣта миссіонерскаго общества въ теченіе года. Всѣ сборы, какъ-то: въ недѣлю Православія, кружечные по листамъ комитета и совѣта миссіонерскаго общества и другія пожертвованія присылаются чрезъ благочинныхъ въ Кіево-Михайловскій монастырь на имя Кіевского епархіальнаго комитета Православнаго миссіонерскаго общества.

— По почину и стараніями духовенства, при поддержкѣ со стороны гражданской власти, давняя мысль о достойномъ проведеніи воскресныхъ и праздничныхъ дней осуществляется въ новыхъ и новыхъ мѣстностяхъ. Въ апрѣлѣ прошлаго года могилевскимъ преосвященнымъ былъ возбужденъ вопросъ о перенесеніи воскресныхъ базаровъ на будніе дни въ могилевской губерніи. Дѣлу былъ данъ ходъ, и по постановленію губернскаго правленія

отъ 15 прошлаго декабря, утвержденному губернаторомъ и распубликованному, какъ сообщаютъ «Могил. Еп. Вѣдъ», отмѣняются съ 15 января 1898 года повсемѣстно въ губерніи воскресные базары, съ оставленіемъ по прежнему однихъ лишь базаровъ, существующихъ въ разные будніе дни въ разныхъ городахъ губерніи; для прочихъ же мѣстностей, какъ-то: мѣстечекъ, селъ, деревень, хуторовъ, околицъ и т. п., а равно и для города Мстиславля, установленъ для базаровъ, взаимнѣй воскресенья, вторники. Вмѣстѣ съ этимъ отъ лица губернатора издано обязательное постановленіе о воспрещеніи торговли во всѣхъ торговыхъ заведеніяхъ (кромѣ торгующихъ исключительно съѣстными припасами) въ воскресные и праздничные дни до 12 часовъ дня въ городахъ съ упрощеннымъ общественнымъ управленіемъ, а также во всѣхъ прочихъ поселеніяхъ, какъ напр.: мѣстечкахъ, селахъ, деревняхъ, хуторахъ, и т. п. Относительно важности перваго постановленія офиціально указаны слѣдующія соображенія, съ которыми, по отзыву епархіальнаго журнала, нельзя не согласиться. Отмѣна воскресныхъ базаровъ имѣетъ существенное значеніе для подъема нравственности, особенно въ западныхъ губерніяхъ, гдѣ городское населеніе состоитъ преимущественно изъ евреевъ и гдѣ то уваженіе, съ коимъ еврейское населеніе чтитъ святость субботняго дня, рѣзко противорѣчитъ усиленной торговой дѣятельности, проявляемой по воскресеньямъ, въ виду приуроченныхъ къ этому дню базарныхъ дней, и такимъ образомъ ставитъ христіанъ какъ бы ниже евреевъ въ отношеніи уваженія къ заповѣдямъ Церкви. Съ другой стороны, закрытіе въ однихъ мѣстахъ и перенесеніе воскресныхъ базаровъ въ другихъ — не можетъ произвести на практикѣ какихъ либо затрудненій въ смыслѣ удобства сбыта привозимыхъ крестьянами на базары сельско-хозяйственныхъ произведеній или же потери для крестьянъ рабочаго времени, такъ какъ существующіе въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ, помимо воскресныхъ, базары въ дни будніе одинаково посѣщаются сельскимъ населеніемъ и, въ виду постоянного спроса на привозные сельско-хозяйственные произведенія и предметы первой необходимости, послѣдніе, и съ закрытіемъ воскресныхъ базаровъ, безпрепятственно будутъ сбываться съ успѣхомъ. Въ прямой съ этимъ связи стоитъ и второе воспрещеніе, направленное также къ поднятію нравственности и укрѣпленію въ понятіяхъ населенія строгаго почитанія праздничныхъ дней.

— По сознанію большого вліянія православныхъ монастырей на религіозно-нравственную жизнь посѣщающихъ эти монастыри многочисленныхъ богомольцевъ, а чрезъ нихъ и на жизнь народа вообще, епархіальные архіереи при посѣщеніи монастырей и при другихъ случаяхъ нерѣдко входятъ въ обстоятельныя разясненія монашествующимъ обязанностей ихъ высокаго званія, и есть основанія думать, что такія разясненія не остаются безъ добрыхъ послѣдствій. По сообщенію «Церк. Вѣстн.», въ недавнее время объ этомъ предметѣ имѣлъ бесѣду высокопреосвященный архіепископъ казанскій Арсеній. Въ бесѣдѣ архіепископа съ приглашенными настоятелями монастырей, происходившей 29 января, при совершенно простой обстановкѣ, настоятели сообщали о томъ, въ какомъ состояніи находятся монастыри, архипастырь же задавалъ рядъ вопросовъ, выяснилъ, въ какомъ положеніи они должны находиться по своему внѣшнему и внутреннему устройству. Касаясь послѣдняго, владыка особенно настаивалъ на соблюденіи церковнаго устава. Если гдѣ, то въ монастыряхъ по преимуществу церковная служба должна выполняться согласно съ уставомъ. Ни чѣмъ другимъ монастырь не можетъ привлечь къ себѣ богомольцевъ, особенно простецовъ, какъ истовымъ богослуженіемъ. Слава о такихъ монастыряхъ идетъ далеко, паломники разносятъ ее по всей Россіи и съ умиленіемъ повѣствуютъ, что Господь сподобилъ ихъ, хоть разъ въ жизни, видѣть службу Божию, согласную во всемъ съ уставами св. отецъ. Поэтому весьма печально видѣть уклоненіе отъ устава, нерѣдко практикуемое въ монастыряхъ. Многие изъ богомольцевъ посѣщаютъ монастыри съ цѣлію исповѣдываться, или же побесѣдовать съ „старцемъ“, открыть ему свою душу и найти въ его словахъ утѣшеніе сердца и умиротвореніе духа. Отсюда, отсутствіе духовниковъ и „старцевъ“ явленіе нежелательное, какъ приносящее ущербъ религіозно-нравственнымъ запросамъ богомольцевъ. Кромѣ того, старцы необходимы и для самого монастыря: для руководства и убѣжденія новоначальныхъ. Монашествующіе обязаны вести бесѣды въ праздничные и воскресные дни, послушниковъ учить Закону Божию, а для мірянъ провозносить поученія (хотя бы и печатныя), особенно передъ исповѣдью и св. причастіемъ. Вообще говѣніе богомольцевъ въ монастыряхъ должно быть обставлено какъ можно разумнѣе и назидательнѣе. Монастырскія бібліотеки должны быть предметомъ особеннаго вниманія настоятелей. Эти бібліотеки должны удовлетво-

рять не только религіозно-нравственнымъ потребностямъ живущихъ въ монастырѣ, но и приходищихъ изъ міра.

— Въ «Слав. Еп. Вѣд.» помѣщена статья въ защиту заштатныхъ священниковъ. Указывая на тотъ фактъ, что среди заштатныхъ священниковъ нерѣдко встрѣчаются бодрые терпѣливыя, сохранившіеся въ молодости, у которыхъ одна половина силъ сбереглась не израсходованной на служебные, хотя бы и тридцатипятилѣтніе труды, авторъ считаетъ вполне справедливымъ признать за ними право на нѣкоторую часть служебныхъ трудовъ. Безъ всякой дѣятельности нѣкоторые заштатные священники сознавали и чувствовали себя въ положеніи незаслуженномъ, ненормальномъ, тяжеломъ и даже обидномъ. Пророкъ Самуилъ, по старческой преклонности лѣтъ, добровольно сложилъ съ себя непосильные труды службы, но все же оставилъ за собою болѣе сильную долю служебныхъ обязанностей, по волѣ Господней. На основаніи этого примѣра авторъ ставитъ вопросъ: „Почему-бы, напримѣръ, не оставить за нѣкоторыми законоучителями въ школахъ? Почему бы не предоставить инымъ правъ быть надзирателями и духовниками при духовныхъ училищахъ? Что мѣшаетъ ввѣрить имъ веденіе церковныхъ лѣтописей и вѣбогослужебныхъ бесѣдъ съ народомъ? Почему бы не предложить имъ открытіе книжныхъ складовъ и не отпустить ихъ на комиссію книги для распродажи и распространенія въ народѣ? Усвоеніе всѣхъ таковыхъ правъ заштатному іерейству не будетъ стоять въ противорѣчіи ни съ одной статьёй нынѣ дѣйствующаго церковно-гражданскаго закона и права эти могутъ быть санкціонированы властію мѣстнаго епископа. Такая санкція дала бы много добрыхъ послѣдствій“. Этотъ симпатичный прозектъ заслуживаетъ разсмотрѣнія на сѣздахъ духовенства для принятія мѣръ къ облегченію положенія заштатнаго духовенства.

— Астраханскій Епархальный Сѣздъ духовенства пришелъ на помощь учителямъ и учительницамъ церковно-приходскихъ школъ, облегчивъ имъ возможность содержанія дѣтей въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ. Вслѣдствіе запроса Астраханскаго Епархіальнаго училища о томъ, какую плату взымать за содержаніе и обученіе дѣтей учительницъ церковно-приходскихъ школъ, а также вслѣдствіе ходатайства Астраханскаго Епархіальнаго Наблюдателя церковно-приходскихъ школъ о предоставленіи семейнымъ учителямъ и учительницамъ церковно-приходскихъ школъ Астраханской епархіи во вниманіе къ ихъ малообеспеченному положенію льготъ по обученію

и содержанію ихъ дѣтей въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ, Съѣздъ, руководясь тѣмъ соображеніемъ, что дарованіе такихъ льготъ семейнымъ учителямъ въ столь важномъ и дорогомъ для нихъ дѣлѣ, какъ воспитаніе дѣтей, не только удержать на службѣ въ епархіи личныхъ семейныхъ учителей и учительницъ, но привлечь и другихъ, состоящихъ на службѣ въ другихъ вѣдомствахъ, не представляющихъ этихъ льготъ, — постановилъ семейнымъ учителямъ и учительницамъ церковно-приходскихъ школъ Астраханской епархіи, прослужившимъ съ усердіемъ и пользою въ оныхъ неменѣе трехълѣтъ предоставить право по обученію и содержанію ихъ дѣтей въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ Астраханской епархіи наравнѣ съ членами низшаго клира, каковаго права они лишаются въ случаѣ оставленія службы въ церковно-приходскихъ школахъ. «Астр. Еп. Вѣд.»

— «Подол. Еп. Вѣд.» отмѣчаютъ крайнюю нужду въ надлежаще подготовленныхъ учителяхъ для одноклассныхъ церковно-приходскихъ школъ и видятъ единственный исходъ для устраненія ея въ скорѣйшемъ открытіи специальной учительской школы. Последняя должна осуществлять собою типъ высшей народной школы въ епархіи и по важности своихъ задачъ, для достиженія правильной организаціи въ учебномъ и главнымъ образомъ въ воспитательномъ отношеніи, должна находиться въ ближайшемъ вѣдѣніи епархіальнаго начальства, въ непосредственной близости къ епископу, пользуясь субсидіей отъ училищнаго Совѣта при Св. Синодѣ, располагающаго въ настоящее время специальнымъ капиталомъ на устройство и содержаніе учительскихъ школъ. Охотниковъ учиться въ такой школѣ, конечно, найдется не мало и прежде всего пожелаютъ въ ней закончить свое образованіе тѣ недоучки, которые по разнымъ причинамъ выбыли до окончанія полнаго курса изъ свѣтскихъ и духовныхъ среднихъ и низшихъ учебныхъ заведеній. Но, по мнѣнію «Под. Еп. Вѣд.» этотъ контингентъ учащихся менѣе всего желателенъ въ учительской школѣ. Имѣя своимъ главнымъ и основнымъ назначеніемъ — готовить учителей для одноклассныхъ церковно-приходскихъ школъ епархіи, учительская школа должна наполняться не исключенными и ни къ чему не пригодными воспитанниками, а самыми способными и благонравными, изъ которыхъ вѣроятно могли бы сформироваться хорошіе церковно-приходскіе учителя. Такой составъ отборныхъ воспитанниковъ, наилучше одаренныхъ въ умственномъ и нравственномъ отношеніяхъ могутъ съ избыткомъ дать двухъ

классныя и второклассныя народныя школы. Учительская школа должна, такимъ образомъ, быть высшею формою народно-церковной школы, завершая собою весь рядъ наличныхъ начальныхъ народныхъ школъ.

— «Костр. Епарх. Вѣд.» знакомятъ съ содержаніемъ правилъ, объявленныхъ Самарской Духовной консисторіей, для завѣдыванія и наблюденія надъ безплатными народными читальнями. По этимъ правиламъ, наблюденіе за читальнею поручается приходскому священнику, который является главнымъ распорядительнымъ лицомъ въ отношеніи читальни, главнымъ руководителемъ всего, что дѣлается въ ней на пользу народа; безъ его вѣдома не можетъ быть пущена въ обращеніе ни одна книга, или временное изданіе, не можетъ быть устроено въ читальнѣ ни одно собраніе; онъ слѣдитъ за тѣмъ, чтобы читальни не служили для посѣтителей оныхъ мѣстами для развлеченія, увеселенія или другихъ дѣйствій, чуждыхъ нравственному назначенію читальни, или нарушающихъ въ нихъ должный порядокъ. Онъ своими пастырскими увѣщаніями располагаетъ населеніе къ чтенію такихъ книгъ и изданій, которыя своимъ религіозно-нравственнымъ, патриотическимъ и назидательнымъ содержаніемъ содѣйствуютъ религіозно-нравственному усовершенствованію его. Онъ слѣдитъ за тѣмъ, чтобы никто изъ мірскихъ людей, не имѣющій на то особаго полномочія отъ епархіальнаго начальства, не выступалъ предъ народною аудиторіей съ «словомъ учительнымъ». Онъ слѣдитъ за тѣмъ, чтобы по воскреснымъ и праздничнымъ днямъ чтенія народныхъ, согласно 4-й заповѣди, носили характеръ исключительно религіозно-нравственный и сопровождались пѣніемъ церковныхъ пѣснопѣній и религіозныхъ кантовъ, какъ это дѣлается въ американскихъ обществахъ трезвости.

— Въ «Рус. Обоз.» помѣщена статья С. А. Рачинскаго, подъ заглавіемъ: «Церкви и школы». Въ ней авторъ обращаетъ вниманіе на одинъ чрезвычайно важный пунктъ въ нашей церковной жизни, а именно скудость храмовъ сравнительно съ численностью народонаселенія. Изъ недавней переписи видно что сельское населеніе Россіи въ теченіе ста лѣтъ болѣе чѣмъ утроилось, о храмахъ же съ увѣренностію можно сказать, что число ихъ съ тѣхъ поръ далеко не удвоилось. Не рѣдкость встрѣтить деревни, отстоящія на 15—20 верстъ отъ своего приходскаго храма; достаточно зайти зимой въ одну изъ нашихъ сельскихъ церквей,

чтобы видѣть, какъ свѣчи гаснуть отъ недостатка кислорода и какъ богомольцы томятся отъ тѣсноты и духоты. Не говори уже о томъ, что церквей мало, онѣ и по размѣрамъ своимъ большею частью недостаточны, потому что строились въ то время, когда народу было меньше, да и расчеты строителей иногда направлялись не столько на помѣстительность храмовъ, сколько на ихъ архитектурную замысловатость. Въ доказательство авторъ ссылается на церковныя сооруженія, воздвигнутыя въ смоленской губ. его предками. Недостатокъ храмовъ авторъ считаетъ обстоятельствомъ неблагоприятнымъ въ томъ отношеніи, что онъ можетъ отразиться на упадкѣ школьнаго дѣла. Главнѣйшее условіе процвѣтанія школъ—ихъ близость къ церкви и наличность силъ въ составѣ церковнаго причта, пригодныхъ къ школьному дѣлу. Такъ какъ потребность въ начальномъ обученіи постоянно возрастаетъ и всякая живая школа грамотности стремится, при первомъ стеченіи благоприятныхъ условій, обратиться въ школу полноправную, то возникаетъ вопросъ, хватитъ ли въ ближайшемъ будущемъ у нашего сельскаго духовенства силъ на исполненіе его школьныхъ обязанностей. Вопросъ этотъ давно уже озабочиваетъ наше духовное начальство, которое и назначаетъ повсемѣстно въ помощь священникамъ діаконовъ, по возможности, изъ лицъ практически знакомыхъ съ школьнымъ дѣломъ, привлекаетъ также къ этому дѣлу мало-мальски умѣлыхъ причетниковъ, а въ приходы обширныя и богатые ставитъ вторыхъ священниковъ. Но всѣ эти мѣры достаточны лишь для настоящей минуты, а въ ближайшемъ будущемъ школьное дѣло станетъ чахнуть, если размноженіе сельскихъ школъ не будетъ поддержано соотвѣтствующимъ умноженіемъ сельскихъ церквей. Выводъ отсюда ясенъ: „много, говорятъ авторъ, толкуютъ о дополненіи слишкомъ бѣдной нашей школьной сѣти; исправимъ, дополнимъ сѣть нашихъ сельскихъ приходовъ—и половина дѣла будетъ сдѣлана“. Впрочемъ авторъ сознается, что теперь эта задача стала труднѣе сравнительно съ прежнимъ временемъ, не потому, что-бы средства на храмостроительство изсякли (въ этомъ отношеніи рука православнаго русскаго человека никогда не оскудѣетъ), а потому, что богатые помѣщики покинули свои родовыя гнѣзда, или продали ихъ лѣсопромышленникамъ, верѣдко жидамъ, и вслѣдствіе этого крайне сталъ затрудненъ отводъ для причта новостроющихся церквей требуемаго количества земли. Остается утѣшать себя, что найденъ будетъ спо-

собѣ такъ или иначе устранить это затрудненіе и чрезъ то вывести на прямую дорогу дѣло построенія новыхъ приходскихъ церквей и образованія при нихъ самостоятельныхъ причтовъ. Вопросъ заслуживаетъ тѣмъ болѣе серьезнаго вниманія, что въ зависимости отъ него стоятъ не только будущность народныхъ школъ, но и подъемъ народной нравственности. Теперь, съ открытіемъ попечительства народной трезвости, возлагаются большія надежды на чайныя, на чтенія при помощи волшебнаго фонаря и на разнаго рода развлеченія, какъ-то: гимнастическія упражненія, даже театральныя представленія. Надежды звѣдуютъ на томъ предположеніи, что этимъ способомъ возможно искоренить пьянство и другіе народныя пороки, вообще улучшить народную нравственность. Но едва ли такими поверхностными средствами, безъ участія церкви и освященной церковію школы, возможно произвести серьезный нравственный переворотъ. Только подъ воздѣйствіемъ церкви и школы достигимъ плодотворный нравственный подъемъ, и радѣтели народнаго блага имѣютъ поэтому всѣ основанія желать умноженія церквей. Этого же русскій человѣкъ долженъ бы желать и изъ чувства національной гордости. На окраинахъ, гдѣ русскій народъ соприкасается съ инородческимъ элементомъ, приходится наблюдать обидное для русскаго достоинства явленіе, что православныя храмы или совершенно отсутствуютъ (напр. въ нѣкоторыхъ городахъ Привислянскаго края), или находятся въ крайнѣ убогомъ видѣ сравнительно съ иновѣрческими храмами и молитвенными домами (даже мусульманскими мечетями). Православные, заброшенные судьбой въ такія мѣстности, невольно принуждены чувствовать всю приниженность своего положенія, не говоря уже о неудобствахъ, испытываемыхъ ими при удовлетвореніи религіозныхъ потребностей. Нашъ прямой долгъ—пожалѣть этихъ несчастныхъ и охранить честь русскаго имени, сообщивъ русскому, православному храму такое положеніе, какое ему приличествуетъ.

«Церк. Вѣст.»

— Въ цѣляхъ просвѣщенія народа организуются новыя библіотеки и народныя чтенія подъ ближайшимъ наблюденіемъ причтовъ и это дѣло, по словамъ «Цер. Вѣст.», уже значительно продвинулись впередъ. Послѣднія извѣстія по этому предмету касаются смоленской и черниговской епархій. Въ смоленской губерніи, благодаря стараніямъ уѣздныхъ комитетовъ попечительства о народной трезвости, къ мѣстному губернатору все чаще и чаще

стали поступать ходатайства о разрѣшеніи устройства бесплатныхъ народныхъ библіотекъ-читаленъ въ селеніяхъ, подъ наблюденіемъ приходскихъ священниковъ. Сообщая объ этомъ, губернаторъ просилъ епархіальнаго преосвященнаго, въ устраненіе переписки по каждому отдѣльному случаю, сообщить ему разъ навсегда о немѣннѣи препятствій къ возложенію на священниковъ обязанности по наблюденію за открываемыми въ селеніяхъ народными библіотеками. Преосвященный согласился, подъ тѣмъ впрочемъ условіемъ, чтобы священники, взявшіе на себя эту обязанность, извѣщали о томъ благочинныхъ, и при этомъ сообщали, что имъ извѣстны каталоги книгъ, дозволенныхъ къ употребленію въ народныхъ читальняхъ-библіотекахъ. Въ черниговской епархіи училищнымъ совѣтомъ въ концѣ прошлаго года выработаны правила разрѣшенія и веденія народныхъ чтеній, организуемыхъ духовенствомъ епархіи. Утверждая эти правила, черниговскій епархіальный преосвященный поставилъ условіемъ, чтобы контроль надъ народными чтеніями со стороны духовныхъ лицъ былъ постоянный, тщательный и строгій, и чтобы эти народныя чтенія никоимъ образомъ не причиняли ущерба внѣ-богослужебнымъ собесѣдованіямъ и чтеніямъ, обязательнымъ для приходскаго духовенства. Помимо этихъ средствъ для удовлетворенія потребности въ знаніяхъ, существующей въ низшихъ классахъ народа, предполагается примѣнить нѣкоторые новые способы. Такъ, въ петербургской комиссіи по техническому образованію, 6 февраля, были сдѣланы доклады о необходимости организаціи доступныхъ курсовъ общеобразовательныхъ предметовъ для лицъ, работающихъ въ техническихъ заведеніяхъ, а также для приказчиковъ, въ удобное для нихъ время. Мысли, выраженные въ докладахъ, были поддержаны большинствомъ членовъ комиссіи и возникшее предположеніе будетъ подвергнуто дальнѣйшей разработкѣ. По мѣстамъ проектируется устройство и веденіе народныхъ чтеній въ весьма широкихъ размѣрахъ. Такъ, на примѣръ, полтавская городская управа предполагаетъ устроить домъ для народной аудиторіи имени Гоголя въ Полтавѣ на 1000 человекъ, съ бесплатной народной читальней, и на-дняхъ, по порученію управы, петербургское общество архитекторовъ объявило конкурсъ на составленіе проекта дома. Въ виду особеннаго значенія и распространенія нынѣ народныхъ чтеній, поясняемыхъ картинами, которыя проектируются на экранѣ съ помощью волшебнаго фонаря, сдѣланъ опытъ уде-

шевленія такихъ картинъ чрезъ приготовленіе ихъ не на стеклѣ, а на бумагѣ, пропитываемой прозрачнымъ составомъ и становящейся прозрачною, какъ стекло.

— При церкви погоста Елинъ, Псковской губ., крестьянинъ Теодоръ Теодоровскій, какъ сообщаетъ «Воскр. Д.», открылъ библіотеку для своихъ односельчанъ. Этотъ крестьянинъ, по выходѣ изъ школы, сталъ читать книги и пристрастился къ этому занятію. Чтеніе принесло ему и практическую пользу. При помощи чтенія онъ обучился столярному и переплетному ремесламъ, садоводству и пчеловодству. Узнавъ по опыту пользу чтенія, онъ уже давно задался цѣлю доставить возможность читать книги и другимъ крестьянамъ своей мѣстности. Частію на пожертвованія сосѣдей-крестьянъ по подписному листу, частію на пожертвованія столпчныхъ дачниковъ онъ выписалъ книгъ на сумму въ 50 р. и открылъ библіотеку въ количествѣ 60 названій книгъ разныхъ отдѣловъ.

— Давно уже во многихъ епархіяхъ и мѣстная духовная власть и рядовое духовенство настойчиво стремятся очистить существующія въ простомъ народѣ религіозныя представленія и сдѣлать ихъ болѣе согласными съ церковнымъ ученіемъ. Съ этою, между прочимъ, цѣлю дѣлаются, по словамъ «Цер. Вѣст.», попытки положить конецъ и распространенію въ народѣ невѣрно написанныхъ священныхъ изображеній. Эти изображенія въ мѣстностяхъ съ значительнымъ римско-католическимъ населеніемъ носятъ иногда отчасти характеръ латинскихъ изображеній, въ нѣкоторыхъ же другихъ мѣстностяхъ имѣютъ особенности раскольнической иконописи (напримѣръ двухперстное сложеніе благословляющей десницы Спасителя на иконахъ Спасителя) и обладаютъ свойствами вообще грубаго и невѣжественнаго письма. Разныя мѣры употребляются для распространенія въ народѣ правильно написанныхъ иконъ. Въ прошломъ декабрѣ, по поводу заявленія одного изъ благочинныхъ казанской епархіи о продажѣ на базарахъ небрежно написанныхъ иконъ, епархіальнымъ начальствомъ было постановлено: предложить монастырямъ епархіи заняться дѣломъ иконописанія и удешевить стоимость писанныхъ иконъ настолько, чтобы простой народъ могъ пріобрѣтать и пользоваться ими. Въ той же казанской епархіи, въ минувшемъ январѣ, по поводу подобнаго же сообщенія одного изъ благочинныхъ о продажѣ на базарахъ небрежно написанныхъ иконъ, епархіальною

властью предложено было священникамъ—словомъ убѣжденіи доводить прихожанъ до сознанія необходимости пріобрѣтать иконы, написанныя правильно, и если бы въ крестьянскихъ домахъ оказались иконы неправильнаго письма, то убѣждать крестьянъ удалить такія иконы и пріобрѣсти, вмѣсто нихъ, иконы лучшаго письма. Въ нѣкоторыхъ епархіяхъ устроены духовенствомъ особыя иконныя склады и организована продажа иконъ при церквахъ, чтобы облегчить для крестьянъ пріобрѣтеніе потребныхъ священныхъ изображеній. Въ этомъ отношеніи особенно много сдѣлано нѣкоторыми братствами. Извѣстное широтою своей дѣятельности братство св. Александра Невскаго въ г. Владимірѣ не только распространяетъ иконы искуснаго и правильнаго письма чрезъ свой центральный иконо-книжный складъ во Владимірѣ и его отдѣленія въ епархіи, но и поддерживаетъ двѣ школы иконописи, въ слободѣ Холуѣ и Мстерѣ, учрежденныя имъ для приготовленія мастеровъ иконописнаго дѣла, которые писали бы иконы согласно съ требованіями православной церкви. Довольно значительную заботливость въ томъ же дѣлѣ обнаружило также тобольское братство св. Димитрія Солунскаго. Согласно послѣднему братскому отчету, такъ какъ иконы съ плохою живописью, не соответствующею святости изображаемаго лица, можно встрѣтить во всѣхъ приходахъ тобольской епархіи, совѣтъ братства затребовалъ свѣдѣнія отъ благочинныхъ епархіи, какія изъ иконъ, какой формы, размѣра, съ какими украшеніями и проч., всего болѣе требуются православнымъ населеніемъ. По полученіи свѣдѣній отъ благочинныхъ, совѣтъ братства выписалъ металлическихъ изображеній святыхъ изъ московскаго склада Бонакеръ, каковыя иконы въ настоящее время уже и рассылаются по церквамъ епархіи для продажи населенію по весьма дешевой цѣнѣ. Помимо сего совѣтъ братства рассылаетъ иконы, наклеенныя на доскахъ, за стекломъ или безъ него. Для продажи таковыхъ же иконъ братствомъ открыта въ Тобольскѣ лавка при Воскресенской церкви.

— Краснорѣчивымъ опроверженіемъ раскольниковскаго лжемудрія о четвероконечномъ крестѣ является открытый древній храмъ въ Херсонесѣ Таврическомъ, о которомъ «Моск. Вѣд.» сообщаютъ слѣдующія свѣдѣнія.—Храмъ имѣетъ форму четвероконечнаго креста; въ немъ найдена купель, украшенная орнаментами и четвероконечными крестами. Здѣсь же обрѣтенъ серебрянный ковчегъ съ частицами святыхъ мощей. Верхняя крышка св. ковчега

то же украшена изображеніями четвероконечнаго креста. Вновь открытый храмъ, безспорно, относится ко временамъ глубокой древности. На наружныхъ стѣнкахъ ковчега награвированы бюстовыя изображенія: съ одной стороны—Спасителя и апостоловъ Петра и Павла, на другой—Богоматери и двухъ ангеловъ, на узкихъ сторонахъ два изображенія неизвѣстныхъ лицъ. Суда по иконографическимъ типамъ, особенно Богоматери молодявой и красивой, а также ангеловъ и святыхъ, напоминающимъ типы древнихъ мозаикъ Равенны, а равно и въ виду сходства общей формы ковчега съ саркофагами Равенны,—вновь открытый храмъ относится въ VI вѣку; во всякомъ случаѣ, онъ выстроенъ во время „древняго благочестія“ нѣсколькими столѣтіями раньше появленія, такъ называемаго, никоніанства. Такимъ образомъ, въ древнеправославной Церкви четвероконечный крестъ почитался такъ же, какъ и въ настоящее время онъ почитается въ святой Церкви, отъ которой отторгнулись раскольники; сѣдая старина произноситъ грозный приговоръ надъ выдающими себя за охранителей святой старины; древній Херсонесъ, въ которомъ прежде всего возсіалъ на Руси свѣтъ христіанства, и въ которомъ, по преданію, крестился св. Владиміръ, еще разъ доказываетъ, какъ тяжело погрѣшаютъ раскольники, называя четвероконечный крестъ „печатью антихриста“ и всячески понося его.

— 27 февраля, какъ сообщаютъ «Моск. Вѣд.», въ одной изъ залъ Русскаго Императорскаго посольства въ Берлинѣ состоялось торжественное засѣданіе Русскаго Православнаго Братства св. Владиміра подъ предсѣдательствомъ посла, графа Н. Л. Остенъ-Сакена, въ присутствіи многочисленныхъ членовъ Братства, а также и стороннихъ посѣтителей. Самымъ важнымъ событіемъ въ жизни Братства за истекшее трехлѣтіе служить пріобрѣтеніе подъ Берлиномъ участка земли и постройка на немъ кладбищенскаго храма съ домомъ трудолюбія (въ память Императора Александра III). Это мѣропріятіе было вызвано религіозными и матеріальными потребностями русской колоніи въ Берлинѣ и временно проживающихъ здѣсь Русскихъ. Съ одной стороны, давно уже сознавалась потребность устроить самостоятельное русское кладбище (такъ какъ доселѣ русскихъ хоронили гдѣ приходилось) и построить кладбищенскій храмъ, въ которомъ можно было бы совершать отпѣваніе русскихъ (такъ какъ въ посольской церкви на Unter den Linden отпѣваніе покойниковъ запрещено); съ другой стороны,

необходимо было дать русскимъ бѣднякамъ возможность имѣть заработокъ (такъ какъ въ Берлинѣ иностранцу, и особенно русскому, очень трудно найти работу). Опытъ показалъ, что русскіе рабочіе охотно идутъ въ домъ трудолюбія и при платѣ въ двѣ марки за день (при готовомъ помѣщеніи), легко зарабатываютъ себѣ обратный проѣздъ въ Россію и даже дѣлаютъ нѣкоторые сбереженія. Могутъ найти въ братскомъ домѣ работу и простые рабочіе поденщики, и мастера (въ мастерскихъ Братства: столярной и пр.), а также и люди интеллигентные (въ библіотекѣ Братства и въ археологическомъ музеѣ: систематизація и каталогизація книгъ; описаніе памятниковъ музея; разысканіе русскихъ погребенныхъ на различныхъ берлинскихъ кладбищахъ и описаніе памятниковъ надъ ними: такимъ именно образомъ на одномъ изъ кладбищъ былъ открытъ, напримѣръ, памятникъ Глинки, и пр.). Давая возможность получать заработокъ, Братство въ то же время не отказывается въ помощи и людямъ, которые, по старости, слабости или вслѣдствіе слѣпшнаго отъѣзда изъ Берлина, не могутъ работать. Заботясь о матеріальныхъ нуждахъ рабочихъ, Братство не упускаетъ изъ вида и ихъ духовныхъ потребностей; оно совершаетъ для нихъ богослуженіе въ кладбищенскомъ храмѣ, приглашаетъ ихъ въ археологическій музей Братства, даетъ объясненіе гравюръ и другихъ собранныхъ въ музеѣ памятниковъ исторіи жизни Русскихъ за границей. Въ ближайшемъ будущемъ Братство надѣется организовать для простаго класса рабочихъ общедоступную библіотеку и воскресныя чтенія. Движеніе братскихъ суммъ за истекшее трехлѣтіе опредѣлились въ слѣдующемъ видѣ. На приходъ поступило: 151.666 марокъ 15 пф.; израсходовано 151.666 марокъ 15 пф. Имущественная наличность Братства къ 13 января 1898 года состояла, во-первыхъ, изъ капитала (въ $\frac{1}{2}$ бумагахъ и на книжкѣ сберегательной кассы) въ количествѣ 27.695 мар. 40 пф. и, во-вторыхъ, изъ двухъ участковъ земли (въ сѣверной окрестности Берлина, по дорогѣ въ Тегель), съ храмомъ, братскимъ домомъ и прочими постройками, считая по суммѣ затратъ, всего на сумму 178.444 мар. 39 пф. Такимъ образомъ, Берлинское Братство, какъ юридическая единица, является въ настоящее время довольно крупнымъ собственникомъ. На такой результатъ своей дѣятельности оно, конечно, не могло имѣть даже и отдаленнѣйшихъ надеждъ, когда, восемь лѣтъ тому назадъ, въ числѣ немногихъ своихъ сочленовъ, полагало первое основаніе зданію

благотворительности. Этотъ результатъ, столь неожиданный, служить ручательствомъ того, что, переживъ первые годы,—обыкновенно самые трудные въ жизни всякаго новаго учрежденія,—оно будетъ преуспѣвать и развиваться на пользу нашимъ соотечественникамъ и на славу нашей дорогой родины.

— Трудно бываетъ обыкновенно рѣшить, кто изъ обращающиса за чужою помощью дѣйствительно нуждается въ ней и кто лишь напускаетъ на себя личину. Американцы, однакоже, попробовали слѣдующимъ образомъ разрѣшить эту задачу. Исходя изъ того положенія, что въ помощи нуждается тотъ, кто и хотѣлъ бы работать, да лишень возможности къ этому, и что каждый, кто способенъ къ работѣ и готовъ приняться за нее, долженъ получить къ этому возможность,—они рѣшили поступить такъ: уличная подача милостыни совсѣмъ исключаются; зато во всѣхъ почти городахъ устраиваются автоматическіе податели милостыни. Последніе представляютъ собою ничто иное, какъ машину, приводимую въ дѣйствіе руками и служащую для размола зерна, кофе, какао и т. п. или для заряденія аккумуляторовъ электричествомъ. Нуждающійся въ пропитаніи, вмѣсто того, чтобы протянуть руку, въ которую ему, все ровно, никто ничего не положить, обращается къ такой машинѣ. Проработавъ на ней извѣстное время, онъ получаетъ непосредственно отъ нея же и плату за трудъ, въ видѣ соответствующей монеты, автоматически выбрасываемой ему машиной. Эти автоматическіе аппараты исполняютъ, такимъ образомъ, совершенно противоположную роль, чѣмъ всѣ извѣстные до сихъ поръ. Въ обыкновенныхъ аппаратахъ требуется опустить въ отверстіе монету, и за это аппаратъ выбрасываетъ соответствующій предметъ, въ новыхъ же, наоборотъ, самъ автоматъ выбрасываетъ деньги.

«Оренб. Еп. Вѣд.»

ОБЪЯВЛЕНІЕ.

Вышла въ свѣтъ новая книга:

„Свѣтлый Христовъ праздникъ Пасха“.

С.П.Б. 1898 г. Цѣна книги: въ переплетѣ 35 к. безъ перес. и 40 к. съ перес.; безъ переплета 30 к. безъ перес. и 35 к. съ пересылкою. Главный складъ книги у издателя, И. В. Преображенскаго: Литейный проспектъ, д. № 34. Можно приобрѣтать книгу и во всѣхъ мѣстахъ книжной торговли. Книгопродавцамъ обычная уступка.

НОВАЯ КНИГА:

МѢСЯЦЕСЛОВЪ И ТРІОДІОНЪ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ.

ЖИТІЯ всѣхъ святыхъ, **ПРАЗДНИКИ**, **ПОСТЫ** и прочіе дни церковнаго года, съ присоединеніемъ **ТРОПАРЕЙ**, **КОНДАКОВЪ** и нѣкоторыхъ другихъ церковныхъ пѣснопѣній и **МОЛИТВОСЛОВІЙ** (въ ПЯТИ выпускахъ).

СОДЕРЖАНІЕ: 1) Мѣсяцесловъ. Житія всѣхъ святыхъ, чтимыхъ всею Греко-Россійскою Церковію, а также мѣстно чтимыхъ въ Россіи, Южно-Славянскихъ и Греческихъ. Дванадцатые и всѣ прочіе праздники, ихъ исторія, цѣль и значеніе. Предпразднства, поспразднства и отданія праздниковъ. Особенности церковныхъ службъ и знаменательные церковные обряды въ нарочитые дни года. Посты, исторія ихъ установленія, цѣль и значеніе. Тропари и кондаки на каждый день года. Величанія и другія церковныя пѣснопѣнія и молитвословія. Празднства въ честь всѣхъ чудотворныхъ иконъ Божіей Матери. Указанія чтеній изъ Евангелія, Апостола и паремій на каждый день года.

2) Тріодіонъ. Приготовленіе къ Великому Посту. Недѣля о Мытарѣ и Фарисеѣ. Седмица всеядная. Недѣля о Блудномъ сынѣ. Седмица Мясопустная. Недѣля Мясопустная. Седмица Сырная. Недѣля Сыропустная. **Святая Четыредесятница.** Первая седмица. Первая недѣля. Вторая седмица. Третья седмица. Третья недѣля. Четвертая седмица. Четвертая недѣля. Пятая седмица. Пятая недѣля. Шестая седмица. *Входъ Господень въ Иерусалимъ.* **Страстная седмица.** Великій понедѣльникъ. Великій вторникъ. Великая среда. Великій четвертокъ. Великій пятокъ. Великая суббота. **Пасха.** *Светлое Христово Воскресенье.* Пасхальная седмица. **Недѣли по Пасхѣ.** Недѣля о Өомѣ. Недѣля свв. женъ Мүроносицъ. Недѣля о Разслабленномъ. Преполовленіе. Недѣля о Самаряныни. Недѣля о Слѣпомъ. Отданіе Пасхи. *Вознесеніе Господне.* Недѣля Свв. Отцовъ. **Пятидесятница.** *День Святаго Духа.* Недѣля Всѣхъ Святыхъ.

3) Дополненіе. 1) Тропари и кондаки общіе святымъ. 2) Изъ утреннихъ молитвъ. 3) Порядокъ рядоваго чтенія каѳизмъ въ теченіе года. 4) Указатель гласовъ и чтеній изъ Апостола и Евангелія на недѣли по Пятидесятницѣ. 5) Апостолы и Евангелія при совершеніи нѣкоторыхъ чинослѣдованій по Требиюку. 6) Указатель праздниковъ, сплошныхъ недѣль, постовъ и дней поминовенія. 7) Указатель именъ святыхъ. 8) Чудотворныя иконы Пресвятыя Богородицы. 9) Краткій словарь малопонятныхъ церковно-славянскихъ словъ.

Всѣ пять выпусковъ заключаютъ въ себѣ болѣе 600 страницъ большаго формата и убористой печати. Цѣна за всѣ выпуски 2 руб. — Адресъ для письменныхъ требованій: Харьковъ, Духовная Семинарія, Сергѣю Васильевичу Булгакову. Въ Харьковѣ книга продается въ Губернской Типографіи (въ Петровскомъ пер., д. № 17).

ВЫШЛА ВЪ СВѢТЪ НОВАЯ КНИГА:

ПЕРЕВОДЪ LXX.

Его значеніе въ исторіи греческаго языка и словесности.

Ивана КОРСУНСКАГО,

профессора Московской духовной академіи.

I—II + 644 + I—LXII. Напечатана въ типографіи Свято-Троицкой Сергіевой Лавры. 1898. Цѣна 3 р., съ перес. 3 р. 50 к. Адресъ автора: Сергіевъ посадъ, Моск. губ. Книгопродавцамъ обычная уступка.

ОРЕНБУРГСКАЯ ГАЗЕТА.

ОБЩЕСТВЕННО-ЛИТЕРАТУРНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ.

Годъ второй.

Съ 1 января 1897 г. выходитъ ежедневно, кромѣ дней послѣ-праздничныхъ, въ форматѣ полнаго листа, отдѣльнымъ отъ официальной части оренбургскихъ губернскихъ вѣдомостей изданіемъ, подъ особую редакцію, по программѣ частныхъ газетъ. Выходъ новой газеты совпалъ съ оживленіемъ мѣстной жизни (вопросъ о введеніи земскихъ учрежденій въ Оренбургской губерніи, переоцѣнка земель и лѣсовъ, переоцѣнка фабрикъ и заводовъ, изслѣдованіе и переустройство путей сообщенія, новыя впервые принимавшія въ Оренб. губ., мѣры борьбы съ сусликами, народженіе новыхъ мѣстныхъ обществъ и выставокъ и проч.). Интересамъ ея главнымъ образомъ посвящена газета. Не исключая и общихъ вопросовъ русской жизни со своихъ страницъ, газета имѣетъ и столичныхъ сотрудниковъ. Для заграничной жизни газета располагаетъ корреспонденціями и фельетонами собственныхъ корреспондентовъ.

НВ. Подробный указатель статей, напечатанныхъ за 1897 г., брошюрою по полугодіямъ, высылается бесплатно.

Подписная цѣна на 1898 г. 5 руб. за годъ и 45 к. помѣсячно (можно марками). Подписка принимается: Оренбургъ. Редакція „Оренбургской Газеты“. Караванъ-Сарай.

Редакторъ *Н. Ардашевъ.*

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ ЖУРНАЛЪ

издается съ 1885 года

РУССКІЙ ПАЛОМНИКЪ

изданіе П. П. СОЙКИНА

ПОДЪ РЕДАКЦІЮ

А. И. ПОПОВИЦКАГО и при участіи

Отца Іоанна Кронштадтскаго.

„Русскій Паломникъ“ представляет собою единственный въ Россіи журналъ для семейнаго религіозно-нравственнаго чтенія, по богатству же, разнообразію и занимательности содержанія и художественности рисунковъ его можно смѣло сравнить съ лучшими отечественными изданіями. Подписчики въ теченіи 1898 года получаютъ: **52 иллюстрированныхъ №№** каждый нумеръ въ размѣрѣ двухъ листовъ большаго формата (16 стр. убористой печати) съ 6—8 художественными рисунками, **12 ежемѣсячныхъ книжекъ** изящно отпечатанныхъ на плотной бумагѣ, объемомъ каждая 10—12 листовъ (160—200 страницъ). И кромѣ того на металлѣ **бесплатно** исполненная въ 12 красокъ размѣромъ 5×6 вершковъ въ рельефной золоченой ризѣ копія съ чудотворной **Иверской иконы Пресвятой Богородицы**. Въ 12 книжкахъ „Русскаго Паломника“ будетъ дано:

1) **На каждый день**. Сказанія изъ жизни святыхъ православной церкви восточныхъ и русскихъ, народныя обычая, повѣрья, обряды, легенды и преданія, 1-е полугодіе, мѣсяцы январь—іюнь. И. Ф. Тюменева.

2) **Послѣдніе дни Иерусалима**. Историч. повѣсть. Д. Л. Мордовцева.

3) **Книга бытія моего**. Извлеченіе изъ воспоминаній о Востоку, епископа Порфирія Успенскаго.

4 и 5) **Афонскій подвижникъ**. Графини Багреевой-Сперанской.

6) **По слѣдамъ апостола Павла**. Жизнь и дѣятельность великаго апостола языковъ. А. Александрова.

7) **На каждый день**. 2-е полугодіе, мѣсяцы іюль—декабрь И. Ф. Тюменева.

8) **Пророчица Соломея**. Историческая повѣсть изъ быта поволжскихъ раскольниковъ. С. Воронина.

9) **Путешествіе антиохійскаго патріарха Манарія въ Москву въ XVII в.** Перев. съ арабскаго проф. Г. А. Муркоса.

10) **Защитники христіанства** (апологеты). Проф. И. В. Реверсова.

11) **Паденіе Константинополя**. Истор. очеркъ Ѳ. Е. Шеляговскаго.

12) **Святѣйшіе Приднѣпровья**. Очерки и рассказы изъ путешествія по св. обителямъ Юга. С. Л. Астафьевъ.

Подписная цѣна на журналъ „Русскій Паломникъ“ безъ доставки въ Спб. пять руб. Съ доставкой и перес. во всѣ города Россійской имперіи **шесть** руб. За границу 8 руб. Допускается разсрочка: при подпискѣ 2 руб., въ 1-му апрѣля 1 руб., въ 1-му іюня 1 руб. и въ 1-му августа остальные. Подробное объявленіе и пробный № высылается за 7 коп. марку. Главная контора: С.-Петербургъ, Стремянная, № 12, собственный домъ.

обувь или столярныя издѣлія и т. п. изъ такихъ домовъ у насъ по селамъ, когда фабричныя и кустарныя издѣлія дешевле, и изящнѣе? Между тѣмъ въ сельскихъ рабочихъ колоніяхъ возможно каждому дать дѣло, особенно если колоніи эти будутъ имѣть свое хлѣбопашество, свой скотный дворъ и проч. Съ устройствомъ повсюду, помимо домовъ трудолюбія, сельскихъ рабочихъ колоній, будетъ возможно запретить всякіе виды уличнаго нищенства.“ Въ заключеніе о. Булгаковъ указываетъ на необходимость заботъ о томъ, чтобы „города и деревни давали какъ можно менѣе отбросовъ нравственно-испорченнаго люда, чтобъ юное поколѣніе, постоянно притекающее изъ нашихъ селъ и деревень въ города, жило и росло въ нормальной религіозно-нравственной и истинно-гуманной сферѣ, и чтобы надзоръ за жизнью этого поколѣнія въ городскихъ мастерскихъ, торговыхъ и ремесленныхъ заведеніяхъ былъ со стороны городовъ самый строгій и внимательный. И если городамъ посчастливится уменьшить количество городскихъ отбросовъ нравственно-испорченнаго люда, то процентъ городского пролетаріата уменьшится на много, черезъ что облегчится сложная и трудная задача борьбы съ бѣднотой, нищетой и тунеядствомъ, которыя надвигаются на наше отечество какъ изъ селъ, такъ и изъ городовъ.“

ОБЪЯВЛЕНІЕ.

ВЫШЛА ВЪ СВѢТЪ НОВАЯ КНИГА:

ПЕРЕВОДЪ LXX.

Его значеніе въ исторіи греческаго языка и словесности.

Ивана КОРСУНСКАГО,

профессора Московской духовной академіи.

I—II + 644 + I—LXII. Напечатана въ типографіи Свято-Троицкой Сергіевой Лавры. 1898. Цѣна 3 р., съ перес.. 3 р. 50 к. Адресъ автора: Сергіевъ посадъ, Моск. губ. Книгопродавцамъ обычная уступка.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА на 1898 годъ

на ежемѣсячный педагогическій и литературный журналъ, издаваемый
Училищнымъ Совѣтомъ при Св. Синодѣ,**„НАРОДНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ“.**

Въ 1898 г. „Народное Образование“ будетъ издаваться безъ предварительной цензуры книжками отъ 5 до 10 печ. лист. (отъ 1300 до 1600 стр. въ годъ) по слѣдующей программѣ:

I. Статьи общаго характера по вопросамъ воспитанія, обученія и устройства школъ. II. Исторія школъ. Замѣчательные дѣятели по народному образованію въ Россіи и за границей. III. Современное положеніе начальныхъ школъ въ Россіи и въ славянскихъ земляхъ. IV. Очерки и рассказы изъ школьной жизни. V. Обзоръ педагогической литературы и періодической печати по вопросамъ народного образованія. VI. Хроника церковно-школьной жизни. VII. Замѣтки. Извѣстія. Полезныя свѣдѣнія для школьной жизни. VIII. Отвѣты редакціи на вопросы. IX. Библиографическій листокъ. X. Объявленія. *Приложенія:* Портреты и иллюстраціи къ статьямъ и „*школьный календарь*“ на 1898—99 учебный годъ (будетъ разосланъ подписчикамъ къ началу 1898—99 учебнаго года). *Подписная цѣна* на журналъ съ приложеніями на годъ съ доставкой въ С.-Петербургъ и съ пересылкой во всѣ мѣста Россіи для законоучителей и учителей начальныхъ школъ—**3 руб.**, для прочихъ подписчиковъ—**5 руб.** Подписка адресуется: С.-Петербургъ. Зданіе Святѣйшаго Синода. Издательская Комиссія Училищнаго при Св. Синодѣ Совѣта.

Редакторъ П. Мироносицкій.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1898 годъ

на ежедневную самую дешевую

политическую, общественную, экономическую и литературную газету

РУССКОЕ СЛОВО

БЕЗЪ ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЙ ЦЕНЗУРЫ.

ПРОГРАММА БОЛЬШОЙ СТОЛИЧНОЙ ГАЗЕТЫ.

Несмотря на *крайне дешевую цѣну*, газета будетъ заключать въ себѣ, съ достаточною полнотой, *всѣ отдѣлы большихъ столичныхъ газетъ* и постарается быть вѣрной отразительницей явленій нашей общественно-государственной—въ столицахъ и въ провинціи—жизни. Особое вниманіе редакція отвѣдетъ вопросамъ народного образованія, въ широкомъ смыслѣ этого слова. Событія международнаго характера и жизнь иностранныхъ государствъ будутъ съ возможною полнотой отмѣчаться въ газетѣ. За успѣхами нашей общественности, за явленіями въ русской наукѣ и въ родной словесности „Русское Слово“ будетъ слѣдить съ особою внимательностью. Срокъ выхода—ежедневный (кромя двѣхъ слѣдующихъ за большими праздниками). Подписная цѣна съ пересылкою и доставкой: на годъ 5 р., на 6 мѣсяцевъ 3 руб., 3 мѣсяца 1 руб. 75 к., 1 мѣс. 60 коп. Адресъ редакціи: Тверской бульв., д. Яголковскаго. Кромѣ того, подписка принимается во всѣхъ книжныхъ магазинахъ Москвы, Петербурга и другихъ городовъ Россіи.

Годъ второй открыта подписка на большую ежедневную газету

„МИРОВЫЕ ОТГОЛОСКИ“

1898 года,

газету политическую, литературную, научную, общественную, финансовую, экономическую и коммерческую, *безъ предварительной цензуры.*

(Всѣхъ номеровъ выходитъ 360 въ годъ).

„Мировые Отголоски“ вступаютъ во второй годъ своего существованія, имѣя во главѣ издателя и редактора, десятки лѣтъ стоящаго на посту публичной мысли. Задача „Мировыхъ Отголосковъ“ высоко держать знамя закона и не только самимъ не позволять себѣ отступленийъ отъ закона, но и другихъ не терпѣть правонарушеній, причиняющихъ серьезный ущербъ духовнымъ и имущественнымъ интересамъ общества. Преступно тамъ молчать, гдѣ долгъ велитъ вѣщать! Программа „Мировыхъ Отголосковъ“ полною и разнообразіемъ равняется самымъ большимъ столичнымъ газетамъ; въ составъ ея входятъ 1. Руководящія статьи по разнымъ вопросамъ. 2. Телеграммы отъ собственныхъ корреспондентовъ въ Россіи и за границей, равно отъ разныхъ телеграфныхъ агентствъ. 3. Статьи и извѣстія по вопросамъ внутренней и международной политики, а также статьи научнаго и практическаго содержанія по разнымъ отраслямъ. Корреспонденція изъ главныхъ центровъ государственной и общественной жизни всего свѣта. 4. Обзорнѣе движенія русскаго и иностраннаго законодательства и государственнаго управленія. 5. Духовная литература. 6. Историческіе, бытовые и этнографическіе очерки. Жизнеописанія замѣчательныхъ дѣятелей. 7. Статьи и извѣстія по разнымъ отраслямъ финансовой и экономической дѣятельности въ Россіи и за границей. 8. Обзорнѣе событий государственной и общественной жизни. Хроника и разные извѣстія. Спортъ. Некрологи. 9. Областные обзорнѣя и корреспонденція изъ главныхъ городовъ Россіи. Земское, городское и сельское хозяйство. Отчеты о засѣданіяхъ различныхъ обществъ. 10. Обзоръ текущей журналистики и замѣчательныхъ явленій литературы русскаго и иностраннаго. Критическія статьи о вновь появляющихся въ Россіи и за границей книгахъ и сочиненіяхъ. 11. Статьи и извѣстія по вопросамъ искусства; новости театры, музыки, ремесла и пр. 12. Изысканія словесности—повѣсти, рассказы, сцены, стихотворенія, мемуары и путешествія. 13. Судебная хроника—русская и иностранная; судебныя рѣшенія и ихъ обсужденіе. 14. Статьи и извѣстія о движеніи повсемѣстно въ Россіи и за границей промышленности, сельскаго хозяйства, торговли, горнаго дѣла и торговаго мореходства. 15. Статьи и извѣстія о дѣйствіяхъ русскаго и иностранныхъ акціонерныхъ компаній и разныхъ видовъ товариществъ. 16. Биржевыя извѣстія, внутреннія и заграничныя. Фондовыя биржи. Товарные рынки. Ярмарки. Урожай. 17. Рисунки историческіе и бытовые, соотвѣтствующіе содержанию статей. Портреты замѣчательныхъ дѣятелей. Моды. Карикатуры. 18. Справочный отдѣлъ и 19. Казенныя и частныя объявленія. Всякаго рода рисунки и портреты будутъ печататься какъ въ текстѣ газеты, такъ и въ особомъ полулѣтѣ, выходящемъ еженедѣльно, по воскресеніямъ.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА:

	На годъ 11 мѣс.		10 мѣс.		9 мѣс.		8 мѣс.		7 мѣс.	
	р.	к.	р.	к.	р.	к.	р.	к.	р.	к.
Безъ доставки	14	—	13	—	12	—	10	50	9	80
Съ доставкою по гор. почтѣ . . .	16	—	15	—	13	50	12	—	11	—
Съ пересылкою виноградоимъ . .	17	—	15	50	14	50	13	50	12	50
За границу	26	—	24	50	23	—	21	—	18	50
	на 6 мѣс.		5 мѣс.		4 мѣс.		3 мѣс.		2 мѣс.	
	р.	к.	р.	к.	р.	к.	р.	к.	р.	к.
Безъ доставки	8	—	6	80	5	50	4	—	2	80
Съ доставкою по гор. почтѣ . . .	9	—	7	50	5	80	4	50	3	30
Съ пересылкою виноградоимъ . .	10	—	8	50	7	—	5	50	4	—
За границу	14	—	12	—	10	—	8	—	6	—

Подписка принимается: въ С.-Петербургѣ, въ Главной Конторѣ редакціи „Мировыхъ Отголосковъ“ Фонтанка (уголъ Лештукова переулка), д. № 80.

Редакторъ-издатель К. В. Трубиновъ.

Отношеніе Г. Директора ИМПЕРАТОРСКОЙ Публичной Библіотеки на имя Высокопреосвященнаго Амвросія, отъ 13 марта 1898 года за № 419.

*Высокопреосвященнѣйшій Владыко,
Милостивый Государь и Архипастырь.*

По дѣйствующимъ законамъ въ ИМПЕРАТОРСКУЮ Публичную Библіотеку, какъ главнѣйшее и важнѣйшее государственное книгохранилище, имѣющее значеніе для всей Россіи, должны поступать всѣ безъ исключенія изданія, печатаемыя, литографируемыя и гравиремыя въ Россіи какъ частными лицами, такъ и съ разрѣшенія и по распоряженію правительственныхъ установленій и лицъ всѣхъ вѣдомствъ.

Книги духовнаго содержанія поступаютъ въ Библіотеку изъ Духовно-Цензурныхъ Комитетовъ и высшихъ духовно-учебныхъ заведеній; печатаемыя же по благословенію или опредѣленію Святѣйшаго Синода доставляются типографіями синодальными, Кіево-Печерской и Почаевской лавръ и Московскою едино-вѣрческою.

Но кромѣ того весьма много книгъ и брошюръ выходитъ въ свѣтъ, особенно за послѣднее время, съ разрѣшенія мѣстной епархіальной власти и мѣстныхъ духовныхъ цензоровъ, большею частью кафедральныхъ протоіереевъ или ректоровъ духовныхъ семинарій. Въ большинствѣ случаевъ такого рода изданія, вѣроятно вслѣдствіе незнанія вышеупомянутаго закона, по которому всѣ безъ изыятія книги и брошюры должны быть доставляемы въ ИМПЕРАТОРСКУЮ Публичную Библіотеку, въ эту послѣднюю не поступаютъ. Равнымъ образомъ редакціи многихъ Епархіальныхъ Вѣдомостей и нѣкоторыхъ

преосвященныхъ и епархіальныхъ училищныхъ совѣтовъ, Училищный при Святѣйшемъ Синодѣ Совѣтъ, журнальнымъ опредѣленіемъ, отъ 23 февраля 1898 г. за № 135, постановилъ: удостоить награжденія книгою «**Библія**», отъ Святѣйшаго Синода выдаваемою, за особое усердіе и ревность въ дѣлѣ благоустройства церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты Харьковской епархіи нижеслѣдующихъ лицъ: наблюдателя церковныхъ школъ Зміевского уѣзда, священника Ѳеодора **Юшнова**, члена Богодуховскаго уѣзднаго отдѣленія, земскаго начальника 1-го участка, Богодуховскаго уѣзда, статскаго совѣтника Александра **Бырдина**, члена Изюмскаго уѣзднаго отдѣленія епархіальнаго училищнаго совѣта, священника въ г. Славянскѣ церкви Іоанна **Дмитріева**, земскаго начальника 9 участка, Изюмскаго уѣзда, титулярнаго совѣтника Александра **Добровольскаго**, члена Старобѣльскаго уѣзднаго отдѣленія, благочиннаго священника Василя **Алексѣевского**, члена Сумскаго уѣзднаго отдѣленія, протоіерея Троицкой въ г. Сумахъ церкви Іоанна **Максимовича**, члена Харьковскаго уѣзднаго отдѣленія, священника Сергія **Уманцева**, — завѣдывающихъ-законоучителей церковно-приходскихъ школъ: Славянской (второклассной), Изюмскаго уѣзда, священника Николая **Доброславскаго**, Бѣлопольской, Пророко-Ильинскаго прихода, Сумскаго уѣзда, священника Максима **Подлуцнаго**, Юнаковской, Преображенскаго прихода, того же уѣзда, священника Николая **Черниговскаго**, Хотѣнской, того же уѣзда, священника Павла **Чугаева**, Пторубской, того же уѣзда, священника Іоанна **Ведринскаго**, Степковской — Дмитріевскаго прихода, того же уѣзда, священника Іоанна **Виноградскаго**, Ивановской школы грамоты, Кулявскаго уѣзда, священника Василя **Манухина**, учителя Боровской церковно-приходской школы, Старобѣльскаго уѣзда, Іосифа **Васютина**; попечителей школъ: при Спасо-Преображенскомъ соборѣ въ г. Сумахъ, Сумскаго купца Николая **Суханова**, при Троицкой церкви въ г. Сумахъ, потомственнаго почетнаго гражданина Павла **Харитоненко**, при Петро-Павловской церкви въ г. Сумахъ — потомственнаго почетнаго гражданина Николая **Скубенко**, при Покровской церкви въ г. Сумахъ, Сумскаго купца Прокопія **Гриненко**, Водолажской, Бѣловодскаго прихода, Сумскаго уѣзда, потомственнаго почетнаго гражданина Николая **Лещинскаго**; печатальницъ школъ: въ слободѣ Юнаковѣ, Сумскаго уѣзда, жену потомственнаго почетнаго гражданина Марію **Лещинскую** и въ сл. Ольшаной, Лебединскаго уѣзда, дочь генераль-маіора Анастасію **Шатову**; Сумскаго купца Севастьяна **Деревянки**, жену дѣйствитель-

наго статскаго совѣтника **Наталію Харитоненко**, Виртембергскаго подданнаго **Августа Грундлера**, члена Харьковскаго епархіальнаго училищнаго совѣта, протоіерея **Тимофея Павлова**.

Отъ Совѣта Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища.

Совѣтъ Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища извѣщаетъ духовенство Харьковской епархіи, что передержка экзаменовъ во всѣхъ классахъ Училища назначена на 10-е августа н. г., а приѣмные экзамены для поступленія въ приготовительный, первый и въ остальные классы назначены на 11-е и 12-е августа н. г.; при чемъ Совѣтъ училища предупреждаетъ, что всѣ дѣвицы, которыя не явятся въ означенные дни къ экзамену, или переэкзаменовкѣ, не будутъ впослѣдствіи допущены къ экзамену вовсе, а къ переэкзаменовкѣ—безъ представленія достаточно уважительныхъ причинъ неявки своевременно.

Обычный актъ и выпускъ воспитанницъ VI-хъ классовъ назначенъ на седьмое іюня н. г.

Отъ Игуменіи Хорошевскаго Женскаго Монастыря.

Г. Игуменія Хорошевскаго Женскаго Монастыря извѣщаетъ родителей и родственниковъ воспитанницъ Дѣтскаго Пріюта, что отпускъ ученицъ на предстоящія каникулы вмѣстѣ быть 22 мая сего 1898 года.

Епархіальныя извѣщенія.

На освободившуюся, за смертію о. *Іосифа Волобуева*, должность депутата по 3 округу Харьковскаго уѣзда, назначенъ священникъ *Архангело Михайловской церкви, сл. Казачьей Лопани*, того же уѣзда, *Филаретъ Антоновъ*.

— Священникъ *слоб. Райгородка, Василій Сптысевичъ*, назначенъ помощникомъ Благочиннаго церковей 2-го округа, Изюмскаго уѣзда.

— Определенный 1 Апрѣля 1898 г. на праздное священническое мѣсто къ Харьковской Пантелеимоновской церкви, законоучитель 2 Харьковской гимназіи, священникъ *Георгій Введенскій*, по прошенію, 13 Апрѣля, Его Высокопреосвященствомъ вновь переведенъ на прежнее мѣсто.

— На праздное священническое мѣсто при Харьковской Пантелеимоновской церкви, по прошенію, 13 Апрѣля, определенъ безмѣстный священникъ, *Іоаннъ Приходинъ*.

— Окончившій курсъ въ Харьковской Духовной Семинаріи, *Владиміръ*

Щербининъ, опредѣленъ на священническое мѣсто къ церкви с. Грачевки, Волчанскаго уѣзда.

— Окончившій курсъ Духовной Семинаріи, Алексѣй *Смирновъ*, опредѣленъ на праздное священническое мѣсто при Успенской церкви сл. Стрѣльцовки, Старобѣльскаго уѣзда.

— Діаконъ церкви с. Николаевки, Сумскаго уѣзда, Василій *Поликартовъ*, перемѣщенъ на діаконское мѣсто при Троицкой церкви, сл. Марковки, Старобѣльскаго уѣзда.

— Діаконъ церкви сл. Шпогиной, Старобѣльскаго уѣзда, Павелъ *Поповъ*, переведенъ, по прошенію, къ церкви сл. Новой-Айдаръ, того же уѣзда.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Торжество перенесенія чудотворной Озерянсконъ иконы Божіей Матери въ Куряжскій монастырь.—О способѣ веденія бесѣдъ съ сектантами.—Отношеніе сектантовъ къ православному.—Вліяніе православнаго богослуженія на язычниковъ.—Дѣятельность братства св. Маріи Магдалины.—Къ вопросу о матеріальномъ обезпеченіи церковно-приходскихъ попечительствъ.—Правила относительно проѣзда священниковъ по желѣзнымъ дорогамъ для совершенія требъ.—Церковно-приходскія школы на Дону.—Педагогическіе лѣтніе курсы для учителей второ-классныхъ и одно-классныхъ школъ въ г. Харьковѣ.—Преподаваніе медицины на лѣтнихъ педагогическихъ курсахъ.—Мѣры къ религіозно-нравственному просвѣщенію дѣтей не обучающихся въ школахъ.—Распространеніе среди народа книгъ Св. Писанія.—Къ вопросу о театральныхъ представленіяхъ для народа.—Православное братство въ Ниццѣ.—Новый православный храмъ за-границей.—Населеніе Іерусалима.—Успѣхи русской политики.— Столкновеніе между Испаніей и Американскими Штатами.—Некрологи.

22-го апрѣля, послѣ Божественной литургіи, послѣдовало, ежегодно обычнымъ порядкомъ совершаемое въ этотъ день, торжественное перенесеніе Озерянсконъ иконы Божіей Матери изъ Харьковскаго Покровскаго монастыря въ Куряжскій. Съ утра при великолѣпной, чисто весенней погодѣ, городъ принялъ торжественный, праздничный видъ, оживленный въ центрахъ безконечными группами горожанъ и селянъ, стекавшимися къ Соборной площади, Университетской улицѣ, Университетской горкѣ и Екатеринославской улицѣ. Вся эта часть города буквально кишѣла народомъ, въ замѣчательномъ порядкѣ, при полномъ соблюденіи тишины и спокойствія, распредѣлявшимся по тротуарамъ и мостовымъ, образуя необыкновенно живописныя группы, озаренныя яркимъ солнечнымъ сіяніемъ. Ровно въ одиннадцать часовъ толпа, наполнявшая Университетскую улицу и Соборную площадь, обнажила головы: при могучемъ трезвонѣ соборныхъ колоколовъ двигался высокоторжественный крестный ходъ, переносившій въ Куряжскій монастырь чтимую святыню. Торжественная процессія изъ Покровскаго монастыря направилась сначала по Университетской ул., затѣмъ по Екатеринославской къ Усовскому желѣзнодоро-

рожному мосту и Семинарскому подъему на Холодной горѣ. Здѣсь Св. икона была встрѣчена духовенствомъ Куряжскаго монастыря. Тысячи богомольцевъ пѣшкомъ отирались въ Куряжскій монастырь, гдѣ св. Икона пробудетъ, по обычаю, до 30-го сентября.

— Въ «Кіев. Еп. Вѣд.» помѣщено слѣдующее наставленіе Кіевского митрополита Іоанникія о томъ, какъ слѣдуетъ вести бесѣды съ сектантами, чтобы эти бесѣды вели къ цѣли. „Не ученость, не искусство въ словопреніи имѣютъ главное значеніе при бесѣдахъ съ сектантами, говорить владыка, а искреннее сердечное желаніе образумить заблуждающихся и наставить ихъ на путь спасительной истины. Правда, трудно рассчитывать на то, чтобы собесѣдованія сразу же, или въ скорости, возвращали уклонившихся къ церкви,— не только трудно, но, пожалуй, и невозможно; но этимъ не слѣдуетъ смущаться: собесѣдованія достигнуть своей цѣли даже и въ томъ случаѣ, если поселятъ въ душѣ сектанта только сомнѣніе въ томъ, что (въ лжеученіи сектантскомъ) раньше казалось ему несомнѣннымъ... Собесѣдующій долженъ вести это дѣло не для того, чтобы показать, что онъ сильнѣе сектанта и больше его знаетъ, а исключительно по любви къ заблуждающимся, ради спасенія ихъ души. Ясно, что въ собесѣдованіи ни въ какомъ случаѣ не должно быть допускаемо раздраженіе, горячность или гнѣвъ. Любовь къ заблуждающемуся, полное спокойствіе и выдержанность— вотъ условія, безъ которыхъ собесѣдованія не принесутъ пользы, а скорѣе повредятъ дѣлу. Если собесѣдующему нанесетъ сектантъ въ словахъ какое-либо личное оскорбленіе, нужно покрыть это христіанскою любовію... Но если оскорбленіе коснется священной истины, церкви и т. д., тогда этого нельзя допускать,—въ такихъ случаяхъ слѣдуетъ ихъ останавливать. Упорство и упрямство со стороны заблуждающихся не должны охлаждать ревности въ дѣятеляхъ—просвѣтителяхъ; добрыя слова, сказанныя вслухъ многочисленныхъ слушателей, не могутъ остаться безплодными для кого бы то ни было“.

— Много уже разъ указывалось во многихъ, и духовныхъ и не духовныхъ, изданіяхъ на фанатически враждебное отношеніе многихъ сектантсвъ къ православнымъ. Теперь о томъ же, по словамъ «Церк. Вѣст.», вновь появились новыя сообщенія въ отчетѣ о состояніи раскола и сектантства въ таврической епархіи въ 1897 году. Здѣсь указывается, какія хулы на православную церковь и какія тяжкія оскорбленія религіознаго чувства приходилось выносить православнымъ, особенно проживавшимъ въ каче-

ствѣ рабочихъ у хозяевъ-сектантовъ. Не легко и положеніе всего вообще православнаго населенія въ тѣхъ селеніяхъ, гдѣ оно немногочисленно сравнительно съ массою сектантскаго населенія. Сильные своею массою, настроенные враждебно къ православному населенію, сектанты стараются чинить ему всяческія притѣсненія въ обыденныхъ житейскихъ и сельско-общественныхъ отношеніяхъ. Такія притѣсненія они имѣютъ возможность дѣлать тѣмъ болѣе удобно, что мѣстныя сельскія власти почти исключительно комплекуются изъ числа сектантовъ. Въ защиту интересовъ православной церкви и православнаго населенія епархіальное начальство вынуждено иногда бываетъ обращаться съ представленіями къ гражданской власти, не только мѣстной земской, но и губернской. Есть люди, которые предпочитали бы, чтобы духовное начальство употребляло лишь духовныя мѣры. Но если мы обратимъ вниманіе на обстановку жизни немногочисленнаго православнаго населенія среди огромной массы сектантскаго, то по справедливости признаемъ, что если гдѣ, то здѣсь прежде и больше всего необходима попечительность о православномъ населеніи со стороны какъ духовнаго, такъ и гражданскаго начальства. О томъ, каковы мѣстные сектанты, даетъ возможность судить отношеніе ихъ къ тѣмъ сектантамъ, которые рѣшаются присоединиться къ православію: эти послѣдніе становятся людьми отверженными въ сельскомъ обществѣ, съ которымъ связаны всѣми отношеніями вышней—матеріальной и бытовой—жизни, отверженными и въ родной семьѣ, лишаемыми часто законнаго наслѣдства. Самое присоединеніе къ церкви часто не оказывается возможнымъ совершить на мѣстѣ, такъ что мѣстные священники вынуждены бываютъ ходатайствовать о совершеніи чина присоединенія въ Симферополѣ, чтобы обезопасить новоприсоединяемаго отъ „безконечныхъ нападокъ и стѣсненій со стороны сектантскаго кагала“ (изъ рапорта въ епарх. миссіонерскій комитетъ одного изъ мѣстныхъ священниковъ).—Таковы-то нѣкоторые изъ сторонниковъ нашихъ такъ называемыхъ „раціоналистическихъ“ сектъ! Въ отношеніяхъ ихъ не только не обнаруживается уваженія къ той церкви, которая по закону признается господствующею въ русскомъ государствѣ, но нѣтъ и обыкновенной терпимости къ религіознымъ вѣрованіямъ другихъ.

— Опыты прежнихъ лѣтъ и наблюденіе надъ духовною жизнью народа даютъ православному духовенству полезнѣйшія указанія въ его миссіонерскомъ трудѣ среди язычниковъ имперіи, и эти указанія принимаются во вниманіе. Одинъ изъ такихъ случаевъ передается

въ «Вят. Еп. Вѣдъ» Въ виду предстоявшихъ въ нѣкоторыхъ приходахъ вятской епархіи общественныхъ языческихъ моленій, мѣстною духовною властью было предложено священникамъ этихъ приходовъ — употреблять всевозможныя пастырскія мѣры къ отклоненію черемисъ отъ отправленія языческихъ богомоленій и вмѣстѣ съ тѣмъ въ то время или около того времени, когда предполагались языческія моленія, совершить торжественныя христіанскія молебствія съ крестными ходами. Распоряженіе это, по справедливому замѣчанію епархіальнаго журнала, было сдѣлано съ знаніемъ народной психологіи и быта древней церкви. Еще въ первые вѣка христіанства отцы церкви съ успѣхомъ противопоставляли торжественности языческаго культа величественность христіанскаго богослуженія и наши предки-язычники именно торжественностію христіанскаго богослуженія были плѣнены и приведены въ христіанство. Такое вліяніе совершенно естественно. Внѣшній блескъ богослуженія на некультурнаго человѣка всегда производитъ особо сильное впечатлѣніе. Такъ было всегда, такъ продолжается и доселѣ, между прочимъ, и въ вятской епархіи. По отчетамъ вятскаго миссіонерскаго комитета и сообщеніямъ миссіонеровъ, инородцевъ вообще поражаетъ внѣшность богослуженія больше, чѣмъ внутреннее его содержаніе. Когда же инородцу дается чувствовать, что, несмотря на разность племенную, онъ есть равноправный членъ церкви, то внѣшнее удивленіе переходитъ во внутреннее движеніе живой вѣры и горячей надежды. Эти соображенія журналъ подтверждаетъ фактами. При этомъ справедливо указывается на необходимость всячески поддерживать всѣ проявленія хотя бы и смутнаго, но искренняго религіознаго чувства, какъ это совѣтуютъ опытные въ духовной жизни Макарій Великій и епископъ Теофанъ, потому что мимолетное чувство можетъ перейти въ постоянное, и то, что было смутнымъ порывомъ, станетъ потребностью души и сознательнымъ исполненіемъ долга. Въ поясненіе того, какъ сильно дѣйствуетъ на инородцевъ христіанское богослуженіе, приводится, въ числѣ другихъ, слѣдующій, раньше бывшій случай: священникъ с. Староторьяла служилъ напольный молебенъ; краткіе прошенія на ектеніяхъ говорилъ на черемисскомъ языкѣ; въ концѣ молебна была прочитана на черемисскомъ языкѣ молитва съ колѣнопреклоненіемъ о ниспосланіи дождя. Всѣ молились усердно: даже некрещенные черемисы, пришедшіе изъ любопытства, стали на колѣна и молились, хотя и безъ крестнаго знаменія. Послѣ отпуста за крещенными стали подходить ко кресту и некре-

ценные, хотя допущены не были, а только были окроплены святой водой. По окончаніи молебствія назначено было нести иконы въ д. Верхнемакmatово. Вдругъ, къ общему удивленію, черемисы-язычники стали просить посѣтить съ иконами ихъ деревню Хаметово, гдѣ ранѣе напольные молебны никогда не служились, потому, что черемистъ „крещеныхъ очень мало въ этомъ селеніи“. Просьба была уважена. Къ молебну на поле явились всѣ некрещенные черемисы, не оставивъ ни одного въ домѣ человѣка изъ семьи; молились онъ съ горячимъ усердіемъ и благоговѣніемъ; по окончаніи молебна благодарили священника за вниманіе къ ихъ просьбѣ. Положимъ, здѣсь, какъ говорится громъ грянулъ. Но развѣ этотъ громъ нужды и всякихъ бѣдъ не гремѣть постоянно надъ нашей деревней? Вотъ тутъ-то молитвой и богослуженіемъ и располагать ко кресту и крестному знаменію тѣхъ, которые обыкли поклоняться липамъ и березамъ.

— Въ г. Рузѣ, Московской губерніи, какъ сообщаютъ «Моск. Вѣд.», болѣе 14 лѣтъ существуетъ Братство Св. Равноапостольной Маріи Магдалины, учрежденное въ память въ Бозѣ почившей Государыни Императрицы Маріи Александровны. Цѣль Братства—искорененіе господствующихъ въ народѣ пороковъ и заблужденій, исправленіе нравственности и распространеніе здравыхъ понятій объ истинахъ православной вѣры, правилахъ благочестія, о Церкви, ея священнодѣйствіяхъ, таинствахъ и событіяхъ въ церковной жизни. Свою задачу Братство выполняетъ посредствомъ поученій, произносимыхъ священниками въ церкви, посредствомъ виѣбогослужебныхъ собесѣдованій и чтеній пастырей въ храмахъ и виѣ храмовъ, посредствомъ бесплатной раздачи Троицкихъ листковъ, брошюръ и книгъ, посредствомъ продажи книгъ Св. Писанія, книгъ богослужебныхъ, брошюръ духовно нравственнаго содержанія со значительною уступкой и посредствомъ доставленія возможности пользоваться книгами изъ бібліотеки Братства. Многіе священники Рузскаго уѣзда ведутъ воскресныя и праздничныя собесѣдованія съ народомъ. Совѣтъ Братства, имѣя въ виду содѣйствовать въ этомъ пастырямъ Церкви, постоянно выписываетъ разнообразныя сборники и пособія для веденія собесѣдованій. Въ тѣхъ приходахъ, гдѣ ведутся собесѣдованія, для бесплатной раздачи слушателямъ рассылаются въ весьма значительномъ количествѣ Воскресныя Бесѣды и Троицкіе Листки, которые читаются весьма охотно грамотными въ ихъ семьяхъ. По отзывамъ священниковъ, со введеніемъ собесѣдованій прихожане

стали усердиѣ посѣщать храмы, и въ нихъ постепенно стала развиваться любовь къ духовно-нравственному чтенію. Постоянное присутствіе многихъ, на бесѣдахъ, вниманіе, съ какимъ слушатели къ нимъ относятся, свидѣтельствуя о томъ, что народъ находитъ здѣсь удовлетвореніе своимъ духовнымъ потребностямъ, находятъ успокоеніе и образецъ благочестивой истинно-христіанской жизни, столь необходимый для него среди заблужденій, соблазновъ, искушеній и волненій обыденной суеты. Братство имѣетъ свою библиотеку, состоящую изъ книгъ духовно-нравственнаго содержанія. Въ библиотекѣ имѣется около 300 томовъ книгъ на сумму около 700 руб. Братство въ видахъ возможно большаго расширенія просвѣтительной дѣятельности, въ видахъ предоставленія доховенству и народу удобства въ приобрѣтеніи книгъ церковно-богослужебнаго содержанія, иконъ, образковъ, священныхъ картинъ и крестиковъ, открыло при библиотекѣ складъ. Въ настоящее время стоимость склада—около 3000 р. Складъ имѣетъ въ уѣздѣ свои отдѣленія, дѣйствующія довольно успѣшно. Кромѣ того, Братство, глубоко сочувствуя дѣлу народнаго образованія въ духѣ Православія, оказываетъ посильную помощь и церковно-приходскимъ школамъ въ уѣздѣ, снабжая ихъ книгами, учебными пособиями и письменными принадлежностями. Братство въ настоящее время имѣетъ болѣе 200 дѣйствительныхъ членовъ. Нельзя не порадоваться существованію въ маленькомъ незначительномъ уѣздномъ городкѣ Общества со столь возвышенными благотворными задачами, и нельзя не пожелать, чтобы и въ другихъ безчисленныхъ городахъ нашего обширнаго отечества возникали и успѣшно дѣйствовали подобныя Общества.

— Церковно-приходскія попечительства, на которыя возлагается много свѣтлыхъ надеждъ, нерѣдко находятся въ печальномъ положеніи, благодаря скудости денежныхъ средствъ и неумѣнію разыскивать источники для этихъ средствъ. Какъ видно изъ отчетовъ о дѣятельности нѣкоторыхъ церковно-приходскихъ попечительствъ, средства, имѣющіяся въ ихъ распоряженіи большею частію ограничиваются нѣсколькими сотнями рублей, и очень мало попечительствъ располагающихъ большими денежными средствами. Въ виду этого, заслуживаетъ серьезнаго вниманія, указываемый въ «Рук. д. с. п.», новый источникъ матеріальнаго обезпеченія церковно-приходскихъ попечительствъ. „Какъ бы ни былъ бѣденъ нашъ крестьянинъ, пишетъ авторъ, онъ не можетъ однако обойтись безъ того, чтобы не тратить денегъ на разные товары, покупаемые имъ

въ лавкахъ. И замѣчательно, при множествѣ деревенскихъ лавочекъ,—а въ послѣднее время онѣ растутъ съ удивительною быстротою,—торговля однако идетъ въ этихъ лавочкахъ успѣшно и приноситъ несомнѣнную выгоду. Да и какъ не быть отъ нея выгодѣ? Самъ торговецъ покупаетъ товары со скидкой, а продаетъ ихъ съ барышемъ, опредѣляя его по своему личному усмотрѣнiю. Бываетъ при этомъ и такъ, что торговцы вступаютъ между собою въ стачку относительно цѣнъ на товары. Крестьянинъ, хотя и видитъ, что продаютъ дорого, волей-неволей покупаетъ, потому что безъ предметовъ первой необходимости ему нельзя же никакъ обойтись. Въ послѣднее время во многихъ мѣстахъ стали образовываться такъ называемыя „общества потребителей“. Отличительная черта торговли этихъ „обществъ“ заключается въ томъ, что покупатель въ такихъ лавкахъ пользуется или извѣстною скидкою со стоимости товаровъ, или же (если состоитъ членомъ „общества“) извѣстнымъ процентомъ, получаемымъ каждымъ по истеченiи года на свой затраченный капиталъ, за покрытiемъ расходовъ на наемъ помѣщенiя, приказчика и вообще на веденiе всего торговаго дѣла. Въ обыкновенной частной лавкѣ весь барышъ отъ торговли, за покрытiемъ расходовъ, идетъ въ пользу хозяина-торговца, въ лавкѣ же „общества потребителей“ онъ идетъ въ пользу членовъ „общества“, забирающихъ товары въ лавкѣ, т. е., въ пользу самихъ же покупателей, которые содержатъ отъ себя приказчика. Такимъ образомъ, членъ „общества потребителей“ на расходуемый имъ капиталъ на свое содержанiе (вообще) получаетъ какъ бы извѣстный % дохода, или—попросту—возвращаетъ часть своего затраченнаго капитала. Положимъ, годовой его расходъ былъ равенъ 1000 рублей; въ концѣ года изъ лавки „общества потребителей“ онъ получилъ 10% на этотъ капиталъ, т. е., 100 руб., чего не было бы, если бы онъ покупалъ товары для своего потребленiя въ частной лавкѣ, въ послѣднемъ случаѣ эти его 100 рублей пошли бы торговцу. Если же эти преценты не возвращать членамъ „общества потребителей“, а откладывать въ особый капиталъ, то можетъ составиться извѣстная сумма, размѣры которой могутъ быть весьма различны, смотря по количеству торговаго оборотнаго капитала и по величинѣ торговаго % (барыша на продаваемые предметы потребленiя. По мѣрѣ накопленiя такого капитала, ему можно давать различное употребленiе, смотря по нуждамъ и усмотрѣнiю самихъ членовъ-потребителей. Ничто не препятствуетъ основанiю „обществъ потребителей“ и въ нашихъ селахъ и деревняхъ. Нужно только выяснитъ

крестьянамъ очевидную пользу общественной лавки, и они согласятся быть членами—потребителями ея и охотно будутъ забирать товаръ въ своей лавкѣ, зная, что барыши отъ этой торговли будутъ идти на ихъ же приходскія нужды и потребности. Само собою понятно, что товаръ въ этой лавкѣ долженъ быть хорошій, и продаваться онъ долженъ по цѣнѣ сравнительно недорогой. Въ виду новости дѣла, можно начать торговлю только самыми необходимыми предметами деревенскаго обихода, хотя, безъ сомнѣнія, будетъ гораздо лучше, если въ лавкѣ покупатель найдетъ всякій нужный ему товаръ. Если же при этомъ лавка будетъ скупать у своихъ потребителей и производство ихъ труда, то она съ теченіемъ времени можетъ захватить въ свои руки всю деревенскую торговлю и подорвать въ самомъ корнѣ существующее теперь кулачество, которое зиждется исключительно на скупкѣ по баснословно дешевымъ цѣнамъ народнаго труда и на полной безпомощности крестьянства въ борьбѣ съ этимъ зломъ. Что касается того, откуда взять нужныя для начала дѣла денежные средства то, по мнѣнію автора, „можно на первый разъ приобрѣсть товаръ въ долгъ, кредитъ, который всегда откроютъ, потому что кредитоваться будетъ не одно лицо, а много обывателей; можетъ найтись въ приходѣ добрый состоятельный человѣкъ, который ссудитъ крестьянъ деньгами. Что касается помѣщенія, то на первое время достаточно будетъ простой крестьянской избы. Гораздо труднѣе найти подходящаго для веденія дѣла человѣка, который, при безукоризненной честности, обладалъ бы еще и необходимою опытностію. Но неужели въ цѣломъ селѣ не найдетъ и одного такого человѣка? Вѣдь въ каждомъ селѣ есть церковный староста, который свое дѣло ведетъ хорошо. Почему бы, напр., тому же церковному старостѣ не быть и завѣдующимъ сельской лавкой? Проверка веденія дѣла можетъ принадлежать церковно-приходскому попечительству, которое можетъ производить его посредствомъ ревизіонной комиссіи, нарочито для сего избираемой изъ среды членовъ попечительства. Для возбужденія въ прихожанахъ наибольшаго расположенія къ сельской торговлѣ, отчетность ревизіонной комиссіи слѣдуетъ доводить до свѣдѣнія всѣхъ прихожанъ во время ежегоднаго общаго ихъ собранія по дѣламъ церковно-приходскаго попечительства. Наглядное убѣжденіе въ выгодности подобнаго предпріятія лишь укрѣпитъ въ ихъ сознаніи необходимость поддерживать и шире развивать его на будущее время“. Считаю болѣе полезнымъ открывать сельскія лавки на артельныхъ началахъ въ мно-

голюдныхъ приходахъ—и притомъ сосредоточенныхъ въ одномъ мѣстѣ, авторъ не видитъ „особенныхъ препятствій отъкрывать такія лавки и въ приходахъ, состоящихъ изъ нѣсколькихъ деревень, удаленныхъ отъ церкви на значительное разстояніе, примѣрно вер. на 5—10. Во первыхъ, изъ такихъ деревень прихожане могутъ забирать товаръ въ лавкѣ въ нарочитые базарные дни; во 2-хъ, по наиболѣе отдаленнымъ деревнямъ товары можно отъ времени до времени развозить, что не составитъ ни большого расхода, ни большого труда, да и не потребуетъ много времени. Ѣздить же наши краснорядцы по деревнямъ и селамъ? Да, наконецъ, развозить товары по деревнямъ потребуетъ только въ крайнихъ случаяхъ, когда деревни будутъ слишкомъ удалены отъ села; въ большинствѣ же случаевъ прихожане сами охотно будутъ посѣщать свою лавку, хотя бы она находилась отъ нихъ и на разстояніи нѣсколькихъ верстъ, потому что въ этой лавкѣ будетъ продаваться по умѣренной цѣнѣ хорошій товаръ, а прибыль отъ торговли будетъ поступать въ церковно-приходское попечительство и идти на нужды самихъ же прихожанъ. Собственная выгода прихожанъ будетъ для нихъ служить самымъ сильнымъ побужденіемъ поддерживать свою лавку. Для успѣха предпріятія важно только, чтобы въ началѣ оно было поставлено хорошо и толково. Люди удивительно чутки къ личной выгодѣ, и не было еще, кажется, случая, чтобы кто-либо отъказывался отъ нея сознательно. А для того, чтобы дѣло было плодотворно, слѣдуетъ приступить къ нему, взвѣсивъ на мѣстѣ всѣ данныя условія его, а равно также всѣ могущія возникнуть при этомъ препятствія и затрудненія, какъ и благопріятствующія обстоятельства. Полезно будетъ предварительно сдѣлать подсчетъ того количества самонужныхъ предметовъ деревенскаго потребленія, которое необходимо для прихода приблизительно въ одинъ годъ или въ полгода. Съ цифрами въ рукахъ смѣлѣе можно приступить къ дѣлу, потому что въ этомъ случаѣ не можетъ быть особенно крупныхъ ошибокъ въ закупкѣ необходимыхъ предметовъ потребленія“. Не отрицая того, что въ первое время это дѣло будетъ сопряжено съ большимъ трудомъ, многими хлопотами и препятствіями, авторъ однако полагаетъ, что этимъ лавкамъ принадлежатъ широкое, свѣтлое будущее. „Прежде всего, эта торговля дастъ церковно-приходскому попечительству замѣтный источникъ дохода, при помощи котораго можно прочно поставить, напр., церковно-приходскую школу, столь необходимую нашему крестьянству. Уже одного этого достаточно для того, чтобы ревностно взяться за устройство потребительныхъ то-

вариществѣ среди крестьянъ. Съ другой стороны, священникъ, который явится на сторонѣ этого новаго и въ высшей степени полезнаго дѣла, получить въ глазахъ своихъ прихожанъ громадное значеніе, какъ человѣкъ, заботящійся не только о духовныхъ, но и о житейскихъ нуждахъ своихъ прихожанъ. А что можетъ быть лучше того, если священникъ своимъ вліяніемъ охватить, такъ сказать, и душу, и тѣло прихожанъ. Его никто уже не упрекнетъ въ односторонней дѣятельности, никто не обвинитъ въ отсутствіи у него дѣятельной любви къ своимъ прихожанамъ. Наконецъ, церковно-приходское попечительство явится дѣйствительною силою въ приходской жизни крестьянъ. Объединивъ около церкви прихожанъ со всѣми ихъ нуждами—и духовными, и житейскими, оно можетъ тогда выступить среди общества и какъ сила нравственная, и какъ сила матеріальная. Трудно предвидѣть и невозможно предсказать всѣхъ благихъ плодовъ дѣятельности такого церковно-приходскаго попечительства“.

— Относительно проѣзда священниковъ, вызываемыхъ для исполненія духовныхъ требъ на линію ю.-з. ж. д., какъ сообщаетъ «Од. Лист.», управленіемъ этихъ дорогъ на дняхъ установлены слѣдующія правила: въ случаяхъ надобности для служащихъ, имѣющихъ мѣсто служенія или жительства внѣ городовъ и мѣстностей, въ которыхъ проживаютъ священники, въ вызовѣ послѣднихъ для исполненія духовныхъ требъ (напутствія тяжело больныхъ, крещенія, погребенія и т. п.) служащіе заявляютъ о томъ письменно, а при экстренности и телеграммами, своему непосредственному начальству, указывая въ прошеніяхъ и депешахъ причину вызова священника. Лица, уполномоченныя на выдачу разовыхъ бесплатныхъ билетовъ, удостовѣрившись въ основательности и уважительности подобныхъ ходатайствъ, выдаютъ билеты на проѣздъ священниковъ въ вагоны II класса.

— Въ «Юж. Кр.» сообщаются слѣдующія свѣдѣнія о состояніи церковно-приходскихъ школъ въ Донской Области. Церковныя школы въ Донской Области начали свою скромную, но плодотворную дѣятельность въ дѣлѣ просвѣщенія народныхъ массъ 13 лѣтъ тому назадъ. По статистическимъ даннымъ за 1897 годъ состояніе церковныхъ школъ въ Донской Области представляется въ такомъ видѣ: церковныхъ школъ въ области къ 1-му января 1898 года числятся 842. По типамъ эти школы распределяются такъ: 6 второклассныхъ съ сельско-хозяйственными

и ремесленными курсами, 5 двухклассныхъ, 252 одноклассныхъ и 578 школъ грамоты. Учащихся въ школахъ числятся: во второклассныхъ 495, въ двухклассныхъ 658, въ одноклассныхъ 13,235, въ школахъ грамоты 18,189 человекъ, а всего 32,577 чел. Сопоставляя непродолжительный періодъ существованія и дѣятельности церковныхъ школъ съ тѣми результатами, которые ими за это время достигнуты, нельзя не видѣть, что онѣ отвѣчали потребностямъ и запросамъ народа. Тѣмъ болѣе это становится очевиднымъ, что на долю донскихъ церковныхъ школъ выпалъ жребій проныкать со своимъ просвѣтителемъ вліяніемъ въ такіе пункты и мѣста области, которые до сихъ поръ лишены были всякихъ просвѣтительныхъ средствъ и гдѣ считалось неудобнымъ открывать начальныя училища другихъ типовъ и вѣдомствъ. Многочисленные, разбросанные по области хутора, небольшие поселки и селенія, отдаленные отъ станицъ, слободъ и приходскихъ церквей, оставались почти до послѣдняго времени безъ всякихъ начальныхъ школъ, не смотря на то, что количество населенія въ иныхъ хуторахъ и поселкахъ въ нѣсколько разъ превосходитъ численность населенія станицъ и слободъ. Лишь съ 1891 года, т. е. со времени изданія Высочайше утвержденныхъ правилъ о школахъ грамоты, и въ этихъ глухихъ, заброшенныхъ пунктахъ стали появляться церковныя школы. Быстрый ихъ ростъ (съ 1891 и по 1898 г. открыто 578 школъ) показываетъ, какъ велика и неотложна въ нихъ потребность среди населенія, лишеннаго, по мѣстнымъ условіямъ, возможности пользоваться услугами народныхъ училищъ станичныхъ и слободскихъ. Для правильной постановки учебно-воспитательнаго дѣла въ школахъ грамоты и въ видахъ возможно широкаго распространенія ихъ въ тѣхъ мѣстахъ и пунктахъ, гдѣ оказывается непосильнымъ содержаніе дорого стоящей одноклассной школы, въ настоящее время духовнымъ вѣдомствомъ учреждены второклассныя школы съ сельско-хозяйственными и ремесленными курсами. Такихъ школъ въ Донской области, какъ было сказано, имѣется 6; онѣ учреждены съ цѣлью готовить дѣльныхъ, толковыхъ и недорого стоящихъ учителей для школъ грамоты. Въ 1896 году въ пособіе донскимъ церковнымъ школамъ изъ суммъ государственныхъ отпущено было 19,000 руб., въ 1897—г. 33,500 руб. и въ 1898 г.—35,000 руб. съ непрѣмнымъ условіемъ одну треть ассигнуемаго пособія употреблять на приобрѣтеніе для бесплатнаго пользованія въ школахъ учебниковъ и учебныхъ пособій. Такимъ образомъ собственно на содержаніе церковныхъ

школъ и вознагражденіе учащихся въ нихъ изъ этого пособия остается не болѣе 26 тысячъ въ годъ, что даетъ въ среднемъ цифру въ 80 руб. на школу цевковно-приходскую и 10 руб. на каждую школу грамоты. Очевидно, что размѣръ государственнаго пособия ни въ какомъ случаѣ нельзя назвать достаточнымъ, и потому главными средствами содержанія церковныхъ школъ въ области остаются все-таки средства, отчисляемые отъ церквей и изыскиваемые мѣстнымъ духовенствомъ. Насколько напряжена эта дѣятельность духовенства въ настоящее время, можно видѣть изъ того, что, по даннымъ за 1897 г., изыскано на содержаніе церковныхъ школъ изъ мѣстныхъ приходскихъ средствъ свыше 88 тысячъ руб., каковая сумма составила главнымъ образомъ изъ отчисленій отъ церквей (34 тыс. руб.) изъ пожертвованій духовенства (10 тыс. р.), отъ приходскихъ попечительствъ и школьныхъ попечителей (15 тыс. р.) и изъ поступленій отъ волостныхъ и сельскихъ обществъ (16 тыс. руб.). Средства эти, не смотря на кажущуюся ихъ солидность, сравнительно съ потребностью въ грамотности и съ количествомъ существующихъ церковныхъ школъ оказываются все-таки далеко недостаточными, не говоря уже о томъ, что они непостоянны, неопредѣленны, случайны. Въ настоящее время можно сказать, что мѣстные приходскіе источники содержанія церковныхъ школъ совершенно истощены и исчерпаны, особенно среди крестьянскаго населенія, матеріальное благосостояніе котораго значительно колебалось отъ хроническихъ недородовъ послѣднихъ лѣтъ. Но это обстоятельство не ослабляетъ энергіи духовенства: оно попрежнему продолжаетъ свою работу для начальнаго народнаго образованія мѣстнаго края. Оно всегда готово въ этомъ дѣлѣ идти рука объ руку съ другими вѣдомствами, для которыхъ дороги интересы народнаго просвѣщенія, и усиленно содѣйствовать успѣху и процвѣтанію народнаго образованія въ области: его дѣятельность и достигнутые результаты въ церковно-школьномъ дѣлѣ настолько значительны и замѣтны, что вполне заслуживаютъ вниманія, поощренія и поддержки со стороны администраціи края. Призванное Монаршимъ довѣріемъ къ участию въ начальномъ народномъ образованіи, донское духовенство за истекшіе 13-ть лѣтъ съ значительною пользою для края содѣйствовало общему дѣлу начальнаго народнаго образованія и за этотъ періодъ времени израсходовало на его нужды до 1 милліона рублей; оно устроило до 1898 года болѣе 250 собственныхъ удобныхъ школьныхъ зданій, снабдило большинство школъ библіотеками, открыло

не мало народныхъ читаленъ, организовало во многихъ пунктахъ народныя чтенія со свѣтовыми картинами, ввело въ школахъ бесплатное пользованіе учебниками и письменными принадлежностями, не говоря уже о вознагражденіи учителямъ и учительницамъ, о ремонтѣ зданій, о наймѣ школьныхъ помѣщеній тамъ, гдѣ не имѣется собственныхъ. И развивая при посредствѣ церковныхъ школъ въ такихъ значительныхъ размѣрахъ просвѣтительную дѣятельность въ Донской области, духовное вѣдомство до сихъ поръ не обременяло областныхъ бюджетовъ испрашиваніемъ пособія на нужды церковныхъ школъ. Въ дальнѣйшемъ оставаться при тѣхъ только средствахъ для церковныхъ школъ, какія изыскиваются мѣстнымъ духовенствомъ оказывается невозможнымъ. Постепенный ростъ и развитіе ихъ вмѣстѣ съ возрастающею потребностью въ открытіи новыхъ церковно-приходскихъ школъ и совершенное истощеніе мѣстныхъ источниковъ содержанія дѣлають эти средства недостаточными и заставляютъ донское духовенство обращаться къ областной администраціи съ ходатайствомъ объ оказаніи церковно-приходскимъ школамъ и школамъ грамоты матеріальной поддержки ассигнованіемъ пособія изъ суммъ земскаго сбора.

— По примѣру прошлаго года, и въ предстоящее лѣто въ Харьковской духовной семинаріи устроены будутъ курсы для учителей второ-классныхъ церковно-приходскихъ школъ губерній: Харьковской, Орловской Пензенской Воронежской, Таврической и Области Войска Донскаго и нѣкоторыхъ другихъ. Цѣль курсовъ—усовершенствованіе учителей въ современныхъ приѣмахъ педагогика примѣнительно въ проекту новой программы второ-классныхъ церковно-приходскихъ школъ. Занятія на курсахъ предполагаются теоретическія и практическія. Въ качествѣ лекторовъ предполагается пригласить слѣдующихъ лицъ: преподавателя философіи и дидактики въ духовной семинаріи Н. Н. Страхова, преподавателя математики въ семинаріи И. В. Кудревича, двухъ учителей пѣнія гг. Ковина и Петровскаго. Для практическихъ занятій при курсахъ будетъ устроена школа изъ учениковъ мѣстныхъ церковно-приходскихъ школъ. Возможно, что въ программу курсовъ войдутъ нѣкоторые ремесла и свѣдѣнія по сельскому хозяйству. Ко времени съѣзда будетъ составлена бібліотека съ отдѣлами учительскимъ и ученическимъ; бібліотека эта, періодически пополняемая новыми изданіями, будетъ служить образцомъ для бібліотекъ церковно-приходскихъ школъ. Кромѣ того, при Харьковскомъ училищѣ рѣшено устроить курсы для учителей одногласныхъ церковно-при-

ходскихъ школъ Харьковской епархіи. Курсы рассчитаны на 100 человѣкъ, въ составъ которыхъ войдутъ наиболѣе нуждающіеся въ педагогическомъ усовершенствованіи. Лекторы—тѣ же, что и на курсахъ для учителей второ-классныхъ школъ; занятія будутъ по преимуществу практическія. Въ составъ распорядительной коммисіи по организаціи и веденію курсовъ вошли: ректоръ семинаріи, протоіерей о. Іоаннъ Знаменскій, епархіальный наблюдатель церковно-приходскихъ школъ В. Ѳ. Давыденко, преподаватель духовной семинаріи С. П. Гоменко и экономъ семинаріи А. Н. Енько. Курсы будутъ продолжаться не менѣе 1½ мѣсяца; содержаніе учителей во время курсовъ въ Харьковѣ, проѣздъ туда и обратно и путевыя издержки училищный совѣтъ при Святѣйшемъ Синодѣ принимаетъ на свой счетъ.

— Въ «Полтав. Еп. Вѣд.» помѣщено, заслуживающее вниманія, предложеніе одного священника ввести нѣкоторое дополненіе въ программу очень распространенныхъ теперь лѣтнихъ педагогическихъ курсовъ. Въ бытность свою учителемъ сельской школы священникъ этотъ видѣлъ вѣчную нужду поселянъ въ медицинской помощи и, руководствуясь немногими элементарными свѣдѣніями, сталъ лѣчить отъ простѣйшихъ болѣзней сначала своихъ школьниковъ и школьницъ, а потомъ и взрослыхъ крестьянъ, которые отнеслись къ нему очень довѣрчиво. Такое отношеніе народа не разъ, по словамъ автора, заставляло его пожалѣть о его неподготовленности къ этому дѣлу. Невольно являлся вопросъ: почему бы не могъ сельскій учитель быть полезнымъ и нужнымъ человѣкомъ въ дѣлѣ сохраненія народнаго здоровья? „Конечно, говорятъ авторъ,—для этого потребовалось бы отъ учителя знаніе симптомовъ хотя бы болѣе часто встрѣчающихся болѣзней, ходъ лѣченія этихъ болѣзней, возникъ бы вопросъ о средствахъ для покупки лѣкарствъ, но развѣ это такъ ужъ невозможно? Можно съ увѣренностію сказать, судя по нравственному строю учителей и учительницъ, что предложи только кто нибудь средства на содержаніе аптеки, и многіе учительствующіе съ радостію занялись бы подготовкой, а потомъ и самымъ веденіемъ медицинскаго дѣла. Еще вѣрнѣе было бы это дѣло, если бы предложили за лѣченіе рублей пятьдесятъ въ видѣ награды. Что же касается того, гдѣ бы учительствующіе могли подготовиться къ незнакомому дѣлу, то для этого достаточно было бы вполнѣ ввести въ программу очень распространенныхъ теперь лѣтнихъ педагогическихъ курсовъ курсъ фельдшерскихъ училищъ, раздѣливъ его на два или на три года“. По мнѣнію

«Церъ. Вѣст.», мысль автора не лишена значенія и не трудна для осуществленія, такъ какъ чтенія по гигиенѣ и безъ того введены въ программу лѣтнихъ курсовъ, слѣдовательно нужно только дать предмету болѣе широкую и систематическую постановку, чтобы удовлетворить выраженное желаніе. Важность медицинскихъ знаній для лицъ, постоянно соприкасающихся съ народомъ, каковы приходскій священникъ и сельскій учитель, не подлежитъ никакому сомнѣнію. Поэтому въ семинаріяхъ и стали вводить преподаваніе медицины будущимъ кандидатамъ священства. Но если признано нужнымъ обучать медицинѣ кандидатовъ священства, то почему не обучать ей кандидатовъ сельскаго учительства и сельскихъ учителей. Вѣдь для учителя медицинскія знанія, пожалуй, еще нужнѣе, чѣмъ для священства, потому что учитель имѣетъ возможность не только оказывать помощь заболѣвающимъ крестьянамъ и ихъ дѣтямъ, но также передавать важнѣйшія для сохраненія здоровья свѣдѣнія ученикамъ. За границей такъ именно и поставлено дѣло, какъ видно изъ очерка прусской народной школы, помѣщенного въ «Петерб. Газ.». Тамъ дѣти занимаются въ школѣ два часа въ день и кромѣ общихъ школьныхъ свѣдѣній приобрѣтаютъ и такія, о которыхъ наши школьники въ большинствѣ случаевъ никогда и не слыхивали, напримѣръ, о первомъ подавѣи помощи при разбитомъ въ бою носѣ, вывихнутой рукѣ, занозѣ, порѣзѣ, словомъ—разныхъ житейскихъ невзгодахъ, сыплющихся на головы школьниковъ. Какъ промыть рану, перевязать, какъ найтись въ лѣсу, въ полѣ, какой листъ или трава могутъ замѣнить временно недостающую тряпку—все это хорошо знаютъ ребяташки и съ громаднымъ удовольствіемъ докладываютъ объ этомъ посѣтителю. И эта первая помощь распространяется и на животныхъ; каждый 10 или 12-лѣтній ребенокъ, какъ мальчишъ, такъ и дѣвочка, умѣютъ и на животномъ промыть и перевязать рану, знаютъ, когда можно поить и кормить корову и лошадь и когда не слѣдуетъ, умѣютъ обращаться съ овцой, чтобы она не пугалась въ стадѣ. Дѣти бойко отвѣчаютъ на вопросы о разныхъ заразныхъ болѣзняхъ, какъ у людей, такъ и у скота, о первыхъ признакахъ и первыхъ мѣрахъ. Каждый ребенокъ, пришедшій въ разорванныхъ сапогахъ или платьѣ, послѣ класса, подъ руководствомъ учителя или старшаго, самъ чинитъ и исправляетъ всѣ свои дефекты.

— Чтобы начальныя молитвы, символъ вѣры и заповѣди знали и тѣ дѣти, которыя не обучаются въ школахъ, а впоследствии и всѣ прихожане, для этого въ «Рук. д. с. паст.» указываются слѣду-

ющія мѣры: а) священники точно и повменно должны знать дѣтей, не изучившихъ молитвъ, символа вѣры и заповѣдей, и вели списки таковымъ дѣтямъ, дѣлая въ нихъ отмѣтки объ изученіи; б) нѣсколькими поученіями въ церкви и частными бесѣдами выяснять прихожанамъ необходимость для каждаго христіанина знать начальныя истины вѣры, молитвы и заповѣди, съ предупрежденіемъ, что не знающіе ихъ женихи и невѣсты не должны быть допускаемы до бракосочетанія, и всѣ—до воспринятія крещаемыхъ; в) въ большихъ селахъ съ ближайшими большими деревнями учредить воскресныя школы для обученія дѣтей, не посѣщающихъ школъ постоянныхъ, не только молитвамъ, но и грамотѣ вообще; г) дѣтей неграмотныхъ обучать молитвамъ во дни воскресныя и праздничныя, между утренею и литургіею, когда ведутся вѣроучительныя собесѣдованія со взрослыми, собиравъ ихъ для сего въ особое знаніе. Дѣло обученія, разумѣется механическаго, могутъ вести діаконъ и псаломщики, а въ случаѣ нужды и окончившіе курсъ въ школахъ благонадежныя и предварительно испытанныя священникомъ мальчики-подростки; д) особенно во время Великаго поста,—когда дѣти приходятъ на исповѣдь,—слѣдуетъ заняться съ ними обученіемъ ихъ молитвамъ, символу вѣры и заповѣдямъ, какъ объяснено это было выше; е) наконецъ, по мѣрѣ возможности, при сельскихъ молебнахъ, при требохъ и сборахъ въ деревняхъ слѣдуетъ собирать дѣтей для испытанія ихъ знаній молитвъ и для обученія молитвамъ.

— При распространеніи между прихожанами книгъ Св. Писанія, особенно Псалтири и Евангелія, наиболѣе дѣйствительною мѣрою слѣдуетъ признать, по мнѣнію «Костр. Еп. Вѣд.», раздачу такихъ книгъ—платную или бесплатную. Дѣтямъ, окончившимъ курсъ въ школахъ, слѣдуетъ, конечно, выдавать книги бесплатно. Новобрачнымъ же, по совершеніи брака, можно выдавать съ платою, каковая не можетъ стѣснять родителей жениха, такъ какъ и при бѣднѣйшихъ даже бракахъ тратятся десятки рублей на брачныя ипршества. Церковно-приходскія библіотеки, собственно для народнаго чтенія, можно пополнять постепенно на средства церкви (когда Епархіальнымъ начальствомъ разрѣшено это). Необходимо располагать и прихожанъ къ особымъ пожертвованіямъ на сей предметъ при болѣе благопріятныхъ обстоятельствахъ, напр., обильномъ урожаѣ хлѣба и травъ, хорошемъ заработкѣ на отхожихъ промыслахъ, счастливой торговлѣ, случайномъ наслѣдствѣ и т. п.

— Въ настоящее время на ряду съ развитіемъ дѣятельности обществъ и попечительствъ о народной трезвости съ особенною

настойчивостію нѣкоторые предлагаютъ учрежденіе народныхъ театровъ, какъ именно такого средства, которое силою своего воспитывающаго вліянія отвлечетъ народъ отъ спиртныхъ напитковъ, разовьетъ въ немъ высшія стремленія и дастъ достаточную пищу для его ума и сердца, когда они свободны отъ тяготъ ежедневной жизни. Признавая крайне необходимымъ установленіе на это новое явленіе народной жизни правильнаго и яснаго взгляда, особенно въ виду того, что вопросъ объ учрежденіи народнаго театра касается дѣятельности сельскаго пастыря, «Рук. д. с. д.» пишетъ слѣдующіе. „Значеніе высокаго воспитывающаго вліянія, приписываемаго театру, установилось за послѣднимъ еще въ древнѣйшія времена, въ вѣка наибольшаго развитія древне-греческой образованности. Въ то время театръ, дѣйствительно, являлся школою государственной жизни, умственнаго развитія, вообще замѣнялъ собою во многихъ отношеніяхъ учебно-воспитательную дѣятельность школы. Но тѣ времена давнымъ-давно прошли, и даже ближайшія къ нимъ времена уже представляютъ театръ въ иномъ видѣ, въ иной роли и притомъ театръ именно народный. Театральныя зрѣлища постепенно изъ роли воспитанія перешли на положеніе развлеченій, иногда грубыхъ, разжигающихъ народные страсти. Въ новой исторіи, у западныхъ народовъ театральнымъ представленіямъ пытались придать первоначальный ихъ характеръ, превратить ихъ въ школы общенародныя. Но насколько эти попытки удавались, трудно судить. Несомнѣнно, театръ способенъ вносить въ жизнь не мало облагораживающаго, но для этого требуется много условій, которыя не всегда въ данное время могутъ быть налицо. Для того, чтобы театральныя представленія были и поучительны, и доставляли извѣстное эстетическое удовольствіе, необходимо прежде всего пониманіе ихъ основной мысли, а это возможно только при извѣстной степени образованія зрителей. Чтобы зрѣлища имѣли воспитывающее значеніе, необходимо, чтобы предметы ихъ были возвышенны, благородны, способны были заронить въ душу зрителя какую либо искру новой высокой мысли, новаго частаго чувства. Чтобы театръ производилъ то именно вліяніе, которое желательно, для этого необходимъ у зрителей развитой вкусъ къ театру, болѣе или менѣе близкое знакомство съ послѣднимъ. Переходя отъ этихъ общихъ разсужденій къ нашей дѣйствительности, мы не можемъ не отнестись къ этому новому дѣлу съ сомнѣніемъ. Обладаетъ-ли наше простонародье требуемымъ для пониманія театральныхъ представленій разви-

тіемъ? Существуютъ-ли у насъ соотвѣтствующія и образованію народному, и воспитательнымъ цѣлямъ театра пьесы? Есть-ли у насъ достаточное количество артистовъ, способныхъ быть дѣйствительно полезными на сценѣ народнаго театра? Отвѣты на эти вопросы не могутъ быть положительными. Потомъ, если присмотрѣться повнимательнѣе къ исторіи театральнаго искусства у насъ, не замѣтимъ-ли мы, что театръ прививался у насъ искусственно, что такимъ же искусственнымъ насажденіемъ явится онъ и въ народѣ? А это далеко не безразлично въ дѣлѣ умственнаго и нравственнаго развитія народа. Намъ скажутъ, что и развитіе народа, и соотвѣтствующія дѣлу пьесы, и артисты,—все это явится со временемъ, что ихъ не могло быть потому, что дѣла, вызывающаго ихъ, еще не было. Весьма возможно, что указанныя условія успѣшнаго воздѣйствія народнаго театра на народное развитіе со временемъ явятся, но когда возникаетъ новое дѣло, новый вопросъ, всегда необходимо предъ разрѣшеніемъ его внимательно рассмотреть другой важный вопросъ, именно,—не принимаемъ-ли мы за разрѣшеніе слѣдствія, не имѣя для это въ рукахъ причинъ его? Въ самомъ дѣлѣ, что явилось сначала въ жизни человѣка—извѣстная ступень умственнаго и нравственнаго его развитія, или желаніе и умѣнье понимать это свое развитіе въ тѣхъ или другихъ образахъ? Къ тому же, устройство народныхъ театровъ требуетъ значительныхъ расходовъ. Средства, конечно, найдутся. Но не лучше ли обратить ихъ на несомнѣнно полезное, благородное и воспитывающее вліяніе чего уже испытано и никто не можетъ его оспаривать? Устройство библіотекъ, читаленъ, воскресныхъ школъ, чтеній, разнаго рода бесѣдъ не будетъ-ли болѣе соотвѣтствующимъ цѣлямъ, ради которыхъ предполагается устройство народныхъ театровъ? А тѣхъ денегъ, которыя потребуются на устройство театровъ, для указанныхъ библіотекъ, читаленъ, школъ, чтеній съ избыткомъ бы хватило. Эти школы и чтенія, эти библіотеки и читальни уже несомнѣнно отвлекутъ человѣка въ праздничный день отъ спиртныхъ напитковъ, также несомнѣнно будутъ способствовать развитію его, заставятъ его подумать о многомъ, поговорить о прочитанномъ или услышанномъ съ другими. Все это займетъ у него много времени, настолько много, что ему некогда будетъ предаваться пьянству. Дастъ-ли все это народный театръ? Этотъ вопросъ, вызывающій сомнѣніе въ непремѣнной пользѣ народнаго театра, при современныхъ условіяхъ нашей дѣйствительности, да послужитъ пастырямъ Церкви побужденіемъ къ

развитію въ народѣ тѣхъ учреждений, польза которыхъ несомнѣна,—библіотекъ, воскресныхъ школъ, чталенъ, чтеній, бесѣдъ*.

— По примѣру, существующему въ берлинской церкви, въ Ниццѣ настоятель православной церкви устраиваетъ братство, которое, по сообщенію «Моск. Вѣд.», ставитъ себѣ цѣль: 1) нравственное участіе въ положеніи лицъ, которыхъ постигла душевная горе на чужой сторонѣ и у которыхъ нѣтъ близкаго, чтобы подкрѣпить ихъ духъ; 2) содѣйствіе тѣмъ лицамъ, которыя, попавъ случайно впервые на чужбину, обратятся къ братству за совѣтами или за помощью въ пріисканіи доктора и ухода за больными, или съ просьбой указать имъ дешевое помѣщеніе, или пріискать заработокъ; 3) матеріальная поддержка тѣхъ, кого постигла болѣзнь, увѣчье или старость, у кого нѣтъ силъ поддерживать работой свое существованіе; 4) забота о способахъ водворенія на родину лицъ, которыя, случайно попавъ за границу, остались безъ средствъ и желали бы вернуться на родину, 5) при достаточности средствъ братство позаботится объ устройствѣ какого-либо человеколюбиваго учрежденія: дома трудолюбія, богадѣльни, дѣтскаго пріюта, больницы, дешеваго пріюта для бѣдныхъ, которые нуждаются въ тепломъ климатѣ и т. п. Всѣ эти задачи заслуживаютъ, конечно, полного сочувствія.

— Съ приближеніемъ лѣтняго сезона многія тысячи больныхъ и страждущихъ обыкновенно отправляются за границу—по разнымъ заграничнымъ курортамъ (лѣчебнымъ мѣстамъ), ища себѣ тѣлеснаго облегченія отъ цѣлебныхъ водъ. Однимъ изъ особенно посѣщаемыхъ мѣстъ является нѣмецкій городокъ Киссингенъ, куда на цѣлебныя воды стекаются тысячи больныхъ со всѣхъ странъ свѣта, въ томъ числѣ и наши соотечественники; но для нихъ лѣченіе тамъ было сопряжено съ большимъ нравственнымъ неудобствомъ—отсутствіемъ православно-русскаго храма, утѣшеній котораго особенно жаждутъ души болящихъ. Теперь есть надежда на скорое устраненіе этого важнаго неудобства, такъ какъ въ Киссингенѣ предполагено, по сообщенію «Церк. Вѣст.», построить православно-русскій храмъ, и за успѣхъ этого дѣла ручается то, что за него взялось берлинское князь-владимірское братство во главѣ съ такимъ его энергичнымъ дѣятелемъ, какъ прот. А. П. Мальцевъ. Мысль объ этомъ возникла уже давно, 25 лѣтъ тому назадъ, но при отсутствіи средствъ и энергичныхъ дѣятелей оно не двигалось доселѣ; зато теперь сразу подвинулось впередъ, начался пріемъ пожертвованій и уже купленъ участокъ земли за

10,000 марокъ (около 5,000 рублей). Многія лица изъявили готовность лично потрудиться для святаго дѣла. Одинъ внокъ и художница изъявили готовность безвозмездно написать иконостасъ. Одинъ изъ посѣтителей этого курорта, петербургскій профессоръ архитектуры Викторъ Александровичъ Шрегеръ изъявилъ готовность выработать планъ храма съ прилегающею къ нему залой съ библіотекой и небольшими комнатами, долженствующими служить временнымъ помѣщеніемъ священнику, псаломщику и сторожу. Планъ этотъ, въ византійскомъ характерѣ, отличающійся строгою выдержкой стиля, простотой и изяществомъ, удостоился 9-го февраля настоящаго года утвержденія Его Высокопреосвященства Высокопреосвященнѣйшаго Палладія, Митрополита С.-Петербургскаго, въ вѣдѣніи котораго состоятъ всѣ заграничныя церкви. Строительный комитетъ подъ временнымъ предсѣдательствомъ о. прот. Мальцева получилъ 12 декабря 1897 г. отъ Высокопреосвященнѣйшаго Митрополита шнуровую книгу, въ которую первое пожертвованіе во 100 рублей благоугодно было сдѣлать самому Высокопреосвященнѣйшему архипастырю. Храмъ этотъ предполагается соорудить въ память священнаго коронованія Ихъ Императорскихъ Величествъ и въ виду отсутствія за границей храма, посвященнаго имени преподобнаго Сергія Радонежскаго чудотворца, мощи котораго почиваютъ вблизи первопрестольной столицы и на поклоненіе св. останкамъ котораго путешествуютъ державные монархи послѣ совершенія коронаціи, имѣть быть посвященъ этому великому заступнику земли русской, причемъ храмовой праздникъ будетъ падать на 5—17 іюля, когда стеченіе лѣчащихся въ Киссингенѣ бываетъ наиболѣе многочисленное. Вся стоимость сооруженія будетъ въ 40—45 тыс. рублей. Какъ теперь, еще до сооруженія храма, такъ и впослѣдствіи, когда Господь приведетъ его создать, для отправленія службъ изъявили готовность пріѣзжать въ Киссингенъ протоіеревъ: А. П. Мальцевъ изъ Берлина, прот. Соловьевъ изъ Кобурга и прот. Румянцевъ изъ Веймара, каждый по 2—3 раза въ сезонъ, въ тѣ дни, когда они бываютъ свободны въ мѣстахъ ихъ постоянного служенія.

— За послѣдніе годы нерѣдко приходится и читать, и слышать о быстромъ разростаніи Іерусалима. И дѣйствительно, онъ все болѣе теряетъ свой типичный характеръ восточнаго города, благодаря многочисленнымъ европейскимъ сооруженіямъ, подавляющимъ своею грандіозностью низкія и бѣдныя туземныя строенія. Церковныя и свѣтскія сооруженія эти, возводимыя различными

христіанскимъ народностямъ, по преимуществу располагаются въ стѣнѣ стараго города, охватывая его широкимъ полукругомъ. Въ чертѣ самаго города, внутри его древнихъ стѣнъ, новыхъ построекъ значительно меньше, что объясняется, конечно, недостаткомъ свободнаго мѣста, болішою дороговизной земельныхъ участковъ и трудностью ихъ пріобрѣтенія, въ виду ограничительныхъ правительственныхъ мѣръ, старающихся сдержать, или по крайней мѣрѣ ослабить натискъ европейской колонизаціи. Тѣмъ не менѣе Іерусалимъ расширяется съ каждымъ годомъ. Но доселѣ онъ еще остается небольшимъ провинціальнымъ городомъ Оттоманской имперіи, далеко уступающимъ и по размѣрамъ своимъ, и по числу жителей такимъ городамъ, какъ: Дамаскъ, Бейрутъ, Смирна. Установить точную цифру населенія Іерусалима довольно затруднительно; турецкое, какъ и вообще восточныя, правительство не придаетъ значенія народнымъ переписямъ, при собираніи статистическихъ свѣдѣній довольствуется данными приблизительными, поверхностно проверенными, да и то, что добудетъ, старается хранить какъ государственную тайну. Все же можно съ увѣренностью сказать, что число жителей св. Града не превышаетъ 42 или 43 тысячъ. Изъ нихъ главную массу составляютъ евреи—около 28000; второе мѣсто занимаютъ мусульмане, коихъ до 7500; христіане различныхъ исповѣданій, какъ туземцы, такъ и пришлые элементы, составляютъ въ общемъ не болѣе 8000 человекъ. Въ это число, конечно, не входятъ временные, случайные пришельцы-паломники, которые, однако, оставаясь въ Іерусалимѣ нѣдѣлю мѣсяцы, фактически значительно увеличиваютъ число христіанъ, проживающихъ въ св. Градѣ. Среди христіанскаго населенія первенствующее положеніе занимаютъ православные—до 4000 человекъ; латинянъ около 2700, изъ нихъ 2200 туземцы и 500 европейцы; армянъ около 500; протестантовъ 300; мелхитовъ-уніатовъ 200; маронитовъ 100; коптовъ 100; абиссинцевъ 75; до 30 армяно-уніатовъ и 15 сиріанъ. Не великъ, какъ мы видимъ, св. Градъ протяженіемъ и не богатъ числомъ жителей, но благодаря этому малолюдству рѣзче и ярче бросается въ глаза необычайно пестрый и смѣшанный характеръ населенія, принадлежащаго къ различнымъ національностямъ и вѣроисповѣданіямъ. Не касаясь мусульманскаго и еврейскаго элементовъ, остановимъ свое вниманіе на христіанскомъ населеніи. Составляя едва пятую часть общаго числа жителей, оно, тѣмъ не менѣе, занимаетъ въ городѣ господствующее положеніе. Оно, а не турецкое правительство, обуславливаетъ

и развитіе Іерусалима и опять таки не въ лицѣ туземцевъ, а приш-
лыхъ,—но прочно осѣвшихъ европейцевъ. Вызывая расширеніе и
развитіе города, европейскіе пришельцы опредѣляютъ и харак-
теръ его. Торговцевъ и ремесленниковъ Европа почти не даетъ
Іерусалиму, за то во множествѣ посылаетъ миссіонеровъ, принад-
лежащихъ къ различнымъ конгрегаціямъ и духовнымъ общинамъ.
Орудіемъ ихъ дѣятельности для отторженія туземцевъ отъ вѣры
отцевъ—православія является: церковная проповѣдь, грамотность
и благотворительность; сообразно съ этимъ вся энергія и внима-
ніе миссіонеровъ обращаются на постройку храмовъ, основаніе
учебныхъ заведеній, сооруженіе страннопріимницъ и госпиталей;
ихъ число годъ отъ году возрастаетъ и въ этомъ отношеніи
можно дѣйствительно говорить о необычайно быстромъ развитіи
Іерусалима.

«Сообщ. Имп. Прав. Пал. Общ.»

— 15 марта въ Пекинѣ состоялось подписаніе уполномочен-
ными Россіи и Китая особаго соглашенія, въ силу коего Рус-
скому Императорскому правительству уступлены въ пользованіе
на 25-лѣтній срокъ, который, по обоюдному согласію, можетъ быть
затѣмъ продолженъ, порты Артуръ и Талиеннанъ съ соотвѣтствую-
щими территоріями и воднымъ пространствомъ, а равно и предо-
ставлена постройка желѣзнодорожной вѣтви на соединеніе этихъ
портовъ съ Великою Сибирскою магистралію. Благодаря этому
соглашенію, Портъ-Артуръ заинтересовалъ собою теперь весь по-
литическій міръ. Но впечатлѣніе, произведенное занятіемъ портовъ
Артура и Талиенвана русскими войсками, скорѣе благопріятно въ
интересахъ мира, чѣмъ наоборотъ. Всѣ смотрятъ на эту оккупацию,
совершившуюся съ формальнаго согласія китайскаго правительства,
какъ на законное удовлетвореніе потребностей Россіи; притомъ же
весь міръ долженъ будетъ извлечь выгоду отъ открытія столь важ-
наго рынка на Крайнemъ Востокѣ, такъ какъ великій сибирскій
рельсовый путь, доведенный до незамерзающаго порта, долженъ
будетъ служить для всемірной торговли. Даже въ Англіи, печать
которой такъ усердно стоитъ за подчиненіе китайской имперіи
политическому и коммерческому вліянію Англіи, общественное мнѣ-
ніе осталось сравнительно спокойнымъ, и воинственный тонъ пе-
чати не нашелъ въ немъ отголоска. Все это, по словамъ «Корм.»,
еще разъ доказываетъ, что дѣйствительно Россія не перестаетъ
стоять на стражѣ мира, причемъ она даже тѣ свои успѣхи и по-
ступательныя движенія впередъ, которые въ другихъ случаяхъ и
при другихъ обстоятельствахъ могли бы вызвать серьезные опасе-

нія войны, умѣетъ обращать на пользу и для охраны всеобщаго мира. Въ то же время значеніе русско-китайскаго соглашенія очевидно и несомнѣнно для Россіи и ея будущихъ судебъ и не только въ политическомъ, чисто военномъ и торговомъ отношеніяхъ, какъ приобрѣтеніе двухъ незамерзающихъ портовъ на берегу Желтаго моря, но и въ духовно-нравственномъ отношеніи. Теперь на долю Россіи на Дальнемъ востокѣ выпадаетъ новая задача. Среди трехъ языческихъ государствъ: Китая, Кореи и Японіи предстоитъ Россіи выступить носительницей христіанской культуры подъ свѣтлымъ знаменіемъ Православія съ его привлекательными для всѣхъ началами добра и взаимной любви, справедливости и равноправности всѣхъ и уваженія къ личности и человѣческимъ правамъ всѣхъ и каждого. Для русскаго человѣка, въ сущности говоря, не военные и торговые интересы должны преобладать въ русской политикѣ на Дальнемъ азіатскомъ Востокѣ. Тамъ предстоитъ сдѣлать нѣчто большее, чѣмъ обезопасить себя отъ возможности какихъ бы то ни было военныхъ случайностей и развить русскую торговлю: тамъ предстоитъ выступить въ качествѣ провозвѣстниковъ великой истины христіанства, въ его чистѣйшей формѣ Православія. Какъ же не желать пламенно, чтобы то, что необходимо теперь Китаю и Японіи, эти державы восприняли пменно отъ насъ, чтобы на долю нашего именно отечества и выпала славная задача просвѣтить ихъ тѣмъ немеркнущимъ никогда свѣтомъ Православія, который и намъ далъ возможность выйти на ту мировую дорогу, которая въ невѣдомую даль такъ широко и открыто лежитъ передъ нами!

— Въ послѣднее время общественное мнѣніе народовъ взволновалось по вопросу объ угрожающемъ столкновеніи между Испаніей и Соединенными Штатами С. Америки. Дѣло вышло, какъ сообщаетъ «Церк. Вѣстн.», изъ-за острова Кубы, на которомъ вслѣдствіе дурного испанскаго управленія почти не прекращаются возстанія. Послѣднее возстаніе было особенно упорнымъ, потребовало отъ Испаніи огромныхъ расходовъ и не прекращено доселѣ, не смотря на всѣ усилія. Дѣло въ томъ, что повстанцы постоянно пользуются поддержкой отъ Сѣверо-американской республики, давно уже бросающей завистливые взгляды на этотъ богатый и обширный островъ. Въ Испаніи давно знаютъ объ этомъ, но отношенія державъ оставались сносными, пока недавно у береговъ о. Кубы не взорванъ былъ сѣверо-американскій крейсеръ „Мэнъ“. Подозрѣніе во взрывѣ пало на испанцевъ, и отсюда взаимная

вражда вспыхнула съ необычной силой. Начались попытки къ мирному улаженію обострившагося вопроса. Маситый римскій первосвященникъ предложилъ свои услуги въ качествѣ посредника между враждебными сторонами, но его посредничество не увѣчалось успѣхомъ, и отчасти именно потому, что сѣверо-американскій народъ, въ общемъ враждебно относящійся къ папизму, не довѣряетъ безпристрастію папы въ такомъ спорѣ, который идетъ между сѣверо-американской республикой и всецѣло преданной Ватикану римско-католической Испаніей. Но когда выяснилась неудача посредничества папы, за дѣло мира взялись державы. Представители Англіи, Франціи, Германіи, Австро-Венгріи, Италіи и Россіи посѣтили президента Соединенныхъ Штатовъ Макъ-Кинлея въ Бѣломъ домѣ. Англійскій посолъ, отъ имени представителей прочихъ державъ, вручилъ ему ноту. Но не смотря на всѣ усилія друзей мира уладить распрю, возникшую по поводу о. Кубы между С. Америкой и Испаніей, воинственные страсти взяли верхъ надъ лучшими чувствами и здравымъ смысломъ и—война сдѣлалась неизбежной. Президентъ Соединенныхъ Штатовъ послалъ Испаніи ультиматумъ, въ которомъ требовалъ отъ нея очищенія Кубы отъ своихъ войскъ, и такъ какъ ультиматумъ найденъ въ высшей степени оскорбительнымъ для достоинства Испаніи, то совершился дипломатическій разрывъ, американскій посланникъ выѣхалъ изъ Мадрида и испанскій изъ Вашингтона, хотя буквально объявить войну долго не хватало духа ни у той, ни другой стороны: война фактически началась безъ объявленія ея, которое наконецъ формально сдѣлано президентомъ Соединенныхъ Штатовъ 9-го апрѣля. Какъ американскіе, такъ и испанскіе крейсеры уже начали производить каперство (т. е. морское разбойничество), захватывая торговые суда противниковъ. Такъ какъ ни то, ни другое государство не признали международнаго договора 1856 года о прекращеніи каперства, то очевидно главные успѣхи обоихъ враждующихъ флотовъ будутъ направлены на это совсѣмъ не геройское дѣло. Европейскимъ государствамъ придется принимать усиленные мѣры къ огражденію своихъ торговыхъ интересовъ, которые могутъ сильно пострадать отъ каперства. Обѣ враждующія стороны съ лихорадочною поспѣшностью вооружаются и отправляютъ войска на предполагаемые театры войны, которая обѣщаетъ быть весьма упорной, кровополитной и разорительной. Обѣ эти страны уже давно не воевали и повидимому (особенно американцы) не ясно представляютъ себѣ, что такое современная война. Ужасная

дѣйствительность скоро можетъ образумить даже самыя горячія головы.

НЕКРОЛОГИ.

14-го февраля текущаго 1898 г., послѣ непродолжительной, но тяжелой болѣзни, приобщившись Св. Христовыхъ Таинъ, принявъ Таинство Елеосвященія, во время чтенія канона на исходъ души, мирно почилъ благочинный 4-го округа, Изюмскаго уѣзда, протоіерей Михаилъ Георгіевичъ Куницынъ, на 65-мъ году отъ рожденія. Всю свою жизнь, въ санѣ священника, болѣе 40 лѣтъ, покойный прожилъ на одномъ мѣстѣ и много потрудился для него. „35-ть лѣтъ,—писали прихожане въ адресѣ, поднесенномъ ими о. Михаилу въ день юбилея послѣдняго,—Вы состоите священникомъ нашего глухого и не богатаго села, а также и нашимъ духовникомъ, и мы всегда обазывали Вамъ почтенію. Не разъ Епархіальное Начальство предлагало Вамъ другіе богатые приходы, но Вы, какъ истинный пастырь, не оставили порученное Вамъ Господомъ стадо, а продолжали дѣлать съ нами и радость, и горе. Вы понесли въ нашемъ приходѣ великіе и тяжелые труды. Помнимъ, сколько огорченій пришлось Вамъ перенести, сколько препятствій преодолѣть при убѣжденіи насъ въ необходимости возобновить обветшавшій храмъ Божій и устроить школу для нашихъ дѣтей. Если бы я, Вы, то намъ пришлось бы молиться въ чужомъ храмѣ, дѣти же наши пребывали бы доселѣ въ полномъ невѣжествѣ. Вы, батюшка, посвятали намъ всю Вашу жизнь“.

Имѣя собственный домъ и проживая въ немъ, покойный постоянно тяготился мыслию, что нѣтъ церковнаго дома для квартиры священника. „Умру я,—говаривалъ онъ по сему случаю,—поступить новый священникъ и на первыхъ же порахъ встрѣтитъ непріятности изъ-за квартиры. Вспоминать и меня не добрымъ словомъ“. И вотъ о. Михаилъ подъ конецъ уже своей жизни, началъ хлопотать предъ прихожанами о приобрѣтеніи церковнаго дома для квартиры священника. Пользуясь полною любовью, довѣріемъ и авторитетомъ между прихожанами, онъ достигъ полнаго успѣха: домъ приобрѣтенъ и теперь намѣстникъ покойнаго обезпечилъ квартиру.

Не благословилъ Господь о. Михаила дѣтьми, о чемъ сильно скорбѣлъ онъ. Одно утѣшеніе въ этомъ своемъ горѣ находилъ о. Михаилъ въ покровительствѣ, помощи и разнаго рода и вида поддержкахъ своимъ многочисленнымъ роднымъ, изъ которыхъ многіе своимъ положеніемъ въ жизни обязаны исключительно ему одному.

Какъ начальникъ, покойный особенно цѣнилъ миръ, согласіе и любовь духовенства между собою. Вотъ что, между прочимъ, говорило духовенство въ адресѣ, поднесенномъ о. Михаилу въ день празднованія 35-ти лѣтняго его служенія въ санѣ священника: „Вы своимъ словомъ и примѣромъ влияли на насъ, приучая къ аккуратности, точности и исполнительности. Вы представляете собою явленіе не заурядное. Вы человѣкъ благоволенія. Мы довѣрялись Вамъ какъ человѣку твердому въ словѣ, опытному, какъ начальнику, отличающемуся ласковостію своего обращенія и примирительнымъ образомъ дѣйствій. Особой чертой Вашей, какъ пастырской, такъ и благочиннической дѣятельности, было миролюбіе. Много можно найти хорошихъ начальниковъ; но мало найдется такихъ, которые, съ большою опытностію, соединяли въ себѣ и высокія качества нравственныя, доброту, мягкосердечіе, и готовность всегда помочь своему собрату“.

Цѣнило дѣятельность покойнаго, какъ образцоваго священника и начальника, и Епархіальное Начальство, поощряя его одновременно различными наградами: набодренникомъ, скуфьею, камлавкою, благословеніемъ Св. Синода, наперснымъ крестомъ, саномъ протоіерея, орденами Св. Анны 3-й и 2-й степени.

Погребеніе покойнаго совершалось 16 февраля, при участіи 24 священниковъ, 6-ти діаконовъ, многихъ псаломщиковъ и въ присутствіи массы народа, пріѣхавшаго изъ далекихъ даже мѣстъ.

Громогласное пѣніе всѣмъ сонмомъ священно и церковно-служителей ирмосовъ: «Помощникъ и покровитель», плачь сотенъ присутствующихъ и торжественный звонъ колоколовъ церковныхъ,—все вмѣстѣ производило потрясающее впечатлѣніе, не поддающееся никакому описанію.

Миръ оставилъ и завѣщалъ намъ покойный, — миръ да будетъ и праху его!

11 марта 1898 г. скончался отъ апоплексическаго удара священникъ Покровской церкви, села Карасовки, Харьковскаго уѣзда, о. Іосифъ Іоанновичъ Волобуевъ. Сынъ діакона Сумской соборной Преображенской церкви (впослѣдствіи протоіерея г. Харькова), о. Іосифъ окончилъ курсъ въ Харьковской духовной семинаріи, въ 1854 году, съ званіемъ студента, при чемъ былъ награжденъ серебряною медалію. Рукоположенный въ томъ же году во священника къ Покровской церкви слободы Великой Даниловки, Харьковской уѣзда, о. Іосифъ проходилъ должности катихизатора (съ 1857 г. до 1867 г.), законоучителя въ Велико-Даниловскомъ народномъ училищѣ (съ 1861 г. до 1867 г.), депутата 5 округа Харьковскаго уѣзда (съ 1864 г. до 1867 г.), а въ 1865 г., по распоряженію Епархіальнаго Начальства,

преподавалъ законъ Божій нижнимъ чинамъ 13-го пѣхотнаго резервнаго баталіона. Въ 1864 г. о. Іосифъ, по прошенію, былъ перемѣщенъ къ Успенской церкви заштатнаго города Золочева вторымъ священникомъ, а въ 1875 г. перемѣщенъ, тоже по прошенію, настоятелемъ Карасовскаго Покровскаго прихода. Кромѣ того, онъ состоялъ въ должностяхъ члена благочинническаго совѣта (съ 1877 г.), законоучителя Карасовскаго начального училища (съ 1877 г.), цензора проповѣдей Харьковскаго уѣзда (съ 1877 г.), депутата 3-го округа Харьковскаго уѣзда (съ 1877 г.). За свои труды покойный былъ награжденъ набедренникомъ (въ 1862 г.), бархатною фіолетовою скуфіею (въ 1871 г.), камплавкою (въ 1877 г.), наперснымъ крестомъ (въ 1893 г.); за успѣшное преподаваніе закона Божія въ Карасовскомъ училищѣ выражена была ему благодарность земства (въ 1874 г.); въ 1880 г. ему было выдано свидѣтельство на ношеніе краснаго креста; за двадцатипятилѣтніе труды по преподаванію Закона Божія въ начальныхъ училищахъ онъ награжденъ былъ орденомъ Анны 3-й степени (въ 1897 г.).

Простота во внѣшней обстановкѣ жизни, прямота и искренность въ отношеніи къ другимъ, мягкость и сдержанность въ разговорѣ, снисхожденіе къ немощамъ и нуждамъ ближняго—были выдающимися чертами Іосифа Іоанновича. Имѣя многочисленное семейство, о. Іосифъ довольствовался малымъ даваніемъ за требы отъ паствы и отказывалъ себѣ во многомъ, дабы не быть въ тягость прихожанамъ.

Погребеніе о. Іосифа совершенно было мѣстнымъ благочиннымъ, протоіереемъ Маркомъ Ракитянскимъ, въ сослуженіи съ роднымъ братомъ почившаго, протоіереемъ г. Харькова Георгіемъ Волобуевымъ, и другими 5-ю священниками и тремя діаконами, при многочисленномъ стеченіи не только прихожанъ, но и жителей окрестныхъ селеній. Учитель Золочевского образцоваго народнаго училища Ковалевскій, признательный къ памяти почившаго, прибылъ къ отпѣванію покойнаго съ отлично устроеннымъ имъ хоромъ пѣвчихъ. Умилительно было отпѣваніе о. Іосифа, и слезы катились изъ очей почитателей его, особенно прихожанъ.

Миръ праху почтеннѣйшему во іереехъ и вѣчная ему память!

ОБЪЯВЛЕНІЯ

ПРОДАЕТСЯ НОВАЯ КНИГА:

Книга пророка Софроніи,

историко-экзегетическое изслѣдованіе Ивана Тюрнина.
Сергіевъ Посадъ, **Моск. губ.** 1897. Цѣна 2 рубля.

ВОЗЗВАНІЕ.

Во всей Южной Америкѣ никогда не существовало никакой Православной Церкви до 1889 г.; открытая въ этомъ году въ г. Буэносъ-Айресѣ, по волѣ покойнаго ГОСУДАРЯ ИМПЕРАТОРА АЛЕКСАНДРА III, русская церковь до сихъ поръ имѣетъ чисто временный характеръ: помѣщается въ наемномъ домѣ, въ одной комнатѣ, безъ всякой архитектуры, безъ звона и даже безъ креста вверху, что далеко не соответствуетъ высотѣ исповѣдуемаго нами Православія и величію дорогой родины. Поэтому всѣ наши старанія и заботы направлены къ тому, чтобы воздвигнуть на дальней чужбинѣ отдѣльный Домъ Божій, который бы внутри и снаружи напоминалъ всѣмъ о дорогой нашему сердцу, родной Руси Православной.

ЕГО ИМПЕРАТОРСКОЕ ВЕЛИЧЕСТВО ГОСУДАРЬ ИМПЕРАТОРЪ соблаговолилъ обратить Свое милостивое вниманіе на это дѣло и изволилъ пожертвовать 5.000 рублей на построеніе Православнаго Храма въ Буэносъ-Айресѣ во имя Св. Живоначальныя Троицы съ придѣломъ въ честь Св. Николая Чудотворца въ память Св. Коронованія ИХЪ ИМПЕРАТОРСКИХЪ ВЕЛИЧЕСТВЪ на что ГОСУДАРЬ ИМПЕРАТОРЪ соблаговолилъ лично выразить свое согласіе.

Къ вамъ, дорогіе соотечественники, обращаю теперь свой гласъ призыва: помогите начатому дѣлу,—дѣлу утвержденія родной вѣры на дальней чужбинѣ въ честь Св. Троицы и на славу дорогой родины.

Пожертвованія принимаются въ С.-Петербургѣ—въ Хозяйственномъ Управленіи Св. Синода и въ конторѣ газеты «Новое Время» и журнала «Русскій Паломникъ», въ Москвѣ—въ Синодальной Конторѣ въ Кремлѣ, въ редакціи «Московскихъ Вѣдомостей» и «Московского Листка» съ помѣтою: на построеніе Перваго Православнаго Храма въ Южной Америкѣ. Можно посылать пожертвованія и прямо въ Буэносъ-Айресъ переводомъ черезъ Банки (Лионскій Кредитъ и др.), или денежнымъ пакетомъ по почтѣ. Аргентинская республика включена въ общій почтовый союзъ (ст. 290 Почт.-Телегр. Сборника).

Адресъ на конвертѣ: Буэносъ-Айресъ Денежный на
(Аргентинская республика). Valeur déclarée

Протоіерею Конст. Изразцову при ИМПЕРАТОРСКОЙ Россійской Миссіи. Rév. Père Const. Israstzoff, Aumônier de la Légation Impériale de Russie à Buenos-Aires (Amerique du Sud).

Со вложеніемъ _____ рублей.
Ci-inclus

Настоятель Протоіерей *К. Изразцовъ*.

ПРОДОЛЖАЕТСЯ ПОДПИСКА

НА ЖУРНАЛЪ

„ДУШЕПОЛЕЗНОЕ ЧТЕНІЕ“

въ 1898 году.

Въ составъ журнала входятъ: 1) Труды, относящіеся къ изученію Св. Писанія, твореній св. отцовъ и православнаго Богослуженія. 2) Статьи вѣроучительнаго и правоучительнаго содержанія, съ обращеніемъ особеннаго вниманія на *современныя явленія въ общественной и частной жизни*. 3) Церковно-историческіе рассказы на основаніи первоисточниковъ и исторически авторитетныхъ памятниковъ. 4) Воспоминанія о лицахъ замѣчательныхъ по заслугамъ для Церкви и по духовно-нравственной жизни. 5) Письма и разныя изслѣдованія преосвященнаго *Евдофана Затворника*, іеросхимонаха *о. Амвросія Оптинскаго* и преосв. *Іереміи-Отшельника*. Всею своею душою преданные служенію Богу и ближнимъ и умудренные долголѣтнимъ собственнымъ опытомъ, только что названные отцы въ своихъ письмахъ и наставленіяхъ „*простыхъ въ мудрости и мудрыхъ въ простотѣ*“ предлагать особенно назидательное чтеніе и благопотребныя авторитетныя отвѣты на всѣ „недоумѣнныя“ вопросы, за рѣшеніемъ которыхъ обращались къ нимъ лица всѣхъ сословій и со всѣхъ концовъ Россіи и не только православныя, но и инославныя. Большимъ запасомъ этихъ писемъ и статей, еще нигдѣ не напечатанныхъ, редакція пользуется и для отвѣтовъ на присылаемые запросы и недоумѣнія, обыкновенно не называя недоумѣвающихъ и вопрошающихъ. Съ великимъ утѣшеніемъ сѣздаетъ отиѣтить, что въ настоящее время (съ 6 сент. 1897 г.) и вся многотомная и многоцѣнная бібліотека преосв. *Евдофана* находится въ вѣдѣніи *нашего Церковно-приходскаго Попечительства при церкви Святителя Николая въ Толмачахъ*. 6) „Бесѣды“ Вселенскаго патріарха *Анеѣма VII*, достойнаго преемника святѣйшаго патріарха *Фотія* и мудраго первосвятителя православной Церкви; Уроки благодатной жизни по руководству *о. Іоанна Кронштадскаго*; „Цвѣты съ Луга Духовнаго“; Слова, поученія и вѣбогослужебныя чтенія особенно на основаніи святоотеческихъ твореній и наиболѣе знаменитыхъ пастырей Церкви. 7) Общепонятное и духовно-поучительное изложеніе свѣдѣній изъ наукъ естественныхъ. 8) Описаніе путешествій къ святымъ мѣстамъ и „богоспасаемымъ градамъ“. 9) Новыя данныя о расколѣ. 10) По возможности документальныя и въ то же время понятныя свѣдѣнія о западныхъ исповѣданіяхъ: римско-католическомъ, лютеранскомъ, реформатскомъ и другихъ сектахъ и разборъ ихъ ученій и обрядовъ. По тому самому, что редакторъ журнала долгое время преподавалъ о западныхъ исповѣданіяхъ въ Московской Духовной Академіи и три раза отправлялся за-границу, чтобы лучше ознакомиться съ ними на мѣстѣ,—на этотъ отдѣлъ обращено его особенное вниманіе, и матеріала выѣдетъ очень много, въ которомъ, судя по письмамъ изъ сѣверо и юго-западныхъ нашихъ губерній, теперь ощущается настоятельная потребность. 11) Имѣющія руководственное для пастырей и мірянъ значеніе резолюціи, мнѣнія, донесенія и письма Московскаго митрополита *Филарета*. 12) Разныя извѣстія и замѣтки.

Годовая цѣна журнала съ пересылкой за 12 книгъ, въ которыхъ до 2.300 страницъ, только 4 рубля съ пересылкой. За-границу—5 рублей.

Адресъ: Москва. Въ редакцію журнала: Душеполезное чтеніе, при церкви Святителя Николая въ Толмачахъ.



Можно подписываться и во всѣхъ болѣе извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ.

Редакторъ-издатель заслуж. проф. прот. *Димитрій Насимъ*.

ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

15 Мая  № 9.  1898 года.

Содержаніе. ВЫСОЧАЙШІЙ рескриптъ, данный на имя Преосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго.—Высочайшія награды.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

ВЫСОЧАЙШІЙ РЕСКРИПТЪ,

данный на имя Преосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго.

Преосвященный Архіепископъ Харьковскій Амвросій.

Признавая справедливымъ отличить знакомъ особаго Монаршаго благоволенія доблестное Архипастырское служеніе ваше, направленное къ благоустройству ввѣренной вамъ епархіи, просвѣщенную ревность о выясненіи коренныхъ основъ вѣры и жизни христіанской въ огражденіе чадъ православной церкви отъ лжи современныхъ ученій и многолѣтніе проповѣдническіе труды, стяжавшіе вамъ повсемѣстно въ отечественной церкви почетную извѣстность, Всемиловитѣйше жалую вамъ препровождаемый при семъ *бриллиантовый крестъ для ношенія на клобукъ*.

Поручая Себя молитвамъ вашимъ, пребываю къ вамъ благосклонный.

На подлинномъ Собственною Его Императорскаго Величества рукою написано:

„НИКОЛАЙ“.

Въ С.-Петербургѣ.

6-го мая 1898 года.

Высочайшія награды.

За заслуги по духовному вѣдомству, въ 5-му числу апрѣля 1898 года, ко дню святой Пасхи, Всемилостивѣйше пожалованы медалями, съ надписью „за усердіе“, для ношенія на шеѣ: золотыми: на *Станиславской лентѣ*: старосты церкви: Вознесенской города Харькова, Харьковскій 2-й гильдіи купецъ Антонъ *Блашенко*; при Харьковскомъ духовномъ училищѣ, Харьковскій 2-й гильдіи купецъ Петръ *Александровъ*; серебряною: на *Станиславской лентѣ*: староста Озерянской церкви города Харькова, Харьковскій 2-й гильдіи купецъ Петръ *Герасимовъ*; для ношенія на груди: золотою: на *Станиславской лентѣ*: староста церкви с. Рогани, Харьковскаго уѣзда, крестьянинъ Георгій *Котъ*; серебряною: на *Станиславской лентѣ*: староста слободы Николаевки 1-й, Волчанскаго уѣзда, мѣщанинъ Иванъ *Подольскій*.

Епархіальныя извѣщенія.

Благочинный 2 округа Лебединскаго уѣзда, священникъ Георгіевской церкви сел. Павленкова, Митрофанъ *Елминскій*, волею Божіею, умеръ, 22 апрѣля н. г.

— Священникъ Митрофаніевской церкви заштатнаго г. Недригайлова, Лебединскаго уѣзда, Антоній *Дикаревъ*, награжденъ скуфьею 9 апр. н. г.

— Безмѣстный священникъ Адрианъ *Быковъ* опредѣленъ, согласно прошенію, 16 апрѣля, священникомъ Николаевской церкви слоб. Деркачевки, Лебединскаго уѣзда.

— Окончившій курсъ наукъ въ Харьковской Духовной Семинаріи, Николай *Ковалевскій*, опредѣленъ на священническое мѣсто при Дмитріевской церкви, с. Золотого Колодезя, Изюмскаго уѣзда.

— Бывшій воспитанникъ Харьковской Духовной Семинаріи, Дмитрій *Бутковскій*, согласно прошенію, опредѣленъ 29 марта псаломщикомъ Рождество-Богородичной церкви, с. Николаевки, Сумскаго уѣзда.

— И. д. штатнаго діакона, Успенской церкви с. Верхней Сыроватки, Сумскаго уѣзда, Іоаннъ *Краснокутскій*, утвержденъ 28 апрѣля н. г. штатнымъ діакономъ сей-же церкви.

— Утвержденъ въ должности церковнаго старосты Рождество-Богородичной церкви, сел. Николаевки, Сумскаго уѣзда, штабсъ-ротмистръ Николай *Калужинъ*.

— Церковный староста Христорожественской церкви с. Тимошевки, Сумскаго уѣзда, Андрей *Чупрунъ*, уволенъ отъ занимаемой должности, согласно прошенію.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Отзывъ англиканскаго пастора о православномъ богослуженіи.—Архипастырское распоряженіе.—Участіе духовенства въ попечительствахъ о народной трезвости.—Благотворительныя учрежденія для заштатнаго духовенства.—Взаимныя отношенія между членами причта.—О должномъ отношеніи между пастырями и пасомыми.—Отношеніе мірянъ къ святынямъ.—Церковныя бібліотеки.—Заботы о распространеніи правильно писанныхъ иконъ.—О присоединеніи къ православной церкви.—Миссіонерскіе курсы при второклассныхъ школахъ.—Трехлѣтній курсъ въ народной школѣ.—Вопросъ объ одеждѣ для воспитанниковъ второклассныхъ школъ.—Къ вопросу о физическомъ трудѣ учащихся въ народной школѣ.—Заслуживающее вниманія распоряженіе.—Данныя переписи.—Отношеніе къ переписи раскольниковъ.—Любопытство у негритянскихъ племенъ.—Новое огнегасительное средство.—Общепользныя свѣдѣнія.

Въ журналѣ «The Anglican Church Magazine» помѣщены двѣ небольшія статьи настоятеля англиканской церкви св. Георгія въ Парижѣ, пастора г. Вашингтона, въ которыхъ онъ описываетъ свое недавнѣйшее путешествіе въ Кіевъ. Пасторъ Вашингтонъ главное вниманіе обратилъ на Печерскую Лавру. Соборъ этого монастыря, замѣчаетъ онъ, и вообще русскіе храмы не поражаютъ громадными своими размѣрами, но они отличаются лучшими: въ нихъ всегда множество народа. Въ Россіи, говорится въ другомъ мѣстѣ статьи, народъ, называющій себя православнымъ, дѣйствительно преданъ благочестію, тогда какъ на западѣ тысячи католиковъ таковы только по имени. Нельзя не плѣниться тѣмъ благоговѣніемъ, съ какимъ совершается въ храмахъ богослуженіе, важнѣйшая часть котораго для усугубленія еще важности происходящаго, бываетъ при закрытыхъ вратахъ алтаря. Въ Россіи все священное стоитъ чрезвычайно высоко въ пониманіи народа и къ такому невозможно относиться легкомысленно. Отпечаткомъ особой святыни отличается православный монастырь, имѣющій гораздо болѣе глубокое вліяніе на религіозную жизнь народа, чѣмъ всѣ западныя „миссіи“ и „ордена“. Русскіе монастыри не имѣютъ цѣлью образованіе дѣтей, уходъ за больными, благотворительность; но сила ихъ значенія—въ религіозно-созерцательной жизни братіи, напоминающей подвижниковъ древнѣйшихъ временъ. Монашествующіе сіяютъ такимъ душевнымъ довольствомъ и такою свѣтлою, сновою радостью, что ихъ настроеніе передается и молящимся

съ ними. Русскіе иноки поражаютъ своею простотою, святою невинностію въ выраженіи лицъ и добродушіемъ ко всѣмъ. Они исполняютъ, по словамъ наблюдавшаго, обязанности своего занятія такъ естественно-непринуждено и съ такимъ усердіемъ (хотя уставы у нихъ чрезвычайно строги), что это приводитъ автора статей къ слѣдующему заключенію: Если на западѣ и мелькаютъ огоньки, то здѣсь (въ русскихъ монастыряхъ)—непрестанно горящее пламя духовной жизни и ея охватывающаго вліянія на народъ. Весьма важно признаніе англиканскаго пастора относительно момента пресущевствленія св. Даровъ, о чемъ онъ упоминаетъ при описаніи совершенія въ Кіево-Печерской Лаврѣ литургіи. Въ этомъ отношеніи, говоритъ г. Вашингтонъ, Римъ, а за нимъ, къ сожалѣнію и англиканцы отступили отъ Церкви первыхъ девяти вѣковъ и временъ вселенскихъ соборовъ! Между тѣмъ патріархъ Константинопольскій, въ отвѣтъ на папскую энциклику 1895 года, заявляетъ, что и древніе ритуалы Рима и Галліи согласуются въ этомъ отношеніи со взглядомъ Восточной Церкви и что подобное измѣненіе ихъ представляетъ собою одно изъ произвольныхъ папскихъ новшествъ. «Кіев. Еп. Вѣд.»

— По словамъ «Цер. Вѣст.», преосвященный епископъ архангельскій Іоаннѣй обратилъ вниманіе на одно упущеніе въ пастырскомъ служеніи мѣстнаго духовенства. Это упущеніе заключается въ довольно обычномъ у насъ отсутствіи пастырскаго надзора за тѣмъ, чтобы малолѣтнія дѣти приобщались Св. Таинъ. „Причты,—говоритъ преосвященный въ предложеніи консисторіи,—считаютъ нужнымъ только окрестить младенца, а приобщеніе Св. Таинъ до семилѣтняго возраста оставляется на волѣ родителей и старшихъ въ семьѣ, какъ будто это не такъ важно, будто къ младенцамъ не относятся слова Спасителя: „аще не съѣсте плоти Сына человѣческаго, ни пиете крови Его, живота не имаете въ себѣ“. Какъ имѣющій отдать, вмѣстѣ съ приходскими пастырями, отчетъ Господу Богу за свою паству, я предписываю причтамъ и вмѣстѣ прошу ихъ впредь наблюдать за причащеніемъ Св. Таинъ и младенцевъ. Для сего священники должны: а) поучать прихожанъ необходимости причащенія младенцевъ, б) вести записи причащаемымъ младенцамъ и въ духовныхъ росписяхъ противъ каждаго изъ нихъ писать: „былъ“, или „не былъ“ (разумѣется—у причастія Св. Таинъ); для того младенцы и пишутся въ росписяхъ, чтобы отмѣчать ихъ причащеніе и непричащеніе, в) въ итогахъ духовныхъ

росписей точно выводить число всѣхъ младенцевъ и изъ нихъ число пріобщенныхъ и непріобщенныхъ Св. Тайнъ.—Блюдите, пастыри церкви Христовой, да не презрите единаго отъ малыхъ сихъ; они также искуплены кровію Господа, какъ и отцы ихъ, и вы также будете отвѣчать за нихъ предъ Богомъ, какъ и за взрослыхъ христіанъ“.

— Въ какихъ формахъ должно выразиться участіе духовенства въ открываемыхъ теперь въ большомъ количествѣ попечительствахъ о народной трезвости,—этому вопросу посвящена небольшая замѣтка въ «Подол. Еп. Вѣд.». Поводомъ для нея послужило ходатайство одного уѣзднаго комитета народной трезвости о разрѣшеніи ему открыть народныя чайныя при церковно-приходскихъ школахъ. Комитетъ сносился предварительно по этому предмету съ приходскими священниками, но тѣ, изъявляя полную готовность вести въ народныхъ чайныхъ проектируемыя собесѣдованія и чтенія, объяснили, что сами они безъ вѣдома епархіальнаго начальства не могутъ допустить устройства чайныхъ при церковно-приходскихъ школахъ. Епархіальный органъ хвалить благоразумную осторожность священниковъ, находя съ своей стороны, что въ церковно-приходскихъ школахъ не могутъ быть допущены народныя чайныя по соображеніямъ и теоретическаго, и практическаго свойства. Народъ смотритъ на школу, какъ на священное мѣсто, гдѣ его дѣти изучаются Закону Божію, церковнымъ молитвамъ и пѣнію. Этотъ весьма важный для преуспѣянія школы взглядъ на нее народа можетъ поколебаться, если та же школа будетъ служить чайною, которая по существу своему и внутреннему значенію всегда будетъ являться въ глазахъ народа ни чѣмъ инымъ, какъ благоустроеннымъ трактиромъ. Давъ у себя пріютъ народной чайной, церковная школа должна будетъ лишиться самаго главнаго и дорогого—уваженія народа, а это—такой для нея ущербъ, больше котораго и представить трудно. Далѣе, церковно-приходская школа не настолько помѣстительна чтобы устраивать въ ней и чайную. Обыкновенно она состоитъ изъ класса и небольшой квартиры для учителя. Отнимать подъ чайную квартиру и такимъ образомъ лишать учителя-труженика заслуженнаго имъ спокойнаго угла было бы жестоко и несправедливо; а отводить подъ чайную классную комнату, въ свободное отъ занятій время, значило бы парализировать правильное ученіе, потому что неокрѣпшій дѣтскій организмъ не въ состояніи былъ

бы вынести той убійственной атмосферы, которая образовалась бы въ дурно вентилируемой комнатѣ отъ обильныхъ испареній, самоварнаго угара и табачнаго дыма. Не отвергая возможности устройства народныхъ чайныхъ при церковно-приходскихъ школахъ, епархіальный органъ привѣтствуетъ мысль о всецѣломъ предоставленіи приходскимъ священникамъ и церковно-школьнымъ учителямъ дѣла организаціи и веденія народныхъ чтеній и собесѣдованій, предложенныхъ комитетомъ трезвости совмѣстно съ народными чайными. Не говоря уже о томъ, что кромѣ священниковъ и учителей не кому и поручить этого дѣла, да къ тому же всѣ священники изъявили готовность взяться за него, оно—при надлежащей постановкѣ—обѣщаетъ пользу и церковно-приходскимъ школахъ. А дѣло поставить всего удобнѣе такъ: пусть комитетъ попечительства о народной трезвости, сообразуясь съ своими денежными средствами, назначить опредѣленное пособіе каждой церковной школѣ уѣзда специально на устройство и веденіе въ ней народныхъ чтеній и собесѣдованій. Что же касается собственно мѣста веденія этихъ собесѣдованій и выбора книгъ и матеріала для нихъ, то это должно быть предоставлено всецѣло усмотрѣнію приходскаго священника, который въ этомъ случаѣ, конечно, будетъ сообразоваться какъ съ мѣстными условіями (при выборѣ мѣста), такъ и съ существующими узаконеніями и распоряженіями епархіальнаго начальства (при выборѣ книгъ и матеріала для чтеній). Черезъ такую постановку дѣла, проектируемыя народныя чтенія имѣли бы наибольшій успѣхъ и со временемъ для нихъ могла бы быть выработана по епархіи одна опредѣленная программа. Пособіе, которое предполагается будетъ отпускать комитетомъ церковной школѣ на устройство народныхъ чтеній и расширеніе церковно-школьныхъ народныхъ бібліотекъ, можетъ быть выдаваемо какъ деньгами, такъ и книгами и другими предметами, необходимыми для народныхъ чтеній. Если народныя чтенія будутъ организованы при церковныхъ школахъ, то они будутъ имѣть для себя даровой и весьма компетентный надзоръ и руководство въ лицѣ церковно-школьной инспекціи. Матеріальная помощь, оказанная церковнымъ школамъ отъ попечительства о народной трезвости на предметъ расширенія и обогащенія новыми книгами церковно-школьныхъ бібліотекъ, была бы существенною поддержкою и для образовательно-просвѣтительной дѣятельности самихъ школъ, особенно страдающихъ въ настоящее

время скудостью библиотекъ съ книгами для домашняго и внѣ-класснаго народнаго чтенія. При такомъ объединеніи силъ и средствъ церковной школы и проектируемыхъ попечительствами о народной трезвости народныхъ библиотекъ и читаленъ, трудная борьба съ народнымъ невѣжествомъ и грубостью нравовъ далеко стала бы легче и успѣшнее.

«Оренб. Еп. Вѣд.»

— Въ «Екатериноб. Еп. Вѣд.» священникомъ о. Левитскимъ высказываются благія пожеланія объ устройствѣ благотворительнаго учрежденія для заштатнаго духовенства. „Мы намѣрены, пишетъ авторъ, предложить вниманію духовенства мысль объ устройствѣ епархіальнаго учрежденія, желательность и необходимость котораго вызывается крайне необезпеченнымъ положеніемъ лицъ духовнаго званія и ихъ осиротѣлыхъ семействъ въ старости,—разумѣемъ устройство пристанища для призрѣнія престарѣлаго заштатнаго духовенства и сиротствующихъ его семействъ. Въ нѣкоторыхъ епархіяхъ подобныя дома для призрѣнія духовенства и его сиротъ уже существуютъ, въ другихъ—объ устройствѣ ихъ духовенство заботится. Напрасно утверждаютъ, что духовенство—люди обезпеченные и дыже богатые. Эти сужденія основываются на немногихъ случаяхъ, когда, напр., по выходѣ заштатъ, или послѣ своей смерти, нѣкоторые священники оказываются людьми состоятельными; притомъ многіе не знаютъ, какъ эти единичныя личности составляютъ себѣ небольшое состояніе, чтобы не терпѣть нужды въ старости. Кто близко стоитъ къ духовенству и знаетъ его жизнь, тотъ скажетъ, что если подъ старость нѣкоторые изъ духовныхъ и располагаютъ небольшими сбереженіями, то сбереженія эти состоятъ изъ непрерывно цѣпью лишеній и отказа себѣ даже въ томъ, что, по мнѣнію другихъ, считается необходимою. При этомъ надо замѣтить, что всѣ такія лица всю службу свою проходятъ или на богатыхъ приходахъ, или малосемейны, или вовсе безсемейны. Большинство же духовенства достаточно обезпечено и сыто, пока состоитъ на службѣ. Лишись мѣста, умири глава семейства,—и вскорѣ вопіющая бѣдность скажется во всей ея наготѣ. О низшихъ членахъ причта и говорить нечего. Органъ епархіальнаго управленія, заботящійся о сиротахъ духовенства,—епархіальное Попечительство, при всемъ своемъ желаніи оказывать возможную поддержку сиротамъ при массѣ сихъ послѣднихъ, въ состояніи давать ничтожныя пособія. Сироты, занимающія просфорническія мѣста, при ничтожномъ жалованьи отъ церквей или прихожанъ, влчатъ свое существованіе

на содержаніи тѣхъ же прихожанъ, отъ нихъ получаютъ сиротскія подачки. Эти сироты хотя относительно обезпечены, но только до тѣхъ поръ, пока въ силахъ и здоровы. Мы прежде всего имѣемъ въ виду тѣхъ, которымъ на старости лѣтъ, по слабости и болѣзненности, негдѣ приклонить главы, а такихъ не искать. Въ виду важности и благотѣльности для духовенства предполагаемаго нами учрежденія, для осуществленія этого добраго дѣла прежде всего требуется дружное взаимодействіе и энергичное участіе самаго духовенства. Оно должно проникнуться сознаніемъ полезности такого учрежденія, отбросить всякое равнодушіе и халатность, тогда только будетъ успѣхъ, и успѣхъ несомнѣнный. Самъ собою возникаетъ вопросъ: при громадности такого солиднаго предпріятія, необходимы и немалые матеріальные источники. По нашему мнѣнію, источники эти должны дать церква, прихожане и само духовенство... Почему бы въ настоящемъ случаѣ не обратиться къ этимъ источникамъ? Безъ всякаго сомнѣнія, каждая церковь епархіи въ состояніи дать извѣстную сумму въ видѣ единовременнаго пожертвованія. Еслибы мы остановились на минимальной цифрѣ 10 руб., то и тогда получилась бы единовременно значительная сумма, которая чрезъ годъ уже дастъ приращеніе, будучи помѣщена въ Государственное кредитное учрежденіе. Но нѣкоторыя церкви могутъ дать и больше, лишь бы была энергичная настойчивость самаго духовенства. При той же энергіи духовенства, думаемъ, не будетъ недостатка въ денежныхъ пожертвованіяхъ и со стороны прихожанъ. Правда, на эти пожертвованія можно разсчитывать въ приходахъ богатыхъ. Преобладающее большинство прихожанъ—крестьянство дорожить копѣйкой, да и ни всегда имѣетъ ее въ рукахъ. Но крестьянинъ имѣетъ зато въ рукахъ то, что родитъ ему земля. Поговорите съ нимъ душевно про обездоленность служителей Церкви и ихъ сиротъ въ старости и болѣзни, о необходимости заботы о нихъ, и будьте увѣрены, что вамъ не будетъ отказа ни въ снопѣ съ поля, ни въ рѣшетѣ зерна. Равнымъ образомъ не откажетъ въ лоскутѣ холста и въ горсти льна крестьянская женщина, лишь бы, какъ говорится, только Богъ далъ. Почему-то всегда кажется страннымъ видѣть пригласительные листки на различные благотворительныя учрежденія нетронутыми или съ извѣстной лаконической подписью: „пожертвованій не поступало“. Конечно не поступало, если никому не предлагалось... Теперь остается сказать нѣсколько словъ о пожертвованіяхъ со стороны самаго

духовенства. Помимо частных пожертвованій по средствамъ жажлаго, духовенство имѣетъ источникъ, изъ котораго, при всей своей ограниченности средствъ, можетъ удѣлять на дѣло призрѣнія себя же или своихъ спроть малую лепту безъ всякаго обремененія, — стоятъ дружно согласиться удѣлять на устройство дома призрѣнія только 1% въ годъ съ братскаго доходнаго рубля. Не великъ по-видимому 1% съ рубля, между тѣмъ эти копѣйки, собираемыя по-полугодно Благочинными и своевременно препровождаемыя куда указано будетъ, за 10 лѣтъ дадутъ значительный капиталъ, — впрочемъ, при томъ условіи, если не будетъ халатнаго отношенія къ составленію предполагаемаго фонда ни со стороны жертвователей и собирателей, ни со стороны тѣхъ лицъ, которымъ ввѣрено будетъ попеченіе о семъ капиталѣ. Нельзя отчаиваться и въ томъ, чтобы не нашлось отдѣльныхъ благотворителей и жертвователей какъ изъ среды духовенства, такъ и изъ другихъ лицъ; вѣдь свѣтъ не безъ добрыхъ людей. Останавливаясь пока на высказанныхъ нами соображеніяхъ, надѣмся что духовенство симпатично отнесется къ нашей идеѣ, а съ другой стороны — найдутся и такіе, которые не преминутъ подать свой голосъ и подѣлятся своими бытъ можетъ болѣе широкими взглядами и соображеніями по данному вопросу. Еще повторимъ, что при дружномъ взаимодействіи и энергичномъ участіи самаго духовенства, на успѣхъ вполнѣ можно надѣяться, и вопросъ объ устройствѣ дома призрѣнія для духовенства гораздо скорѣе станетъ на очередь, чѣмъ этого можно ожидать“.

— Происходившія въ послѣдніе мѣсяцы періодическія собранія и сѣзды духовенства въ своихъ сужденіяхъ и постановленіяхъ сдѣлали новыя попытки устроить нѣкоторыя церковныя дѣла и отношенія. По сообщенію «Цер. Вѣст.», на екатеринославскомъ епархіальномъ сѣздѣ былъ заслушанъ докладъ особой комиссіи объ упорядоченіи взаимныхъ отношеній между членами причтовъ. Комиссія признала, что взаимныя отношенія членовъ причта имѣютъ громадное значеніе для дѣла учительства пастырей, вліянія ихъ на прихожанъ и поддержанія пастырскаго авторитета, такъ какъ если среди причта существуютъ непріязненныя отношенія, то этимъ парализуется его доброе вліяніе на прихожанъ, теряющихъ уваженіе къ причту. Комиссія обратила вниманіе на существующія уже по этому предмету въ епархіи цѣлесообразныя распоряженія и положила просить епархіальную власть предложить духовенству неуклонно исполнять эти распоряженія, съ нѣ-

которыми дополненіями къ нимъ. Коммисія, между прочимъ, нашла нужнымъ, чтобы начальствомъ было указано, кто въ каждомъ многоклирномъ приходѣ долженъ быть старшимъ священникомъ, такъ какъ изъ-за старшинства возникаютъ многія недоразумѣнія между священниками. Затѣмъ, по мнѣнію коммисіи, для прекращенія сутяжничества и ложныхъ доносовъ среди членовъ причта, необходимо предоставить благочинническимъ совѣтамъ право штрафовать виновныхъ въ такомъ размѣрѣ: священниковъ 25 р., диаконовъ 15 р. и псаломщиковъ 10 р. въ пользу отдѣленій епархіальнаго попечительства. Съѣздъ принялъ докладъ коммисіи, и постановленіе съѣзда утверждено епархіальнымъ преосвященнымъ.

— Въ «Рук. д. с. п.» указываются средства, которыми духовенство можетъ приобрести уваженіе и почтеніе къ себѣ отъ прихожанъ. Въ своей нравственной жизни духовенство должно быть примѣромъ для прихожанъ словомъ, житіемъ, любовью, духомъ, вѣрою, чистотою, какъ это начертано на оборотной сторонѣ іерейскаго креста, дарованнаго державною властію нынѣ благополучно царствующаго Государя Императора. Въ частности, въ сельскихъ приходахъ для поднятія авторитета духовенства особенно необходимы: совершенная трезвость всѣхъ членовъ причта; ихъ взаимное миролюбіе и почтительность младшихъ по отношенію къ старшимъ; постоянная готовность къ исполненію всѣхъ приходскихъ требъ; истовое совершеніе ихъ и вообще церковнаго богослуженія; кротость и простота въ обращеніи, не унижающія однако достоинства и отнюдь не переходящія въ панибратство; довольство своимъ матеріальнымъ положеніемъ, отсутствіе всякаго вымогательства за трудъ; ревность и назидательность священника въ дѣлѣ пастырскаго учительства его заботливость о благолѣпіи приходскаго храма: попечительность о просвѣщеніи приходскихъ дѣтей грамотностію и частыя, по возможности, бесѣды съ ними, въ духѣ отеческой любви. Пріучая прихожанъ подходить къ себѣ, при встрѣчѣ, подъ благословеніе, священникъ и самъ долженъ истово и съ открытою головою благословлять прихожанъ при всѣхъ случаяхъ встрѣчи съ ними, отнюдь не допуская небрежнаго благословенія и рукопожатія. Бесѣда его съ ними всегда должна быть покойная и простая, но съ достоинствомъ; отнюдь не долженъ онъ позволять себѣ шутокъ, смѣха и тѣмъ болѣе раздраженія, словъ бранныхъ и проч. Чтобы достигнуть всего этого, каждому пастырю необходимо поработать серьезно надъ самимъ собою; но тогда, несомнѣнно, прихожане оцѣнятъ ду-

ховенство по достоинству и будутъ относиться къ нему съ истиннымъ уваженіемъ, со всѣми знаками почтительности.

— Для воспитанія въ прихожанахъ навыка благоговѣйно относиться къ храмамъ, часовнямъ и т. п. святынямъ, «Костр. Еп. Вѣд.» совѣтуютъ знакомить прихожанъ посредствомъ церковной проповѣди и частныхъ бесѣдъ съ ними съ значеніемъ св. храмовъ, часовенъ и св. иконъ. Тогда лучшіе изъ нихъ сами поймутъ свой христіанскій долгъ относиться къ нимъ съ надлежащимъ уваженіемъ; сердце ихъ подскажетъ имъ потребность благоговѣйно остановиться предъ ними и, осѣнивши себя крестнымъ знаменіемъ, помолиться Господу и святымъ Божиимъ. Но необходимы и внѣшнія мѣры для того, чтобы всѣ прихожане и особенно молодежь пріобрѣли навыкъ благоговѣйнаго отношенія къ св. храмамъ и другимъ святынямъ, находящимся въ селеніяхъ. Таковы слѣдующія мѣры: а) содержаніе въ надлежащей исправности и чистотѣ не только храмовъ, часовенъ и столбиковъ со св. иконами, но и мѣстъ вокругъ нихъ; б) удаленіе отъ нихъ лавокъ и столиковъ, устрояемыхъ для торговли, а также качелей, сѣтѣжныхъ горокъ и другихъ предметовъ, всегда привлекающихъ къ себѣ толпы народа; в) воспрещеніе загромождать сіе мѣсто складами противопожарныхъ орудій, дровъ, бревенъ и другихъ предметовъ изъ сельскаго обихода. То и другое можетъ сдѣлать каждый священникъ, если не путемъ увѣщаній, то при содѣйствіи подлежащихъ властей, только бы онъ не ослабѣвалъ въ присмотрѣ за святынями, доколѣ не установятся въ народѣ надлежащіе отношенія къ нимъ. Присмотръ этотъ священникъ ведетъ непосредственно и чрезъ лицъ, избранныхъ селеніемъ для наблюденія надъ часовнями и столбиками. Они не только имѣютъ право, но и обязаны, по довѣрію отъ селенія, всячески поддерживать благолѣпіе сихъ святынь и охранять ихъ отъ оскорбленія и поруганія непристойнымъ для нихъ поведеніемъ. Священникъ же не погрѣшитъ, если, усмотрѣвши небрежное отношеніе прихожанъ къ храму Божию и другимъ святынямъ, своимъ властнымъ словомъ прекратить игры молодежи вблизи сихъ мѣстъ, пѣсни и другія непристойности нетрезвыхъ людей и проч., заставивши ихъ тутъ же воздать должное поклоненіе святынь. Такая мѣра, повторенная нѣсколько разъ, непременно окажетъ свое благотворное дѣйствіе. При этомъ со стороны духовенства требуется, чтобы оно само въ потребныхъ случаяхъ оказывало должное почитаніе святынямъ.

— Составленіе церковныхъ библіотекъ для потребностей причтовъ и прихожанъ и учрежденіе окружныхъ благотворительскихъ библіотекъ для надобностей собственно причтовъ повсемѣстно упорядочивается. По мѣстамъ дѣло это поставлено довольно твердо, библіотеки организованы и—что особенно важно—имѣются въ виду необходимыя улучшенія въ ихъ организаціи. Въ качествѣ примѣра «Цер. Вѣст.» указываетъ на подольскую епархію. Здѣсь въ концѣ прошлаго года было поручено уѣзднымъ наблюдателямъ церковныхъ школъ произвести осмотръ благотворительскихъ библіотекъ и представить отчеты объ ихъ состояніи. По отчетамъ состояніе библіотекъ представляется въ такомъ видѣ. Библіотеки содержатся большею частью на складочныя деньги отъ церковныхъ причтовъ, а также—отъ церквей и церковно-приходскихъ попечительствъ. Самый значительный размѣръ взноса изъ всѣхъ источниковъ большею частію достигаетъ трехъ рублей въ годъ, именно отъ причта 1 р. 50 к. и столько же отъ церкви и попечительства. Впрочемъ распредѣленіе этой суммы вообще разнообразно. Ежегодная библіотечная сумма въ округахъ достигаетъ 60 и болѣе рублей, но въ малоприходныхъ округахъ сокращается до 25 р. Количество книгъ въ окружныхъ библіотекахъ разнообразно. Есть библіотеки, гдѣ общая цифра простирается до 400 и даже 590 книгъ, въ другихъ она держится на средней цифрѣ—отъ 200 до 300 экземпляровъ, а въ нѣкоторыхъ нисходитъ до нѣсколькихъ десятковъ книгъ, кромѣ журналовъ. Въ составѣ библіотекъ преобладаютъ, какъ и естественно, книги и журналы духовные; есть и книги общеобразовательнаго характера, что также естественно; есть, наконецъ, и такія изданія, какъ «Русская Мысль», «Русское Богатство», которыхъ въ библіотекахъ для духовенства, составляющихся при томъ отчасти на церковныя и попечительскія средства, могло бы и не быть. Состояніе библіотекъ таково, что требуетъ усиленія библіотечныхъ средствъ, большей осмотрительности въ выборѣ книгъ и вниманія къ духовнымъ нуждамъ читателей,—признается также желательнымъ перенесеніе библіотекъ въ мѣста центральныя въ округѣ. Последнее требованіе особенно важно въ виду того, что иногда изъ 40 и болѣе членовъ причтовъ въ округѣ насчитывается ежегодно читателей книгъ изъ окружныхъ библіотекъ 3—4, и самое большее—6 священниковъ.

— Повсемѣстно признана у насъ неотложность особо внимательнаго наблюденія за характеромъ и состояніемъ священ-

ныхъ изображеній на иконахъ, распространенныхъ въ простомъ народѣ, по мѣстамъ же, кромѣ того, уже примѣняются и испытанныя ранѣе мѣры для распространенія въ народѣ иконъ, написанныхъ правильно, и изыскиваются новые способы, которые могли бы скорѣе привести къ этой цѣли. Въ «Рук. д. с. п.» былъ указанъ недавно весьма пригодный повидимому способъ расположить народъ къ пріобрѣтенію такихъ иконъ. Было именно признано желательнымъ, чтобы въ каждомъ приходѣ были назначены опредѣленные дни въ году, на примѣръ—недѣля Православія, и въ эти дни послѣ утрени или литургіи, среди церкви при торжественной обстановкѣ, по чину, совершалось освященіе правильно написанныхъ иконъ, съ соотвѣтственнымъ поученіемъ отъ священника. Народъ увидить подобающее святынь торжество освященія иконъ, увидить особливую попечительность пастыря о домашней святынь прихожанъ, и этого одного будетъ достаточно для поворота дѣла въ желательную сторону. Въ «Изв. по Казан. еп.», въ виду того, что въ нѣкоторыхъ домахъ христіанъ изъ татаръ «иконы представляютъ собой полусгнившія доски, покрытыя плѣсенью, иногда вовсе безъ признаковъ какого-либо изображенія», признается необходимымъ, чтобы время отъ времени священники замѣняли эти иконы новыми. Будучи пріобрѣтены мѣстнымъ Братствомъ въ большомъ количествѣ, эти иконы стоили бы дешево; между тѣмъ польза отъ этого была бы большая. Къ подобной раздачѣ иконъ, повидимому, можно бы прибѣгать, по крайней мѣрѣ въ исключительныхъ случаяхъ и въ приходахъ съ чисто-русскимъ, но бѣднымъ населеніемъ, особенно тамъ, гдѣ есть церковно-приходскія попечительства, которыя могли бы покрыть расходъ на этотъ предметъ.

— Самарская епархіальная власть, какъ передаетъ «Церк. Вѣст.», нашла нужнымъ напомнить духовенству о крайней осторожности, которую нужно наблюдать въ случаяхъ присоединенія къ православної церкви. Самарскому епархіальному духовенству было именно предложено не спѣшить присоединеніемъ къ церкви православної просящихъ о присоединеніи, для которыхъ побужденіемъ просить о томъ, видимо, служить желаніе разорвать существующее сожителство по расколу или сектантству, внушая такимъ просителямъ, что мнимый бракъ, отъ котораго они ищутъ избавиться мнимымъ обращеніемъ къ церкви православної, на самомъ дѣлѣ не имѣетъ никакой силы, если не записанъ въ полицейскія метрическія кни-

ги; затѣмъ сперва способствовать расторженію сожителства, удерживающаго въ расколынической или сектантской средѣ просящаго о присоединеніи, продолжая въ то же время наставленіе въ православіи слушающимъ сіи наставленія по побужденіямъ и не вполне искреннимъ, а потомъ уже, по измѣненіи ихъ семейнаго положенія, если и тогда намѣреніе сдѣлаться православнымъ останется у нихъ неизмѣннымъ, совершать и самое присоединеніе такихъ случайно обращеннымъ.

— Совѣтъ Вологодскаго братства во имя Всемиловитаго Спаса задался цѣлю, по словамъ «С.-Пет. Дух. Вѣст.», устроить въ Грязовецкомъ уѣздѣ, гдѣ особенно много раскольниковъ, миссіонерскую школу. Принявъ во вниманіе, что въ селѣ Кокшовѣ съ населеніемъ склоннымъ къ расколу, епархіальный училищный совѣтъ открываетъ второклассную церковно-приходскую школу, совѣтъ братства проситъ епарх. училищ. совѣтъ открыть миссіонерскіе курсы при этой школѣ и ходатайствовать предъ училищнымъ совѣтомъ при Св. Синодѣ о дополненіи программы той школы миссіонерскими уроками, съ отдѣленіемъ на этотъ предметъ изъ учебнаго времени не менѣе шести часовъ въ недѣлю; матеріальное участіе въ содержаніи школы братство ограничило отпускомъ изъ своихъ средствъ на жалованье учителю противорасколыническихъ уроковъ въ добавленіе къ основному его окладу по 100 р. въ годъ и единовременной ассигновкой до 100 р. на образованіе при школѣ противорасколынической бібліотеки.

— Полоцкій епархіальный училищный совѣтъ ходатайствовать о разрѣшеніи, въ потребныхъ случаяхъ, заканчивать обученіе въ церковно-приходскихъ школахъ епархій не въ двухлѣтній, а въ трехлѣтній срокъ. Обсудивъ вышеозначенное ходатайство и принимая во вниманіе: а) что поступающіи въ школы Полоцкой епархій дѣти бѣлоруссовъ, а дѣти въ мѣстностяхъ съ инородческимъ населеніемъ не знаютъ русскаго языка, б) что при кратковременности учебнаго года, начинающагося въ нѣкоторыхъ школахъ съ половинны октябры и продолжающагося до праздника Св. Пасхи, оказывается невозможнымъ выучиться дѣтямъ въ первый годъ не только правильно выражать свои мысли, но и удовлетворительно читать по русски и в) что въ церковно-приходскихъ школахъ Астраханской, Оренбургской, Самарской и Олонекской епархій, а также и Грузинскаго экзархата, уже допущенъ Св. Синодомъ, по мѣстнымъ условіямъ, въ видѣ изыятія изъ общаго правила трехгодичный

срокъ ученія,—Св.Синодъ, какъ сообщаютъ «Пол. Еп. Вѣд.», согласно заключенію училищнаго при немъ совѣта, опредѣлялъ Полоцкому епархіальному училищному совѣту сдѣлать распоряженіе о томъ, чтобы курсъ ученія въ одноклассныхъ церковно-приходскихъ школахъ, гдѣ окажется по мѣстнымъ условіямъ необходимымъ, продолжался вмѣсто установленныхъ 2 лѣтъ, три года, съ тѣмъ, чтобы сообразно съ симъ было сдѣлано соотвѣтственное распредѣленіе на три года учебнаго матеріала по всѣмъ предметамъ программы одноклассныхъ церковно-приходскихъ школъ, въ обязательномъ исполненію учащими въ тѣхъ церковно-приходскихъ школахъ Полоцкой епархіи, въ коихъ будетъ введенъ трехлѣтній курсъ обученія.

— Въ одномъ изъ уѣздныхъ отдѣленій Подольскаго Епархіальнаго Училищнаго Совѣта былъ подвергнутъ обсужденію слѣдующій вопросъ: слѣдуетъ или не слѣдуетъ устанавливать однообразный костюмъ платья для воспитанниковъ второклассныхъ школъ, а также разрѣшать имъ на фуражкахъ и шапкахъ обычный металлическій значекъ съ инициалами названія школы? Вопросъ этотъ былъ возбужденъ однимъ изъ завѣдующихъ второклассной школой и вызвалъ между членами отдѣленія горячія пренія. Въ концѣ концовъ вопросъ этотъ какъ сообщаютъ «Под. Еп. Вѣд.», по большинству голосовъ былъ рѣшенъ отдѣленіемъ въ отрицательномъ смыслѣ. По мнѣнію отдѣленія, для воспитанниковъ второклассныхъ школъ, какъ дѣтей въ большинствѣ случаевъ небогатыхъ крестьянъ—родителей, готовящихся впослѣдствіи, по выходѣ изъ школы, къ скромной педагогической дѣятельности въ качествѣ учителей школъ грамоты въ той же бѣдной матеріальнымъ достаткомъ крестьянской средѣ, не только нѣтъ надобности, но даже и не должно быть устанавливаемо никакой, даже и самой простой, форменной одежды. Установленіе той или другой формы въ одеждѣ легко можетъ имѣть на практикѣ своимъ послѣдствіемъ то, что для бѣдныхъ дѣтей окажется закрытымъ и самый доступъ въ школу, что, конечно, въ высшей степени нежелательно, особенно на первыхъ порахъ существованія второклассныхъ школъ, когда еще народъ не успѣлъ себѣ выяснитъ всю пользу этихъ школъ для него. Нежелательнымъ является, по мнѣнію отдѣленія, установленіе тѣхъ или другихъ внѣшнихъ отличій воспитанниковъ второклассныхъ школъ отъ остальныхъ крестьянскихъ дѣтей и въ другомъ отношеніи; отдѣленіе высказываетъ опасеніе, какъ-бы эти

отличія не послужили началомъ той отчужденности отъ своей крестьянской среды, которую, какъ извѣстно, страдаютъ всѣ воспитанники учительскихъ семинарій и которую совсѣмъ нежелательно видѣть въ воспитанникахъ церковныхъ второклассныхъ школъ. Основная задача второклассныхъ школъ въ томъ, чтобы приготовить изъ народа и для народа такихъ учителей школъ грамоты, которые не чувствовали бы себя чуждыми народной крестьянской средѣ, но сохранили бы съ нею тѣсную и живую связь, являлись бы истыми представителями и руководителями этой среды не стремясь отдѣлиться отъ нея и образовать изъ себя кокой то особый привилегированный классъ. И въ одеждѣ, и въ пищѣ, и во всемъ остальномъ жизнь воспитанниковъ второклассныхъ школъ, по мнѣнію отдѣленія, должна быть тою же сѣрою крестьянскою жизнью, которою они жили до поступленія своего въ школу, въ домахъ своихъ родителей, и которую, желательно, чтобы они жили и по выходѣ изъ школы—или оставаясь въ домахъ родителей при хозяйствѣ, или поступивъ на педагогическое поприще въ ту или другую начальную народную школу.

— По вопросу о физическомъ трудѣ учащихся въ начальныхъ школахъ, въ журналѣ «Цер.-пр. Школа» помѣщена слѣдующая, заслуживающая вниманія, статья. — Крестьянскія дѣти далеко избалованы особенными удобствами домашней жизни, и едва лишь успѣвъ, какъ говорится, стать на ноги, они уже помогаютъ своимъ родителямъ въ посильныхъ работахъ: нянчать меньшихъ, пасутъ и досматриваютъ скотъ, собираютъ топливо, носятъ воду и проч. „Въ дѣтствѣ не вѣдаютъ нѣги они“, говоритъ поэтъ про крестьянскихъ дѣтей. Между тѣмъ, вопреки воспитанію и привычкамъ крестьянскихъ дѣтей, у насъ выработалось мнѣніе, что, являясь въ школу, дѣти эти должны заставить тамъ уже все готовымъ для себя: и чистый полъ, и вытертыя отъ пыли скамейки, и вытопленную печь—и другія подобныя удобства. Всѣ эти работы производитъ сторожъ, нанимаемый на средства школы.—Не лучше ли было бы 15—20 руб., которые отдаются ежегодно сторожу, истратить на учебныя пособія или на пополненіе, въ большинствѣ очень скудной, ученической библіотеки, а всѣ тѣ несложныя работы, которыя обыкновенно исполняетъ школьный сторожъ, поручить дѣтамъ-ученикамъ? Благодаря такой экономіи, въ теченіе какихъ-нибудь 10 лѣтъ получилось бы сбереженіе въ 150—200 руб.—Эту сумму можно считать довольно значительной для сельской школы, и биб-

бібліотека въ 150—200 руб. можетъ составить своего рода гордость сельской школы. Всѣ работы по школѣ, предназначаемыя нами для учениковъ, могутъ быть подраздѣлены на слѣдующія двѣ основныя группы: 1) работы ежедневныя, которыя должны быть исполняемы каждый день, и 2) недѣльныя, которыя должны быть исполняемы разъ въ недѣлю, по субботамъ. Къ первымъ относятся: топка печки, подметаніе пола въ классѣ, сѣняхъ и на крыльцѣ, вытираніе скамей, оконъ, дверей и картинъ, отъ пыли, пошенъе воды,—на дворѣ: подметанье двора или отбрасыванье отъ крыльца снѣга зимой. Работы эти такъ просты и времени требуютъ такъ немного, что легко могутъ быть исполнены утромъ до начала занятій двумя-тремя дежурными дѣтьми, назначаемыми по очереди учителемъ. Ко вторымъ—недѣльнымъ работамъ относятся: мытье половъ, оконъ, дверей, перетирка картинъ, обметанье отъ пыли и паутины стѣнъ. Эти работы требуютъ уже больше времени и потому должны быть исполняемы, какъ мы сказали, послѣ уроковъ по субботамъ: по субботамъ обыкновенно дѣти отпускаются домой раньше, а въ школѣ должны быть оставлены только тѣ изъ нихъ, на которыхъ лежитъ обязанность исполненія выше указанныхъ работъ. Дѣло учителя назначить каждому изъ дежурныхъ дѣтей опредѣленное занятіе: такъ напр., одинъ стираетъ пыль, другой мететъ полъ, третій носитъ воду и т. д. Слѣдуетъ при этомъ обращать вниманіе на то, чтобы женскія работы производились дѣвочками. Рубка и пила дровъ безусловно должны быть исполняемы мальчиками, притомъ болѣе взрослыми. Кромѣ указанныхъ работъ, которыя можно считать обязательными, можно указать еще слѣдующія: 1) убиранье школы къ большимъ праздникамъ и 2) занятія весной и осенью на дворѣ: устройство цвѣтника, посадка деревьевъ, чистка дорожекъ, посыпка ихъ пескомъ. Мы не говоримъ уже о томъ, на сколько было бы желательно заводить при каждой школѣ огороды, сады, пасѣки и т. п., чтобы во всѣхъ этихъ работахъ принимали непосредственное участіе сами дѣти. Уборка школы къ большимъ праздникамъ должна нѣсколько отличаться отъ уборки недѣльной тѣмъ, что, кромѣ положенныхъ обязательныхъ работъ, раньше произведенныхъ дежурными, въ школу собираются по возможности всѣ учащіеся, преимущественно дѣвочки, и украшаютъ иконы вѣнками и гирляндами изъ живыхъ цвѣтовъ, на столѣ и окнахъ разставляютъ букеты, передъ висящей въ углу иконой зажигаютъ лампаду, купленную на пожертвованные ими же деньги. Особенно интереснымъ можетъ быть для дѣ-

тей убранство школы къ Троицыну дню. Разумѣется, всѣ занятія, предназначаемыя для дѣтей, должны быть исполняемы ими не насильственно, а по доброй волѣ; къ нимъ надо приохотить дѣтей, а не обязывать формальнымъ требованіемъ. Если дѣти будутъ исполнять работы съ удовольствіемъ, а не по принужденію, тогда работы эти будутъ имѣть большое воспитательное значеніе. Вообще, надо ставить дѣло такъ чтобы не исполненіе, а лишеніе работъ считалось для дѣтей наказаніемъ. Чтобы достигнуть такого отношенія учащихся къ школьнымъ работамъ, слѣдуетъ предложить ихъ дѣтямъ; сначала найдется охотниковъ, можетъ быть, и немного, а послѣ, по свойственной дѣтямъ подражательности, число такихъ охотниковъ будетъ возрастать. При этомъ не слѣдуетъ забывать, что дѣти—дѣти, прежде всего, нуждающіяся, если не въ наградѣ, то, во всякомъ случаѣ, въ одобреніи, поощреніи, похвалѣ. Поэтому указывая изыяны въ работѣ, надо дѣлать это такъ, чтобы не задѣть дѣтскаго самолюбія, а работы, сдѣланныя сколько-нибудь удовлетворительно, хвалить. Такимъ образомъ, вездѣ на первомъ планѣ долженъ быть педагогическій тактъ, руководство и присмотръ учителя. Кромѣ очевидной матеріальной пользы—сбереженія средствъ, которыя обыкновенно тратятся на содержаніе сторожа школьных работъ, производимыхъ учениками, могутъ имѣть еще и другое, не менѣе важное значеніе.

1) До сихъ поръ интересы школы въ глазахъ крестьянъ имѣютъ очень малое значеніе. Школа часто является для нихъ какъ будто чѣмъ-то чуждымъ; заботы о ней въ большинствѣ случаевъ тяготятъ ихъ, и ея нужды, какъ, напр. ремонтъ, удовлетворяются съ неохотой. Причину этого надо искать въ томъ, что крестьяне еще мало сознаютъ пользу грамоты для себя, а это отъ того, что они съ дѣтства привыкли относиться къ школѣ лишь формально, т. е. приходиться и уходить въ извѣстные часы, заставая тамъ все приготовленнымъ для себя руками сторожа и нисколько не заботясь о томъ или иномъ улучшеніи. Если же крестьяне съ ранняго возраста привыкнуть заботиться о школѣ, если привыкнуть смотрѣть на нее, какъ на нѣчто „свое“, стоящее имъ труда и хлопотъ, то взглядъ этотъ останется у нихъ и по выходѣ ихъ изъ школы, и на мѣсто теперешняго пассивнаго, а иногда даже враждебнаго, явится вполне сознательное отношеніе къ ней. Мы обыкновенно больше цѣнимъ то, во что вкладываемъ свой трудъ, заботы, душу,—и чѣмъ больше мы ихъ вкладываемъ, тѣмъ дороже становится для насъ этотъ предметъ. 2) Производя работы подъ наблюденіемъ учителя, уче-

ники будутъ стараться исполнить ихъ какъ можно аккуратноѣ, лучше, совершеннѣе, тѣмъ болѣе, что совмѣстная работа вызываетъ соревнованіе; такимъ образомъ дѣти привыкаютъ къ порядку, а привычка эта, на мѣсто свойственной дѣтскому возрасту небрежности и неряшливости, мало-по-малу вкореняясь въ нихъ, сдѣлается ихъ второй натурой. Школьныя работы, производимыя на чистомъ воздухѣ,—какъ уходъ за цвѣтникомъ или огородомъ, отбрасываніе снѣга зимой,—могутъ съ успѣхомъ замѣнить гимнастическія упражненія. Послѣ долгаго класснаго сидѣнья, дѣти чувствуютъ потребность размять свои члены, и потому работы, рекомендуемыя нами, будутъ исполняться тѣмъ съ большимъ удовольствіемъ. Чѣмъ большее пространство занимаетъ при школѣ садикъ или огородъ, тѣмъ большее число учениковъ (преимущественно надо выбирать старшихъ—меньшіе могутъ быть заняты игрой) можетъ найти себѣ работу во время перемѣнъ между уроками: чистить дорожки, полоть грядки, носить песокъ, усыпать имъ дорожки, убирать полотны сорныя травы и т. д. Всѣ эти работы, укрупляя тѣло учениковъ, чужды монотонности, присущей гимнастическимъ упражненіямъ, и, отличаясь разнообразіемъ, нравятся дѣтямъ. 3) Украшая школу букетами и вѣнками, ухаживая за школьнымъ цвѣтникомъ, устраивая клумбы и всячески заботясь объ упорядоченіи двора и зданія подъ руководствомъ учителя, ученики развиваютъ свой эстетическій вкусъ. Любовь къ изящному, прекрасному, такъ свойственная человѣку на всѣхъ ступеняхъ его развитія, какъ и любовь къ аккуратности и порядку, мало-по-малу привьется къ нимъ, сдѣлается потребностью въ ихъ домашнемъ быту и несомнѣнно повліяетъ благотѣльно и на ихъ нравственность. 4) Служа школѣ, пусть дѣти приучатся жертвовать личными интересами въ пользу общественныхъ, пусть сознательно несутъ свой трудъ и заботы для ближняго. Такимъ образомъ, школьныя работы могутъ служить средствомъ и для нравственнаго совершенствованія учащихся. 5) Наконецъ, приохотивъ дѣтей къ вышеуказаннымъ работамъ, мы тѣмъ самымъ будемъ содѣйствовать возбужденію и развитію въ нихъ прилежанія: зная, что послѣ урока ихъ ожидаетъ интересная и любимая работа, они будутъ спѣшить къ ней, нервы ихъ будутъ напряжены,—а въ такія минуты обыкновенно кровь обращается быстрѣе, и мозгъ работаетъ живѣе. Если же учителю удастся на столько приохотить дѣтей, что лишенія работы будутъ служить наказаніемъ, то ученики тѣмъ болѣе будутъ стараться быть внимательными въ классѣ и аккуратно относиться

къ своимъ занятіямъ. На сколько сочувственно будутъ относиться дѣти къ школьнымъ работамъ, это уже вполнѣ зависитъ отъ учителя, отъ его умѣнья вліять на учащихся въ желательномъ направленіи: если онъ пользуется дѣтской любовью, то нѣтъ сомнѣнія, что предложенныя имъ работы будутъ охотно исполняться еще съ большимъ удовольствіемъ, такъ какъ дѣтямъ очень нравится оказывать услуги своимъ учителямъ, особенно, если послѣдніе любимы.

— Нижнихъ воинскихъ чиновъ, а равно воспитанниковъ учебныхъ заведеній и вообще малолѣтнихъ, по ст. 583 уст. о пит. сб. воспрещается впускать въ заведенія, производящія раздробительную продажу крѣпкихъ напитковъ и поименованныя въ пунктѣ 1 ст. 1 приложенія къ ст. 574. Г. и д. московскаго оберъ-полицеймейстера, въ виду дошедшихъ до него свѣдѣній, что указанный законъ въ дѣйствительности не всегда исполняется съ надлежащею точностью, приказомъ по полиціи предписываетъ обязать всѣхъ содержателей упомянутыхъ заведеній подпискамъ о точномъ соблюденіи требованій 583 ст. уст. о пит. сб. и за несоблюденіе виновныхъ привлекать къ отвѣтственности.—„Слѣдовало бы и въ другихъ городахъ, замѣчаетъ по этому поводу «Бормчій», да и вообще во всѣхъ мѣстахъ сдѣлать подобное же напоминаніе. У насъ существуетъ много хорошихъ законовъ, направленныхъ къ искорененію разныхъ пороковъ, но эти законы мало достигаютъ цѣли, и главнымъ образомъ потому, что не исполняются кѣмъ слѣдуетъ. Вотъ, въ самомъ дѣлѣ, существуетъ вышеприведенный законъ, а вездѣ раздаются жалобы на развращающее вліяніе кабаковъ для малолѣтнихъ, но могъ-ли быть подобный вопросъ, если бы въ точности исполнялся приведенный законъ“?

— Данныя всеобщей народной переписи мало-по-малу обрабатываются. Въ вышедшемъ нынѣ второмъ выпускѣ данныхъ переписи, выпущенномъ въ свѣтъ центральнымъ статистическимъ комитетомъ, даются свѣдѣнія о населеніи нашихъ городовъ. Наличность всего населенія Россійской Имперіи въ 126.411,736 чел. обоюго пола, въ городахъ живетъ 16.604,086 чел., т. е. изъ 100 человѣкъ населенія 87 живутъ въ селеніяхъ, а 13—въ городахъ. Вторымъ характернымъ явленіемъ для городовъ оказывается болѣе значительное преобладаніе въ нихъ въ количественномъ отношеніи мужскаго населенія надъ женскимъ. Въ то время какъ для всей Имперіи цифры эти почти равны (63.253,131 мужч. 63.158,605 женщ.), для городского населенія получается числен-

ный перевѣсъ въ 877,230 (8.740,658 мужч. и 7.863,428 женщ.), т. е. на 100 человѣкъ населенія приходится нѣсколько болѣе 52 мужчинъ и менѣе 48 женщинъ. Всѣхъ городовъ въ Россіи оказалось по переписи 865, изъ нихъ въ 50 губерніяхъ Европейской Россіи 604, въ Привислинскихъ губерніяхъ—114, на Кавказѣ—44, въ Сибири—49 и въ Средней Азіи—54. Городовъ съ населеніемъ свыше 150 т. насчитывается въ настоящее время 11: С.-Петербургъ (1,132,6 т.), Москва (988,6 тыс.), Варшава (638,2 т.). Одесса (405 т.), Лодзь (315,2 т.), Рига (256,1 т.), Кіевъ (247,4 т.), Харьковъ (174,8 т.), Тифлисъ (160,5 т.), Вильна (159,5 т.) и Ташкентъ (156,4 т.); городовъ съ населеніемъ отъ 100 до 150 тысячъ—8: Саратовъ (137,1 т.), Казань (131,5 т.), Екатеринославъ (121,2 т.), Ростовъ-на-Дону (119,8 т.), Астрахань (113 т.), Баку (112,2 т.), Тула (111 т.), Кишиневъ (108,7 т.); городовъ съ населеніемъ отъ 50 до 100 тысячъ—37: Нижній-Новгородъ (95,1 т.), Николаевъ (92 т.), Самара (91,6 т.), Минскъ (91,4 т.), Воронежъ (84,1 т.), Ковандъ (82 т.), Ковно (73,5 т.), Оренбургъ (72,7 т.), Двинскъ (72,2 т.), Ярославль (70,6 т.), Орелъ (69,8 т.), Херсонъ (69,2 т.), Витебскъ (66,1 т.), Екатеринодаръ (65,6 т.), Житомиръ (65,4 т.), Либава (64,5 т.), Ревель (64,5 т.), Бѣлостокъ (63,9 т.), Наманганъ (61,9 т.), Пенза (61,8 т.), Елисаветградъ (61,8 т.), Кронштадтъ (59,5 т.), Кременчугъ (58,6 т.), Царицынъ (55,9 т.), Екатеринбургъ (55,4 т.), Самаркандъ (54,9 т.), Иваново-Вознесенскъ (53,9 т.), Бердичевъ (53,7 т.), Тверь (53,4 т.), Полтава (53 т.), Курскъ (52,8 т.), Томскъ (52,4 т.), Новочеркасскъ (52 т.), Таганрогъ (51,9 т.), Иркутскъ (51,4 т.), Севастополь (50,7 т.), Люблинъ (50,1 т.). Малочисленностью своего населенія отличаются слѣдующіе города: Верхоянскъ, Якутской обл. (356 ч.). Тедженъ, Закаспійской обл. (382 ч.), Гижига, Приморской обл. (435), Богатый, Курской губ. (450). Средне-Калымскъ, Якутской обл. (538), Темиръ, Уральской обл. (616), Корицынъ, Гродненской губ. (662), Красноборскъ, Вологодской губ. (671) и т. д. Любопытнымъ явленіемъ представляется экономическая борьба промышленныхъ уѣздныхъ городовъ съ губернскими. Уѣздный городъ Двинскъ имѣетъ 72,231 жителя, тогда какъ губернскій городъ Витебскъ, которому онъ въ административномъ отношеніи подчиненъ, едва насчитываетъ 66,143 жителя; Иваново-Вознесенскъ, Шуйскаго уѣзда, Владимирской губ., имѣетъ 53,949 чел., тогда какъ въ губернскомъ городѣ Владимірѣ живетъ всего 28,315 чел., въ Гроднѣ—46,871 житель, а въ уѣздномъ городѣ Бѣлостокъ—63,927, въ Полтавѣ—

53,060 чел., а въ уѣздномъ городѣ Кременчугѣ—58,648 жителей; въ уѣздномъ городѣ Петроковской губерніи Лодзи населеніе достигаетъ 315,209 чел., тогда какъ въ губернскомъ городѣ Петроковѣ число жителей не превышаетъ 30,824 чел.

— Въ «Прав. Вѣст.» сообщаются слѣдующія свѣдѣнія объ отношеніи раскольниковъ къ бывшей всеобщей переписи. Всѣ народныя толки о переписи, связанныя съ предвѣщаніями о концѣ міра, объ антихристѣ, о томъ, что первая перепись была предъ пришествіемъ Христа, вторая будетъ предъ антихристомъ и т. д. исходили отъ раскольниковъ, коренились въ ихъ средѣ, въ которой самая перепись, форма ея осуществленія, вопросы, на которые требовались отвѣты, въ особенности вопросъ о вѣроисповѣданіи, обсуждались и истолковывались, главнымъ образомъ, съ точки зрѣнія и интересовъ ихъ вѣроученія, какъ и всякое новое событіе въ жизни народной, въ которомъ они всегда видятъ „новшество“. Нѣкоторые счетчики указываютъ прямо (Костромской уѣздъ), что крестьяне изъ православныхъ приносили вѣсти объ антихристѣ и концѣ міра, предвѣщаемыхъ переписью, съ базаровъ отъ старовѣровъ. Странники и женщины, среди которыхъ наиболѣе распространялись и поддерживались такія розсказы, рѣшили, что народившійся и уже ходящій въ народѣ бѣлый съ русою бородою антихристъ (Угличскій уѣздъ), самъ орудуетъ переписью въ Москвѣ,—а народъ переписывать послалъ счетчиковъ, своихъ приближенныхъ чиновниковъ, снабдивъ ихъ листами съ печатью антихриста—антиева печать (Государственный гербъ на первой страницѣ) и обязанныхъ накладывать на переписываемыхъ печать съ такимъ знакомъ. Взглядъ на перепись какъ на „антихристову“, и на счетчиковъ, какъ на слугителей антихриста, прикладывающихъ его печать, былъ весьма распространенъ во всѣхъ трехъ губерніяхъ. Бое-гдѣ, вообще повсемѣстные толки о пришествіи антихриста и кончинѣ міра, знаменуемыхъ переписью, оказались крайне нелѣпы. Такъ, въ Ростовскомъ уѣздѣ явился слухъ о томъ, что какая-то женщина-монахиня на воздушномъ шарѣ прилетѣла въ столицу и тамъ, „гдѣ слѣдуетъ“ объявила о рожденіи антихриста. Тамъ же говорили, что въ воздухѣ носятя какіе-то шары, которые внезапно падаютъ на человѣка и безслѣдно его уничтожаютъ. Источникъ такого слуха былъ шаръ, пущенный метеорологами, который превратился въ шары, побивающіе людей, и приуроченъ былъ къ кончинѣ міра и переписи. Вообще же среди раскольниковъ и чуждаго населенія шли толки о томъ, что перепись знаменуетъ

возобновленіе гоненій противъ ихъ ученія и назначена для его искорененія, что всѣ старовѣры будутъ послѣ переписи наказаны. Посредствомъ ея приведены будутъ въ извѣстность всѣ сектанты для обращенія ихъ въ Православіе и ссылки непокорныхъ въ Сибирь (Макарьевскій и Романово-Борисоглѣбскій уѣзды) и на Кавказъ (Угличскій уѣздъ). Поэтому, какъ свидѣтельствуесть одинъ изъ счетчиковъ Романово-Борисоглѣбскаго уѣзда, раскольники при входѣ его къ нимъ въ домъ бывали очень встревожены, даже испуганы. Нѣкоторые изъ нихъ даже отказывались отъ принадлежности къ расколу, не признавая себя въ то же время и православными. Наоборотъ, являлись и такіе фанатики, которые предупреждали вопросъ о вѣроисповѣданіи заявленіемъ о принадлежности ихъ къ извѣстной раскольниковъ сектѣ, съ прибавленіемъ, что, несмотря ни на какія гоненія и притѣсненія, несмотря даже на ссылку въ Сибирь, они никогда не измѣнятъ своей вѣрѣ. Зато надо было видѣть лица нѣкоторыхъ раскольниковъ, въ особенности раскольниковъ, по окончаніи переписной работы въ ихъ семьѣ, когда у нихъ отлегло отъ сердца, когда они убѣждались, что всѣ ихъ страхи за себя и за свою вѣру ложны, и что никто не имѣетъ желанія посягать ни на ихъ вѣру ни на ихъ самихъ. Болѣе фанатичные раскольники видѣли подтвержденіе значенія переписи какъ предвѣстницы антихриста, даже въ самыхъ переписныхъ листахъ—два сорта А. и Б., по ихъ мнѣнію, предназначались: одни—для послѣдователей антихриста, другіе—для послѣдователей Божіихъ. Счетчики рассказываютъ о случаяхъ усиленныхъ упрашиваній и мольбы съ цѣлью быть записаннымъ не въ листъ А., а въ листъ Б. Грамотные раскольники иногда умалчивали о своей грамотности, будучи убѣждены, что ихъ будутъ понуждать подписывать листы, на коихъ они видѣли печать антихриста, дабы тѣмъ подвести его подъ власть. Поэтому часто, не сопротивляясь собственно переписи, многіе раскольники отказывались подписывать листы. Подобно тому, какъ всѣ вообще толки среди всего остальнаго крестьянскаго населенія, толки и среди раскольниковъ начались задолго до самой переписи и были особенно сильны въ ея началѣ. Фактическое знакомство съ переписью, ея дѣйствительною цѣлью, а затѣмъ и объявленіе отъ Министра Внутреннихъ Дѣлъ весьма уменьшило эти толки, почти прекратило ихъ. Мѣстами (Макарьевскій уѣздъ, 4-й участокъ), раскольники какъ только услышали о всеобщей переписи, начали устраивать собранія, на которыхъ рѣшили единодушно, что перепись эта есть признакъ присутствія и явнаго

воцаренія въ міръ «антія», ловушка къ его принятію, а потому слѣдуетъ всячески уклоняться для того, чтобы не быть записанными. Но такъ какъ антихристъ силенъ и противиться ему невозможно, то необходимо смириться и покорно ждать своей участи. Въ одной деревнѣ (Кострово-Мартишево) двѣ семьи раскольниковъ самокрещенцы пришли къ полной увѣренности, что антихристъ уже воцарился и разослалъ своихъ слугъ, чтобы всѣхъ себя подчинить, что, видимо, должно выразиться записью въ списки антихриста и наложеніемъ печати его на правую руку, послѣ чего уже нельзя будетъ ни съ кѣмъ ни повидаться, ни молиться Богу. Они простились другъ съ другомъ, со всѣми близкими и горько. другъ друга оплакали. Въ день пріѣзда счетчика обѣ семьи сидѣли, ожидая слугъ антихриста. Процедура переписи ихъ разочаровала и они успокоились. Въ Варнавинскомъ уѣздѣ, гдѣ особенно много раскольниковъ, завѣдывавшій 5-мъ участкомъ сообщаетъ, что отношеніе населенія, состоящаго исключительно изъ раскольниковъ разныхъ сектъ, представляло два теченія—„мірское“ и „священное“. Мірскіе, узнавъ, что перепись будетъ производиться съ ихъ словъ безъ провѣрки документовъ, поджидали ее мѣстами даже съ нетерпѣніемъ, рассчитывая, что при ней, неприписанные въ мѣсто постоянного жительства, припишутся безъ хлопотъ, что невѣнчанные супруги и дѣти ихъ будутъ считаться законными, и т. п. Кромѣ того, подобно большинству остальнаго крестьянскаго населенія, мірскіе смотрѣли на перепись, какъ на подготовительную работу къ ревизіи, предвѣщающую надѣленіе крестьянъ землею по числу наличныхъ душъ. Толковали они, что Государь Императоръ купилъ въ уѣздѣ у помѣщиковъ громадное количество земель и лѣсовъ и готовится надѣлить ими крестьянъ при рожденіи перваго сына, почему и молились о скорѣйшемъ дарованіи Наслѣдника Царю-Батюшкѣ. Эти „мірскіе“ раскольники давали отвѣты при переписи охотно, хотя не всегда вѣрно. Зато начетчики и старухи, оставившіе мірскую суету, некушіеся о спасеніи души, смотрѣли иначе и толковали про перепись, какъ выше было указано, съ точки зрѣнія пришествія антія. Они считали первую перепись при царѣ Давидѣ (2 кн. Цар. гл. 24 ст. 1—25), вторую въ эпоху рожденія Христа, признавали всеобщую перепись третьею и послѣднюю предъ кончиною міра. Высчитанъ былъ ими даже день свѣтопреставленія—четвергъ на Масляницѣ. Когда онъ прошелъ благополучно, тогда стали увѣрять, что перепись все таки даромъ не пройдетъ, а будетъ какое-либо бѣдствіе голодъ, моръ,

война. Другой завѣдывавшій участкомъ (2-мъ) того же Варнавинскаго уѣзда, тоже свидѣтельствуя, что раскольники считали перепись дѣломъ антихриста и, боясь наложенія клейма антихриста, не пускали счетчика къ себѣ въ дома. Въ такихъ случаяхъ ихъ приглашали въ домъ сельскаго старосты, но и тамъ они упорствовали, такъ что отвѣты получались отъ старосты и болѣе благоразумныхъ сосѣдей. Большинство упорствующихъ искренно вѣрило въ тѣ ужасы, которые должны постигнуть всѣхъ понавшихъ въ перепись. Нафанатизированные своими начетчиками они отвѣчали „мы рабы Христовы, а потому антейную прелесть еву подпущай подъ другихъ, а съ насъ много не возьмешь“? Вопросъ о дѣтихъ вызывалъ возраженіе „Неужели и ангельскія души подъ антейное проклятіе записывать станешь“? При этомъ многіе изъ нихъ были не прочь пострадать такъ или иначе за дѣло Христово. Напримѣръ, подготовленія къ тому, чтобы пострадать, указываютъ и счетчики другихъ мѣстностей Костромской губерніи. Одинъ крестьянинъ въ Юрьевецкомъ уѣздѣ мотивировалъ свой отказъ дать отвѣты тѣмъ, что хочетъ пострадать, такъ какъ за отказъ навѣрно де накажутъ. Обрисовываютъ раскольничій міръ и его отношенія къ переписи нѣсколько фактовъ, относящихся къ тому же Варнавинскому уѣзду. Сопровождавшій счетчика сотскій, на вопросъ одной старухи въ дер. Чердакахъ, заявилъ, что въ нынѣшнемъ году родился антихристъ. Царь приказалъ розыскать его; при обходѣ для переписи онъ гдѣ-нибудь долженъ розыскаться. Старуха поспѣшила впустить счетчика въ избу, дабы не быть заподозрѣнною въ сокрытіи антихриста, а молва о розыскѣ антихриста быстро распространилась, такъ что на другой день въ сосѣднихъ селеніяхъ счетчика вездѣ спрашивали: нашелся ли антихристъ? И были весьма довольны тѣмъ, что въ данной мѣстности противника Божія не оказалось. Насколько укоренившеюся была вообще въ той мѣстности вѣра въ пришествіе „антіа“, свидѣтельствуєтъ рассказъ мѣстнаго счетчика, котораго, хорошо его знающая женщина, спрашивала не слуга ли онъ антихриста. Когда счетчикъ заявилъ ей, что вѣдь она его хорошо знаетъ, она отвѣчала „антихристъ можетъ придти и въ твоємъ образѣ, его можно узнать по когтиамъ на рукахъ“ и, недовѣряя своимъ глазамъ, ощупала всѣ его пальцы; лишь тогда убѣдилась она, что предъ нею ея близкій сосѣдъ. По удостовѣренію счетчиковъ Варнавинскаго уѣзда (напримѣръ, 1-го участка счетчика Рождественскаго) мысль объ антихристѣ была пущена въ народъ раскольниками безпоповщин-

ской секты; запуганные этимъ слухомъ многіе сначала рѣшительно отказывались отъ переписи, затѣмъ, уступивъ увѣщаніямъ и вразумленіямъ, давали отвѣты, но нѣкоторые, послѣ перваго посѣщенія счетчика производили очистительный обрядъ, состоявшій въ томъ, что вся семья, выйдя изъ дому, начинала молиться на востокъ, затѣмъ, по окончаніи молитвы, всѣ возвращались домой, но не чрезъ крыльцо, а подлѣзая подъ ворота дома.

— Людоѣдство въ Конгскомъ штатѣ существуетъ и въ настоящее время. По словамъ «Пр. Вѣсти», бельгійскій миссіонеръ, патеръ Деккенъ, сообщаетъ, возмутительныя, но вмѣстѣ съ тѣмъ и любопытныя подробности о каннибализмѣ негритянскихъ племенъ сѣвернаго Конго. Агентъ верхне конгской компаніи, объѣздившій нѣсколько туземныхъ деревень, увидѣлъ въ одной изъ нихъ молодаго негра разгуливавшаго взадъ и впередъ; все тѣло его было раздѣлено прямыми, косыми и ломанными линіями, проведенными на его коже красками, на множество частей. Онъ оказался военно-плѣннымъ, мясо его подлежало продажѣ и было заблаговременно раздѣлено на части для приманки покупателей. Когда всѣ части были распроданы, несчастнаго, какъ сообщаетъ патеръ Деккенъ, убили, какъ убиваютъ животное на бойнѣ, а каждый покупатель получилъ свою часть, не исключая головы. Другой миссіонеръ Огуаръ рассказываетъ, что однажды дикари готовились убить понавагаса имъ въ руки воина непріятельскаго племени. Пришлось выждать покупателя для головы злосчастной жертвы, но такъ какъ охотниковъ на нее не являлось, то купившіе руки и ноги потребовали себѣ приобрѣтенныя ими части тѣла и ихъ тотчасъ удовлетворили. Несчастному сначала обломали кости ударами тяжело-вѣсной дубины, а затѣмъ отрѣзали руки и ноги. Но еще болѣе поразительный случай патеръ Деккенъ передаетъ съ подлинныхъ словъ конгскаго чиновника Сегера, вызвавшагося спасти одного негра, котораго любители человѣческаго мяса откармливали въ полномъ смыслѣ на убой. „Да тебя убьютъ, несчастный“—сказалъ онъ дикарю, начинавшему уже замѣтно полнѣть отъ обильной и сытной пищи. „Не беспокойтесь за меня“,—отвѣтилъ ему негръ. „Къ тому же меня еще не съѣли, а быть можетъ мнѣ удастся хитростью или обманомъ избѣгнуть ожидающей меня судьбы, а между тѣмъ я жирѣю и, конечно, нигдѣ въ мірѣ не найду такого обильнаго и дароваго угощенія, какимъ я пользуюсь теперь изо-дня-въ-день“.

— Каждому хорошо извѣстно, какіе огромные матеріальныя убытки причиняютъ пожары нашимъ городамъ и особенно селамъ

и какая масса труда и энергіи тратится на борьбу съ огненною стихіей. Повсюду учреждаются пожарныя общества, составляются дружины, совершенствуются огнегасительныя снаряды, изобрѣтаются новыя огнеупорныя составы, огнегасительныя средства и т. п. Среди новѣйшихъ изобрѣтеній этого рода особенное вниманіе обращаетъ на себя ручной аппаратъ „Le Mataten“, изобрѣтенный бельгійскимъ инженеромъ Миддагомъ. Аппаратъ этотъ, по сообщенію журнала «Пожар. дѣло», испытывался въ Петербургѣ на Марсовомъ полѣ въ присутствіи представителей полиціи, пожарныхъ обществъ и специалистовъ пожарнаго дѣла. Для производства опытовъ былъ устроенъ довольно большой крытый сарай, внутри котораго было сдѣлано отверстіе въ родѣ окна съ занавѣсками, а также применуты къ стѣнѣ открытый шкафъ съ верхнимъ платьемъ и ящикъ, наполненный полѣньями и стружками. Около сарая была вырыта яма, наполненная до краевъ керосиномъ и смолою. Зажженные занавѣски были совершенно потушены однимъ аппаратомъ въ теченіе всего только $\frac{1}{4}$ минуты. Пожаръ ящика съ деревянными стружками и полѣньями былъ прекращенъ въ такое же количество времени дѣйствіемъ одного аппарата Миддага. По желанію брандъ-маіора, указывавшаго на слишкомъ короткій срокъ держанія огня, опытъ былъ повторенъ, для чего зажгли два большихъ ящика, облитыхъ смолою и наполненныхъ сухими полѣньями и стружками; послѣ минутнаго горѣнія ихъ, когда огонь сильно разгорѣлся, охвативъ внутренность обоихъ ящиковъ, для тушенія были употреблены два аппарата одинъ вслѣдъ за другимъ, которые окончательно прекратили пожаръ въ $1\frac{3}{4}$ минуты, причемъ внутренность ящиковъ оказалась только обугленною. Конецъ опыта состоялъ въ тушеніи смолы съ керосиномъ, сильно разгорѣвшееся пламя которыхъ было потушено въ $\frac{1}{2}$ минуты. Въ общемъ опыты дали блестящіе результаты, и потому аппаратъ Миддага всѣми специалистами пожарнаго дѣла единогласно признанъ однимъ изъ лучшихъ средствъ для прекращенія часто возникающихъ домашнихъ пожаровъ. Судя по произведеннымъ опытамъ, нельзя не пожелать этому новому изобрѣтенію возможно большаго распространенія, особенно въ деревняхъ и селахъ, которыя больше всего страдаютъ отъ пожаровъ. Аппаратъ, по отзыву специалистовъ, очень не сложенъ, не требуетъ никакихъ особыхъ знаній для употребленія въ дѣло и кромѣ того стоитъ не особенно дорого. Земства наши, затрачивая не малыя суммы на борьбу съ огненною стихією, окажутъ крестьянамъ не малую ус-

лугу, если устроить склады этихъ аппаратовъ и будутъ продавать ихъ въ разсрочку, какъ это дѣлается, напримѣръ, съ сельскохозяйственными машинами и орудіями.

«Кормчій».

— Въ виду замѣченныхъ за послѣднее время въ нѣкоторыхъ губерніяхъ отравленій соленою рыбой при употребленіи ея въ пищу въ сыромъ видѣ, по сообщенію «Моск. Вѣд.», послѣдовало со стороны мѣстной высшей администраціи черезъ епархіальное начальство особое циркулярное предложеніе оказать содѣйствіе, при помощи мѣстныхъ священнослужителей, въ разъясненіи народу вреда употребленія соленой рыбы въ сыромъ видѣ. Согласно этому предложенію рекомендуется употреблять въ пищу соленую рыбу (бѣлужину, осетрину, севрюжину и т. п.) отнюдь не въ сыромъ видѣ, а не иначе какъ вареную; воду же, въ которой она варится, непременно выливать, а не употреблять въ пищу. Въ случаѣ же появленія болѣзненныхъ припадковъ отъ употребленія рыбы, слѣдуетъ немедленно приглашать врачей для поданія болѣнымъ врачебнаго пособія и въ то же время давать имъ во внутрь теплую воду, деревянное, коноплянное, льняное или какое либо другое растительное масло, а также толченый уголь—средства, которыми вездѣ имѣются подъ рукой и, по мнѣнію Медицинскаго Департамента, могутъ быть употребляемы съ пользою до прибытія врача.

«Кормчій».

— «Сар. Еп. Вѣд.» сообщаютъ слѣдующее средство отъ боли въ желудкѣ, которая не зависитъ отъ діетическихъ погрѣшностей, но появляется вдругъ, безъ всякой видимой причины, въ болѣе или менѣе продолжительные приступы. Боль эта локализируется преимущественно въ подложечной ямкѣ и оттуда распространяется по разнымъ направленіямъ, и главнымъ образомъ—въ лѣвое подреберье. Интенсивность боли часто настолько значительна, что больной еле можетъ ее выносить. Особенность этого страданія заключается еще въ томъ, что боль значительно уменьшается отъ давленія на желудокъ, а также отъ принятія пищи. Такой приступъ продолжается обыкновенно отъ нѣсколькихъ минутъ до двухъ часовъ и, затѣмъ, постепенно проходить. Во время приступа боли слѣдуетъ немедленно выпить стаканъ настоя ромашки, прибавивъ туда 20—30 капель валеріановой тинктуры; въ область желудка нужно втирать какой либо жиръ съ прибавленіемъ нѣсколькихъ капель тинктуры опія. Въ случаѣ часто повторяющихся приступовъ, хорошо дѣйствуетъ электризація области желудка, такъ какъ страданіе этого чисто нервнаго происхожденія.

Тиражъ выигрышей билетовъ Дворянскаго банка, произведенный въ Петербургѣ 1-го мая 1898 года.

Главные выигрыши пали на слѣдующіе №№ билетовъ:

№№ серій.	№№ билет.	Сумма	№№ серій.	№№ билет.	Сумма	№№ серій.	№№ билет.	Сумма	№№ серій.	№№ билет.	Сумма
7836	5	200000	8380	20	8000	340	36	1000	15343	44	1000
4972	2	75000	15617	28	8000	15342	19	1000	4392	32	1000
12944	39	40000	5427	20	5000	9223	17	1000	11328	37	1000
9991	29	25000	2146	47	5000	6174	17	1000	350	15	1000
4760	16	10000	464	45	5000	10119	7	1000	502	50	1000
4843	17	10000	14965	18	5000	10422	11	1000	7073	3	1000
8418	4	10000	5216	3	5000	1398	21	1000	11945	10	1000
12832	34	8000	5871	50	5000	10836	29	1000	11216	32	1000
11697	19	8000	12672	30	5000	4021	37	1000	3221	13	1000
12939	8	8000	9448	36	5000	107	48	1000	5806	42	1000

По 500 рублей каждый:

№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.
1	1933	9	4173	15	14439	22	11454	31	4515	37	928	44	11636
1	3441	9	4803	16	1318	22	12971	31	5521	37	11085	44	13635
1	6843	9	9105	16	2061	22	14038	31	9682	37	12380	45	1152
1	12614	9	10662	16	3309	22	14483	31	13651	37	15068	45	5536
2	976	9	15057	16	7163	22	14749	32	1502	38	269	45	14117
2	3728	9	15637	16	8538	23	2965	32	1744	38	864	45	15199
2	6634	10	2225	16	9752	23	3634	32	8030	38	2042	45	15676
2	9161	10	2522	16	9824	23	6148	32	8353	33	15368	46	1145
2	15143	10	11146	17	2305	23	10563	32	13464	39	1316	46	1898
3	2815	10	10850	17	3778	23	12352	32	14751	39	5687	46	3543
3	11059	10	13638	17	10529	24	55	32	14836	39	6522	46	9828
3	11617	10	15770	17	13652	24	3350	32	15300	39	7155	46	12634
3	11962	11	1763	18	1335	24	13027	32	15440	39	10025	46	13416
4	554	11	3299	18	2420	24	13192	32	15890	39	10633	46	13519
4	7089	11	7846	18	11200	24	14894	33	10930	39	11520	47	6322
4	8786	11	11155	18	14632	25	4460	33	11459	39	15433	47	6760
4	10604	11	13548	18	14994	25	5954	34	333	40	677	48	2066
4	10884	12	259	19	1082	25	9964	34	2294	40	1241	48	2456
5	272	12	453	19	1704	25	11602	34	2939	40	11680	48	136 7
5	5449	12	6182	19	2355	26	1828	34	5414	41	7009	48	13792
5	5561	12	8195	19	6060	26	5095	34	7215	41	8087	48	15147
5	6407	12	11852	19	6987	26	6430	34	7723	41	8799	49	355
5	10987	12	12566	19	7629	26	9985	34	14211	41	9028	49	5453
5	12154	12	13107	19	8702	26	11627	35	4408	41	12586	49	9003
6	1957	14	683	19	10787	27	6531	35	6366	41	12891	49	12275
6	2392	14	1722	19	11807	27	11984	35	6517	41	14534	49	14381
6	5340	14	3926	19	12246	27	14164	35	7420	42	2194	49	14536
6	12679	14	4681	19	12368	28	1249	35	12595	42	4445	50	2809
6	13470	14	8082	19	15308	28	6178	35	13034	42	14664	50	4944
7	2116	14	9501	20	4709	28	6432	35	13739	43	330	50	5413
7	7056	14	10608	20	12641	28	15792	35	15156	43	5402	50	9906
7	10288	14	14316	20	15375	29	634	36	2063	43	14092	50	11038
7	12034	14	15897	21	1527	29	5777	36	7643	44	495		
7	12190	15	3076	21	3612	29	13135	36	9891	44	504		
9	1650	15	4154	21	3689	29	15635	36	10205	44	3327		
9	3258	15	6806	21	5365	30	1882	36	10850	44	3519		
9	3386	15	7293	22	10774	30	4686	36	14239	44	7620		
9	3412	15	13453	22	11086	31	1039	36	15657	44	10994		

ММ серій, вышедшихъ въ тиражъ погашенія: 14112, 1717, 2564, 15097, 8089, 330, 8407, 2696, 7919, 6526, 14098, 6635, 5674, 15484, 15225, 8710, 12654, 3452, 10805, 7585, 9745, 4674, 2295, 3278, 206, 15786, 4479, 6906, 10018, 165, 13306, 8780, 3010, 7117, 3870, 12308. 5676, 5462, 5209, 3903, 13069, 6060, 15545, 3029, 2601, 130, 14529, 6107, 5382, 3947, 6350, 10969, 1129, 3206, 3693, 1633, 3271, 10871, 162, 13253, 11575, 1511, 7670, 5533, 12503, 11236, 7834, 2806, 3390, 15943, 5388, 37, 9104, 7881, 11609. 4229, 6748, 7568, 226, 4249, 6535, 10702, 49, 11989, 9249, 7868, 4820, 61, 7121, 14437, 1265, 15256, 7004, 744, 15458, 796, 10332, 2627, 8956, 14823, 2398, 9293, 4939, 8567. 7334, 1998, 4227, 4116, 1217, 5588, 4978, 10750, 3458, 5997, 6006, 14733, 6924, 10447, 13545, 1779, 15010, 3608, 4662.

ОБЪЯВЛЕНІЯ

ПОСТУПИЛИ ВЪ ПРОДАЖУ НОВЫЯ КНИГИ:

„АВТОБІОГРАФИЧЕСКІЯ ЗАПИСКИ“.

Высокопреосвященнаго САВВЫ, архіепископа Тверскаго.

Томъ первый (съ 1819—1850 г.), съ приложеніемъ портрета автора и алфавитнаго указателя. Цѣна—2 руб. безъ пересылки. Въ Москвѣ, въ книж. магаз., у Глазунова и Карбасникова, въ С.-П.-Б. у Тузова. Складъ книгъ у священника Виноградова: Москва, Ильинка, Юшков. пер. церк. д.

„ФИЛОСОФІЯ СОЗНАНІЯ БЫТІЯ БЕЗКОНЕЧНАГО“.

Н. Герасимова.

Москва 1898 г. Цѣна 1 руб. 25 коп. Продается въ книжныхъ магазинахъ Суворина и др.

ПРОДАЕТСЯ НОВАЯ КНИГА:

Книга пророка Софроніи,

историко-экзегетическое изслѣдованіе Ивана Тюрнина.
Сергіевъ Посадъ, Моск. губ. 1897. Цѣна 2 рубля.

Новая книга для мірянъ:

МѢСЯЦЕСЛОВЪ И ТРІОДІОНЪ

ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ.

Житія вѣсѣхъ святыхъ, праздники, посты и прочіе дни церковнаго года, съ присоеди-
неніемъ тропарей, кондаковъ и нѣкоторыхъ другихъ церковныхъ пѣснопѣй
и молитвословій.

Въ пяти выпускахъ:

Извлеченія изъ отзыовъ газетъ и журналовъ.

„По полнотѣ свѣдѣній Мѣсяцесловъ въ своемъ родѣ единственный, а по своей практической полезности заслуживаетъ самаго широкаго распростра-
ненія“ («Русское Слово» 1896 г., 36 №)—„Мѣсяцесловъ содержитъ житія
святыхъ греко-восточной церкви, греческой и мѣстно чтимыхъ русской, а
также славянскихъ церквей, грузинскихъ и исторію праздниковъ въ честь
иконъ Божіей Матери“. „Въ своемъ трудѣ г. Булгаковъ даетъ довольно пол-
ныя, но безъ излишней растянутости, сказанія о жизни и подвигахъ свя-
тыхъ не только на основаніи Четьи-Миней и другихъ источниковъ, но и тѣхъ
данныхъ, которыя имѣются въ церковно-богослужебныхъ книгахъ“. „Авторъ
не забываетъ дать достаточно полныя свѣдѣнія о тѣхъ или иныхъ церков-
ныхъ обрядахъ и установленіяхъ, а также и объ особенностяхъ церковной
службы“. „Съ неменьшею обстоятельностью и полнотою составлены авторомъ и
исторіи празднованій въ честь иконъ Божіей Матери“. „Смѣло рекомендуемъ
«Мѣсяцесловъ и Тріодіонъ» г. Булгакова вѣсѣмъ внимательнымъ къ дѣлу
религіозно-правственнаго просвѣщенія въ духѣ Прав. Церкви“. («Московскія
Церковныя Вѣдомости» 1896 г., № 15).—„Какъ видно изъ самаго заглавія,
книга имѣетъ своею цѣлію дать сподручное руководство всякому православ-
ному христіанину жить, такъ сказать, въ сознательномъ единеніи съ св. пра-
вославною церковію“. „При объясненіи и изложеніи исторіи великихъ празд-
никовъ, какъ наприм. Рождества Христова, авторъ приводитъ даже выдержки
изъ святоотеческихъ поученій, что также весьма неизлишне для читателя, же-
лающаго истинно похристіански встрѣчать и проводить эти великіе дни“
 («Церковный Вѣстникъ» 1897 г., № 45).—„Книга г. Булгакова написана
прекраснымъ языкомъ и, со стороны изданія, по достоинству бумаги и кра-
сивымъ шрифтомъ, можетъ считаться прямо хорошей, а по цѣнѣ общедо-
ступной“ («Странникъ» 1898 г., № 4).—По богатству календарныхъ свѣ-
дѣній, сравнительно дешевая книга г. Булгакова является у насъ едва-ли не
единственною“. „Со стороны своего содержанія Мѣсяцесловъ г. Булгакова за-
служиваетъ полнаго вниманія русскаго общества, какъ полезная и назида-
тельная книга“. „Надобно признать, что книга г. Булгакова, какъ полезная и
назидательная по своему содержанію, можетъ быть занесена въ каталогъ
книгъ для бібліотекъ церковно-приходскихъ школъ и для бібліотекъ
народныхъ“ («Народное образованіе» 1898 г., № 1).

Всѣ пять выпусковъ заключаютъ въ себѣ болѣе 600 страницъ большого формата
и убористой печати. Цѣна за всѣ выпуски 2 руб.—Адресъ для письменныхъ требо-
ваній: Харьковъ, Духовная Семинарія, Сергію Васильевичу Булгакову. Въ Харь-
ковѣ книга продается въ Губернской Типографіи (въ Петровскомъ пер., д. № 17).

ВОЗЗВАНІЕ.

Во всей Южной Америкѣ никогда не существовало никакой Православной Церкви до 1889 г.; открытая въ этомъ году въ г. Буэносъ-Айресѣ, по волѣ покойнаго ГОСУДАРЯ ИМПЕРАТОРА АЛЕКСАНДРА III, русская церковь до сихъ поръ имѣетъ чисто временный характеръ: помѣщается въ наемномъ домѣ, въ одной комнатѣ, безъ всякой архитектуры, безъ звона и даже безъ креста вверху, что далеко не соответствуетъ высотѣ исповѣдуемаго нами Православія и величію дорогой родины. Поэтому всѣ наши старанія и заботы направлены къ тому, чтобы воздвигнуть на дальней чужбинѣ отдѣльный Домъ Божій, который бы внутри и снаружи напоминалъ всѣмъ о дорогой нашему сердцу, родной Руси Православной.

ЕГО ИМПЕРАТОРСКОЕ ВЕЛИЧЕСТВО ГОСУДАРЬ ИМПЕРАТОРЪ соблагволилъ обратить Свое милостивое вниманіе на это дѣло и изволилъ пожертвовать 5.000 рублей на построеніе Православнаго Храма въ Буэносъ-Айресѣ во имя Св. Живоначальныя Троицы съ придѣломъ въ честь Св. Николая Чудотворца въ память Св. Коронованія ИХЪ ИМПЕРАТОРСКИХЪ ВЕЛИЧЕСТВЪ на что ГОСУДАРЬ ИМПЕРАТОРЪ соблагволилъ лично выразить свое согласіе.

Къ вамъ, дорогіе соотечественники, обращаю теперь свой гласъ призыва: помогите начатому дѣлу,—дѣлу утвержденія родной вѣры на дальней чужбинѣ въ честь Св. Троицы и на славу дорогой родины.

Пожертвованія принимаются въ С.-Петербургѣ—въ Хозяйственномъ Управленіи Св. Синода и въ конторѣ газеты «Новое Время» и журнала «Русскій Паломникъ», въ Москвѣ—въ Синодальной Конторѣ въ Кремлѣ, въ редакціи «Московскихъ Вѣдомостей» и «Московского Листка» съ помѣстью: на построеніе Перваго Православнаго Храма въ Южной Америкѣ. Можно посылать пожертвованія и прямо въ Буэносъ-Айресъ переводомъ черезъ Банки (Лионскій Кредитъ и др.), или денежнымъ пакетомъ по почтѣ. Аргентинская республика включена въ общій почтовый союзъ (ст. 290 Почт.-Телегр. Сборника).

Адресъ на конвертѣ: Буэносъ-Айресъ Денежный на Аргентинская республика. Valeur déclarée

Протоіерею Конст. Изразцову при ИМПЕРАТОРСКОЙ Россійской Миссіи. Rév. Père Const. Israstzoff, Aumônier de la Légation Impériale de Russie à Buenos-Aires (Amérique du Sud).

Со вложеніемъ _____ рублей.
Ci-inclus

Настоятель Протоіерей *К. Изразцовъ*.

О продолженіи изданія при Кіевской Духовной Семинаріи
ЖУРНАЛА

„Руководство для Сельских Пастырей“

въ 1898 году.

Въ 1898 г. при Кіевской Духовной Семинаріи по-прежнему будетъ издаваться журналъ „*Руководство для сельскихъ пастырей*“ въ видѣ еженедѣльно выходящихъ номеровъ, ежемѣсячно выходящихъ „*Проповѣдей*“ и „*Богословскаго Библиографическаго Листка*“. Оставаясь съ самаго начала своего изданія въ 1860 году и доселѣ неизмѣнно вѣрнымъ своей задачѣ способствовать приходскимъ пастырямъ въ ихъ высокомъ и многотрудномъ служеніи, журналъ „*Руководство для сельскихъ пастырей*“ и въ будущемъ 1898 году будетъ заключать на своихъ страницахъ статьи, посвященные разъясненію православнаго богослуженія, изложенію и уясненію нравственныхъ началъ общецерковныхъ требованій и мѣстныхъ церковно-гражданскихъ постановленій, которыми должны руководствоваться православные русскіе пастыри въ своей жизни и дѣятельности. Въ тѣхъ видахъ, чтобы православные приходскіе пастыри могли стоять на высотѣ своего призванія при современныхъ условіяхъ и обстоятельствахъ жизни, журналъ „*Руководство для сельскихъ пастырей*“ не оставитъ безъ своего послѣднаго разъясненія и отвѣта вопросовъ, выдвигаемыхъ пастырскою практикою религіозно-нравственнымъ состояніемъ народа и ходомъ законодательства, а равно богословскихъ и философскихъ вопросовъ, имѣющихъ близкое отношеніе къ пастырскому служенію. Такъ какъ съ развитіемъ и усиленіемъ сектантства чувствуется и сознается пастырями Церкви настоятельная потребность въ руководствѣ относительно ихъ миссіонерскихъ обязанностей, то журналъ „*Руководство для сельскихъ пастырей*“ въ будущемъ 1898 году будетъ давать мѣсто на своихъ страницахъ, между прочимъ, статьямъ, содержащимъ въ себѣ какъ уясненіе наилучшихъ способовъ и средствъ воздѣйствія на сектантовъ и охраненія православныхъ отъ увлеченія современными еретическими заблужденіями, такъ и истолковательный разборъ извращаемыхъ сектантами мѣстъ Свящ. Писанія. Для поддержанія постоянной духовной связи съ своими подписчиками-пастырями, Редакція журнала предлагаетъ имъ дѣлать сообщенія о религіозной и нравственной жизни пасомыхъ, а также обращаться къ ней съ недоумѣнными вопросами изъ богослужебной, пастырской, миссіонерской и педагогической практики священника. Сообщенія, по напечатаніи, могутъ быть при извѣстныхъ условіяхъ оплачиваемы гонораромъ, а вопросы будутъ разрѣшаемы на страницахъ журнала съ возможной скоростью. „*Руководство для сельскихъ пастырей*“ ежемѣсячно выпускаетъ сборникъ „Проповѣдей“. Въ 12-ти выпускахъ „Богословскаго Библиографическаго Листка“ „*Руководство*“ будетъ вестись: книжная лѣтопись—списокъ вновь выходящихъ богословскихъ книгъ съ краткими отзывами о наиболѣе выдающихся изъ нихъ, а также сжатое обзорнѣе статей, печатающихся въ нашихъ духовныхъ журналахъ и заслуживающихъ особеннаго вниманія со стороны пастырей Церкви. Журналъ „*Руководство для сельскихъ пастырей*“ рекомендованъ Святейшимъ Синодомъ духовенству и начальствующимъ въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ для пріобрѣтенія въ церковныя и семинарскія бібліотеки (Синод. опредѣленіе отъ 4-го февраля—14 марта 1886 года за № 280). Подписныя цѣна журнала съ означенными приложеніями—Проповѣдями и Богословскимъ Библиографическимъ Листкомъ—**ШЕСТЬ рублей** съ пересылкою во всѣ мѣста Россійской Имперіи. Плата за журналъ по оффиціальнымъ требованіямъ, какъ-то: отъ консисторій, правленій духовныхъ семинарій и благочинныхъ, можетъ быть по примѣру прежнихъ годовъ, отсрочена до сентября 1898 года.

Съ требованіями обращаться по слѣдующему адресу: *Кіевъ, въ Редакцію журнала „Руководство для сельскихъ пастырей“.*

Въ виду сего и для огражденія населенія отъ обмана и вымогательства подобныхъ сборщиковъ, Хозяйственное Управление, по распоряженію Г. Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода, объявляетъ во всеобщее свѣдѣніе, что сборъ пожертвованій на Аѳонскіе монастыри и келліи можетъ быть производимъ только лицами, которымъ дано на это разрѣшеніе Святѣйшимъ Синодомъ, и что, за симъ, о лицахъ, производящихъ сборы безъ такового разрѣшенія должно быть заявляемо мѣстнымъ полицейскимъ властямъ, для привлеченія ихъ къ законной отвѣтственности.

Вѣдомость церковнаго кружечнаго сбора „въ пользу нуждающихся Славянъ“, полученнаго изъ Харьковской епархіи Славянскимъ Обществомъ въ теченіе 1897 года.

Изъ Ахтырскаго уѣзда: отъ бл. 1 окр., св. Д. Попова, 11 р. 76 к., отъ бл. 2 окр., св. В. Оедорова, 9 р. 90 к., отъ бл. 3 окр., св. І. Попова, 12 р. 66 к. Изъ Богодуховскаго уѣзда: отъ бл. 1 окр., пр. А. Ястремскаго, 8 р. 34 к., отъ бл. 1 окр., пр. І. Доброславскаго, 5 р. 44 к., отъ бл. 2 окр., св. А. Снѣсаревскаго, 30 р. Изъ Валковскаго уѣзда: отъ бл. 1 окр., пр. І. Оедоровскаго, 6 р. 53 к., отъ бл. 2 окр., св. А. Леонтовича, 13 р. 50 к. Изъ Волчанскаго уѣзда: отъ бл. 1 окр., пр. А. Евфимова, 17 р. 90 к., отъ бл. 2 окр., пр. Г. Буханцева, 16 р. 22 к., отъ бл. 2 окр., св. П. Булгакова, 6 р. 62 к. Изъ Зміевскаго уѣзда: отъ бл. 1 окр., св. А. Гораннова, 11 р. 53 к., отъ бл. 2 окр., св. В. Антоновскаго, 13 р. 60 к., отъ бл. 3 окр., св. І. Чудновскаго, 9 р. 76 к. Изъ Изюмскаго уѣзда: отъ бл. 1 окр., св. А. Касьянова, 17 р. 65 к., отъ бл. 2 окр., св. П. Юшкова, 10 р., отъ н. д. бл. 3 окр., пр. І. Полницкаго, 13 р. 80 к., отъ бл. 4 окр., М. Куницына, 3 р. 40 к. Изъ Купянскаго уѣзда: отъ бл. 1 окр. 6 р. 27 к., отъ бл. 2 окр., пр. В. Попова, 14 р. 93 к., отъ бл. 3 окр., М. Чернявскаго, 12 р. 49 к. Изъ Лебединскаго уѣзда: отъ бл. 1 окр., пр. К. Щелкунова, 11 р. 52 к., отъ бл. 2 окр., св. М. Еллинскаго, 12 р. отъ бл. 3 окр., пр. П. Краснопольскаго, 19 р. 14 к. Изъ Старобѣльскаго уѣзда: отъ бл. 2 окр., св. В. Попова, 13 р. 16 к., отъ бл. 3 окр., пр. І. Попова, 16 р. 78 к., отъ бл. 4 окр., пр. І. Максимова, 47 р. 10 к., отъ бл. 5 окр., св. В. Алексѣевскаго, 11 р. 15 к. Изъ Сумскаго уѣзда: отъ бл. 1 окр., пр. В. Никольскаго, 31 р. 6 к., отъ бл. 2 окр., св. А. Чугаева, 9 р. 7 к. Изъ Харькова, отъ бл., пр. П. Пол-

тавцева, 33 р. 40 к. Изъ Харьковского уѣзда: отъ бл. 1 окр., св. I. Разшевскаго, 15 р. 5 к., отъ бл. 1 окр., св. Н. Житлова, 12 р., отъ бл. 2 окр., пр. М. Развѣянскаго, 10 р. 17 к., отъ бл. 4 окр., св. А. Червонецкаго, 9 р. 61 к. Итого 503 р. 51 к.

О Т Ч Е Т Ъ

о приходѣ, расходѣ и остаткѣ суммъ эмеритальной кассы духовенства Харьковской Епархіи за 1897 годъ (третій годъ со времени открытія кассы).

Къ 1-му января 1897 года въ остаткѣ отъ 1896 года суммъ эмеритальной кассы состояло . . 369330 р. 6 к.

Сія сумма заключалась:

1. Въ билетѣ 1-го внутренняго съ выигрышами займа въ	100	"	—	"
2. Въ 57-ми облигаціяхъ 4 ¹ / ₂ %-го внутренняго займа выпуска 1893 года, по 1000 р. каждая, на	57000	"	—	"
3. Въ 8-ми облигаціяхъ того-же займа, по 500 р. каждая, на	4000	"	—	"
4. Въ 28-ми облигаціяхъ того-же займа, по 100 р. каждая, на	2800	"	—	"
5. Въ 3-хъ свидѣтельствахъ 4%-й Государственной ренты, по 5000 р. каждое, на	15000	"	—	"
6. Въ 106-ти свидѣтельствахъ той-же ренты, по 1000 р. каждое, на	106000	"	—	"
7. Въ 24-хъ свидѣтельствахъ той-же ренты, по 500 р. каждое, на	12000	"	—	"
8. Въ 4-хъ свидѣтельствахъ той-же ренты, по 200 р. каждое, на	800	"	—	"
9. Въ серіи Государственнаго Казначейства въ	50	"	—	"
10. Въ долговыхъ квитанціяхъ Правленія Харьковского Епархіальнаго Свѣчнаго завода на	170000	"	—	"
и 11. Наличными деньгами	1580	"	6	"
Итого	369330	р.	6	к.

Въ теченіе 1897 года поступило:

I. Наличными деньгами:

а) Вносовъ отъ участниковъ кассы обязательныхъ и добровольныхъ 29516 р. — к.

б) Вносовъ отъ церквей Епархіи	8985 р. 50 к.
в) Отъ Харьковскаго Епархіальнаго Свѣчнаго завода (за 2-ю половину 1896 года)	10000 „ — ,
г) Процентовъ на капиталъ кассы	17748 „ 99 ,
д) Штрафныхъ—за просрочку взносовъ	40 „ 59 ,
е) Вносовъ на управленіе кассою	1933 „ 75 ,
ж) Отъ діаконѣвъ и псаломщиковъ Епархіи въ пользу семействъ умершихъ—діакона Васильков- скаго и псаломщика Мигулина	414 „ 75 ,
з) Возвращены пенсіи за смертію тѣхъ лицъ, которымъ онѣ были посланы	57 „ 53 ,
и) Оборотныхъ—за проданныя билеты для об- мѣна на болѣе крупныя	27846 „ 77 ,
Итого	96543 р. 88 к.

II. Билетами:

а) Приобрѣтено билетовъ за наличныя деньги	90000 р. — к.
б) Получено въ Банкирской конторѣ Новова въ въ обмѣнъ за мелкіе билеты	25000 „ — ,
в) Возвращены Правленіемъ Харьковскаго Епар- хіальнаго Свѣчнаго Завода процентныя бумаги, взятые изъ эмеритальной кассы въ 1896 году	20000 „ — ,
Итого	135000 „ — ,

III. Домовыми квитанціями Харьковскаго Епар- хіальнаго Свѣчнаго Завода.

Одна квитанція на отданныя заимообразно Пра-
вленію Харьковскаго Епархіальнаго Свѣчнаго За-
вода процентныя бумаги на 30000 р. — к.

Всего въ 1897 году—наличными деньгами, би-
летами и долговыми квитанціями Правленія Харь-
ковскаго Епархіальнаго Свѣчнаго Завода посту-
пило на приходъ 261543 „ 88 .

*А съ остаточными отъ прошлаго 1896 года на
приходъ поступило:*

а) Наличными деньгами	98123 „ 94 ,
б) Билетами	332750 „ — ,
в) Долговыми квитанціями Харьковскаго Епар- хіальнаго Свѣчнаго Завода	200000 р. — к.
А всего	630873 „ 94 .

Въ теченіе 1897 года израсходовано:

I. Наличными деньгами:

а) На выдачу эмеритальной пенсіи	2692 р. 95 к.
б) „ „ процентовъ съ капитала, собраннаго отъ духовенства епархіи въ пользу семействъ умершихъ священно-и-церковно-служителей	3022 „ 26 „
в) На выдачу жалованья служащимъ въ кассѣ.	1441 „ — „
г) „ канцелярскіе и почтовые расходы	88 „ 65 „
д) „ застраховку выигрышного билета 1-го внутреннего займа	4 „ 55 „
е) На возвратъ взносовъ	15 „ — „
ж) „ покупку процентныхъ бумагахъ	89898 „ 75 „
(въ томъ числѣ за проценты по купонамъ 431 р. 70 к.)	

Итого . 97163 „ 16 „

II. Билетами:

а) Продано билетовъ для покупки болѣе крупныхъ на	27850 р. — к.
б) Обмѣнены мелкіе билеты на болѣе крупные.	25000 „ — „
в) Отдано займообразно Правленію Харьковскаго Епархіального Свѣчнаго Завода на четыре мѣсяца, на основаніи резолюціи Его Высокопреосвященства	30000 „ — „

Итого . 82850 „ — „

III. Долговыми квитанціями Харьковскаго Епархіального Свѣчнаго Завода:

Правленіемъ Харьковскаго Епархіального Свѣчнаго Завода погашено долга возвращеніемъ процентныхъ бумагъ, взятыхъ займообразно въ 1896 г. 20000 „ — „

Всего—наличными деньгами, билетами и долговыми квитанціями Харьковскаго Епархіального Свѣчнаго Завода въ 1897 году израсходовано . 200013 „ 16 „

Къ 1-му Января 1898 года состоитъ въ остаткѣ:

а) Наличными деньгами	960 „ 78 „
б) Билетами	249900 „ — „
в) Долговыми квитанціями Харьковскаго Епархіального Свѣчнаго Завода	180000 „ — „
<hr/> Итого . 430860 „ 78 „	

Въ истекшемъ 1897 году выдана эмеритальная пенсія слѣдующимъ лицамъ:

По г. Харькову:

- | | |
|--|-------------|
| 1) Вд. прот. Троицкой ц. Олимпіадѣ <i>Лашенковой</i> . | 53 р. 20 к. |
| 2) вд. прот. Свято-Духов. ц. Ольгѣ <i>Левандовской</i> . | 43 „ 52 „ |
| 3) вд. прот. Крестовоздв. ц. Аннѣ <i>Щелкуновой</i> . | 42 „ — „ |

По Харьковскому уѣзду:

- | | |
|---|-------------|
| 4) Зашт. прот. с. Безлюдовки Іоанну <i>Хижнякову</i> | 33 р. 65 к. |
| 5) зашт. свящ. с. Должика Павлу <i>Казанскому</i> . | 25 „ 8 „ |
| 6) зашт. свящ. с. Алексѣевки Василію <i>Марченкову</i> | 42 „ — „ |
| 7) зашт. свящ. с. Бол. Проходовъ Гр. <i>Лобковскому</i> | 42 „ — „ |
| 8) зашт. свящ. с. Рус. Лозовой Арс. <i>Будянскому</i> | 42 „ — „ |
| 9) зашт. свящ. с. Борщоваго Іоанну <i>Ковалеву</i> . | 42 „ — „ |
| 10) вд. свящ. с. Основы Маріи <i>Куницинной</i> . . | 63 „ — „ |
| 11) вд. свящ. с. Бабаевъ Юліи <i>Лобковской</i> . . . | 42 „ — „ |
| 12) вд. свящ. с. Ольшаной Анастасія <i>Любичкой</i> . | 42 „ — „ |
| 13) вд. свящ. с. Гавриловки Анастасія <i>Ветуховой</i> | 42 „ — „ |
| 14) зашт. діак. с. Циркуновъ Стефану <i>Рогольскому</i> | 24 „ 94 „ |
| 15) зашт. псал. с. Веселаго Никанору <i>Будянскому</i> | 21 „ — „ |
| 16) вд. псал. с. Сороковки Наталіи <i>Таворовой</i> . . | 7 „ — „ |

По Валковскому уѣзду:

- | | |
|--|-------------|
| 17) Вд. прот. г. Валокъ Аннѣ <i>Голяховской</i> . . . | 22 р. 75 к. |
| 18) зашт. псал. с. Караванска Виссаріону <i>Дюкову</i> | 16 „ 15 „ |
| 19) вд. псал. г. Валокъ Меланіи <i>Соколовской</i> . . | 2 „ 33 „ |

По Богодуховскому уѣзду:

- | | |
|--|-------------|
| 20) Зашт. свящ. с. Яблочнаго Андр. <i>Стеллецкому</i> | 35 р. 84 к. |
| 21) зашт. свящ. с. Мал. Писаревки Вас. <i>Торанскому</i> | 42 „ — „ |
| 22) вд. свящ. с. Лозоваго Зинаидѣ <i>Рубинской</i> . . | 63 „ — „ |
| 23) вд. свящ. с. Городнаго Анастасіи <i>Тедоровой</i> . | 54 „ 30 „ |
| 24) вд. свящ. с. Колонтаева Аннѣ <i>Криницкой</i> . . | 33 „ 33 „ |
| 25) зашт. псал. с. Колонтаева Захаріи <i>Базилевичу</i> | 7 „ 53 „ |
| 26) вд. псал. с. Малой Писаревки Варв. <i>Семеновой</i> | 11 „ 40 „ |

По Ахтырскому уѣзду:

- | | |
|--|------------|
| 27) Зашт. свящ. с. Хухры Василю <i>Рубинскому</i> . | 42 р. — к. |
| 28) сиротамъ свящ. с. Журавнаго <i>Матѣевымъ</i> . | 42 „ — „ |
| 29) дочери прот. с. Чернетчины Ольгѣ <i>Трояновой</i> | 59 „ 50 „ |
| 30) зашт. діак. г. Ахтырки Василю <i>Бѣлицкому</i> . | 18 „ — „ |
| 31) зашт. діак. с. Бакировки Петру <i>Вербицкому</i> . | 14 „ — „ |

32) вѣ. діак. с. Покровской Ольгѣ <i>Прусской</i> . .	9 р. 57 к.
33) зашт. псал. с. Никитовки Петру <i>Сидикову</i> . .	6 „ 60 „
34) зашт. псал. с. Бранцовки Никитѣ <i>Липскому</i> . .	9 „ 60 „
35) вѣ. псал. г. Ахтырева Дарія <i>Яровой</i>	7 „ 60 „
36) вѣ. псал. с. Печинѣ Евдокіи <i>Федоровой</i> . . .	8 „ 37 „
37) вѣ. псал. с. Рясного Олимпіадѣ <i>Фіалковской</i> .	16 „ 45 „

По Лебединскому уѣзду:

38) Зашт. свящ. г. Лебедина Петру <i>Чижевскому</i> .	39 р. 43 к.
39) зашт. свящ. с. Ольшаной Петру <i>Яновскому</i> .	42 „ — „
40) вѣ. свящ. с. Буймыра Маріи <i>Проскурниковой</i> .	49 „ 11 „
41) вѣ. свящ. с. Мартиновки Параскѣѣ <i>Мухиной</i> .	27 „ 20 „
42) зашт. діак. с. Ворожбы Василю <i>Завадовскому</i>	28 „ — „
43) вѣ. діак. с. Деркачевки Анастасіи <i>Флоринской</i>	28 „ — „
44) зашт. псал. с. Ворожбы Григорію <i>Лисанскому</i>	14 „ — „
45) вѣ. псал. с. Межерича Екатерины <i>Безуголовой</i> .	9 „ 64 „

По Сумскому уѣзду:

46) Зашт. прот. с. Павловокъ Захаріи <i>Добрецькому</i> .	42 р. — к.
47) вѣ. свящ. с. Низш.-Сыроват. Маріи <i>Лавденковой</i> .	42 „ — „
48) вѣ. свящ. г. Сумѣ Евфросиніи <i>Наумовой</i> . . .	35 „ — „
49) вѣ. псал. с. Бобринка Евфросиніи <i>Строевской</i> .	14 „ — „

По Волчанскому уѣзду:

50) Зашт. свящ. с. Сред. Бурл. Іоанну <i>Кіановскому</i> .	43 р. 39 к.
51) вѣ. свящ. с. Верхн. Писар. Евдокіи <i>Огульковой</i> .	44 „ 66 „
52) вѣ. свящ. с. Мартовой Евдокіи <i>Михайловской</i> .	7 „ 81 „
53) вѣ. діак. с. Печенѣгъ Харитинѣ <i>Федотовой</i> . .	14 „ — „

По Зміевскому уѣзду:

54) Зашт. свящ. с. Шелудовки Николаю <i>Жукову</i> .	4 р. 43 к.
55) вѣ. прот. г. Чугуева Аннѣ <i>Сильванской</i> . . .	42 „ — „
56) вѣ. свящ. с. Борокъ Матронѣ <i>Андреевской</i> . .	63 „ — „
57) вѣ. свящ. с. Нижней-Орели Маріи <i>Федоровой</i> .	20 „ 76 „
58) зашт. діак. с. Балаклеи Алексѣю <i>Критскому</i> .	28 „ — „
59) зашт. псал. с. Охочей Павлу <i>Стахевичу</i> . . .	14 „ — „
60) зашт. псал. с. Ассѣевки Николаю <i>Сильванскому</i> .	13 „ 78 „
61) вѣ. псал. с. Тарановки Θεодосіи <i>Михайловской</i> .	14 „ — „
62) вѣ. псал. с. Ефремовки Елисаветѣ <i>Павловской</i> .	6 „ 70 „
63) вѣ. псал. г. Чугуева Еленѣ <i>Сукачевой</i>	18 „ 5 „
64) вѣ. псал. с. Бурлея Маріи <i>Ястремской</i> . . .	14 „ — „
65) вѣ. псал. с. Гулийполя Серафимѣ <i>Власовской</i> .	21 „ — „

По Изюмскому уѣзду:

66) Зашт. свящ. с. Савин. Владиміру <i>Ковалевскому</i> .	42 р. — к.
67) вл. прот. г. Славянска Маріи <i>Любарской</i> .	63 „ — „
68) вл. свящ. с. Голой Долины Софіи <i>Арефьевой</i> .	28 „ — „
69) вл. свящ. с. Шандриголовой Екат. <i>Могилянской</i> .	42 „ — „
70) зашт. діак. с. Барвенковой Николаю <i>Любарскому</i> .	28 „ — „
71) вл. діак. с. Стратилатовки Маріи <i>Грабовскій</i> .	7 „ — „

По Купянскому уѣзду:

72) Зашт. свящ. с. Мѣловатки Іоанну <i>Кунцыну</i> .	16 р. 92 к.
73) вл. свящ. с. Верхней-Дуванки Марфѣ <i>Чугаевой</i> .	42 „ — „
74) вл. діак. с. Юрьевки Ольгѣ <i>Черняевой</i> .	11 „ 82 „
75) зашт. псал. с. Краснянки Петру <i>Жукову</i> .	9 „ 30 „
76) вл. псал. с. Гончаровки Надеждѣ <i>Кочергъ</i> .	20 „ — „
77) вл. псал. с. Покровска Агрипинѣ <i>Рудневой</i> .	8 „ 95 „
78) вл. псал. с. Ново-Осиновой Алек. <i>Кустовской</i> .	17 „ 48 „

По Старобѣльскому уѣзду:

79) Зашт. прот. с. Чернетчины Никол. <i>Матвѣеву</i> .	42 р. — к.
80) зашт. свящ. с. Великотск. Пет. <i>Раздольскому</i> .	63 „ — „
81) сыну свящ. с. Свято-Дмитровки С. <i>Мантулину</i> .	30 „ 20 „
82) вл. прот. с. Ново-Пскова Любви <i>Раздольской</i> .	42 „ — „
83) вл. свящ. с. Петро-Павловки Мар. <i>Ястремской</i> .	42 „ — „
84) вл. свящ. с. Ново-Боровой Ол. <i>Прихотыковой</i> .	16 „ 10 „
85) вл. свящ. с. Мостковъ Татьянѣ <i>Соколовой</i> .	21 „ — „
86) вл. свящ. с. Верхней Покров. Алек. <i>Инноковой</i> .	63 „ — „
87) вл. свящ. с. Рудева Антонинѣ <i>Каплиуленковой</i> .	21 „ — „
88) вл. свящ. с. Ново-Астахани Ек. <i>Настькиной</i> .	25 „ 8 „
89) вл. свящ. с. Бѣлокуракиной Нат. <i>Косьминой</i> .	15 „ 75 „
90) зашт. діак. с. Закотнаго Василю <i>Попову</i> .	28 „ — „
91) зашт. діак. с. Лимаревки Іоанну <i>Уланову</i> .	14 „ — „
92) дочерямъ діак. с. Литвиновки <i>Наумовымъ</i> .	14 „ — „
93) зашт. псал. с. Поповки Николаю <i>Лихницкому</i> .	14 „ 68 „
84) вл. псал. Деркульскаго кон. зав. А. <i>Оржельской</i> .	14 „ — „
95) вл. псал. с. Алексѣевки Маринѣ <i>Дикаревой</i> .	21 „ — „

Итого . . 2692 р. 95 к.

Предсѣд. Правл. Ректоръ Семивнаріи *Прот. Іоаннъ Знаменскій*.Члены Правленія { Казначей, Прот. Александръ *Федоровскій*.
Дѣлопроизвод. Прот. Николай *Гутниковъ*.Бухгалтеръ, псаломщикъ Тихонъ *Стенурскій*.

Отчетъ сей ревизіоннымъ Комитетомъ провѣренъ, и оказалось, что суммы, внесенныя въ оный, какъ по приходу, такъ и по расходу, составились изъ тѣхъ именно суммъ, какія значатся въ приходо-расходной денежной книгѣ эмеритальной кассы духовенства Харьковской Епархіи за отчетный годъ.

1898 года, Іюня 16 дни.

Предсѣдатель Комитета, Священникъ Василій *Лижницкій*.

Члены Комитета: { Священникъ Петръ *Мишулинъ*.
Преподаватель Семинаріи Мих. *Доброправовъ*.

Отъ Правленія Харьковскаго Духовнаго Училища.

I.

Въ Харьковскомъ духовномъ училищѣ въ настоящемъ году переэкзаменовки учениковъ всѣхъ классовъ имѣютъ быть произведены 18-го августа; приѣмные экзамены въ приготовительный классъ — 24 августа; (въ I, II и IV классахъ вакансій не предвидится).

II.

Прошенія о принятіи учениковъ Харьковскаго духовнаго училища на содержаніе въ училищномъ общежитіи полнокштное, полукоштное и съ уменьшенною платой должны быть поданы въ Правленіе Харьковскаго духовнаго училища не позже 10 сентября 1898 года съ приложеніемъ удостовѣреній отъ о.о. благочинныхъ о семейномъ и имущественномъ положеніи просителей.

Разрядный списокъ учениковъ Харьковскаго Духовнаго Училища, составленный Правленіемъ училища послѣ годичныхъ испытаній, произведенныхъ въ маѣ и іюнѣ мѣсяцахъ 1898 года и утвержденный Его Преосвященствомъ 18 іюня.

Четвертый классъ.

Разрядъ 1-й. 1. Паншинъ Иванъ, Николаевскій Николай, Эвеновъ Николай, Вербицкій Митрофанъ.—Эти четыре ученика за благонравіе и отличные успѣхи награждаются книгами. 5. Николаевскій Михайла, Понировскій Иванъ.

Разрядъ 2-й. Горанецъ Павелъ, Григоревичъ Василій, Новицкій Алексѣй, 10. Цыбулевскій Григорій, Виноградовъ Алексѣй, Оедоровскій Борисъ, Евецкій Александръ, Евецкій Николай, 15. Дьяковъ Александръ, Камышанъ Иванъ, Квятковскій Константинъ, Шебатинскій Яковъ, Власовскій Иванъ, 20. Лобковскій Иванъ, Протопоповъ Иванъ, Цыбулевскій Борисъ, Евсѣимовъ Петръ, Любичскій Стефанъ, 25. Дѣловичъ Николай.—Эти дватцать пять учениковъ признаются окончившими полный курсъ ученія въ духов-

номъ училищѣ съ правомъ поступленія въ первый классъ Духовной Семинаріи безъ новаго испытанія. Григорьевъ Антоній, Андреенковъ Яковъ, Краснокутскій Павелъ, Клевановъ Николай, 30. Губенко Владиміръ, Грома Даміанъ.—Эти шесть учениковъ не признаются достойными перевода въ первый классъ Духовной Семинаріи, на основаніи постановленія Правленія училища, утвержденнаго Его Высокопреосвященствомъ 2 мая 1884 г., но, согласно § 87 Уст. дух. учил., получаютъ свидѣтельства объ окончаніи полнаго курса ученія въ духовномъ училищѣ.

Разрядъ 3-й. Чернивецкій Александръ.—Этотъ ученикъ также можетъ быть признанъ окончившимъ курсъ ученія въ духовномъ училищѣ, если удовлетворительно выдержитъ переэкзаменовку послѣ каникулъ по Изъясненію православнаго Богослуженія съ церковнымъ уставомъ и русскому языку. Инноковъ Николай, Цыбулевскій Мануилъ, 35. Ястремскій Георгій, Васильковскій Митрофанъ, Дорошенко Петръ, Максимовъ Максимъ, Соколовскій Петръ, 40. Леткинъ Яковъ.—Эти восемь учениковъ остаются на повторительный курсъ въ IV классѣ по прошеніямъ родителей.

Третій классъ.

Разрядъ 1-й. Кипріановъ Владиміръ, Петровъ Стефанъ.—Эти два ученика за благонравіе и отличные успѣхи награждаются книгами. Богославскій Василій, Анисимовъ Сергій.

Разрядъ 2-й. 5. Ѳедоровъ Александръ, Согинъ Владиміръ, Найдовскій Александръ, Степурскій Георгій, Власовскій Андрей, 10. Кіановскій Илья, Александровъ Вячеславъ, Соколовскій Михаилъ, Червонецкій Илья, Лашенко Данилъ, 15. Сергѣевъ Викторъ, Толмачевъ Виталій, Николаевскій Андрей, Петинъ Василій, Протопоповъ Александръ, 20. Могилянскій Александръ, Будянскій Николай, Юшковъ Николай, Ведрпнскій Андрей, Пивоваровъ Илья, 25. Дьяковъ Илларионъ, Буханцевъ Иванъ, Измаиловъ Петръ, Ивановъ Андрей.—Эти двадцать восемь учениковъ признаются достойными перевода въ четвертый классъ. Грызодубовъ Николай, 30. Олейниковъ Александръ, Пономаревъ Петръ, Рубинскій Веніаминъ, Рудинскій Валентинъ, Сильванскій Константинъ, 35. Шепелевскій Иванъ, Григоровичъ Семенъ.

Разрядъ 3-й. Жуковъ Алексій, Пересыпкинъ Иванъ.—Эти десять учениковъ также могутъ быть переведены въ четвертый классъ, если удовлетворительно выдержатъ переэкзаменовку послѣ каникулъ: Грызодубовъ, Рубинскій, Сильванскій и Шепелевскій—по русскому языку, Пономаревъ, Григоровичъ и Рудинскій—по

греческому языку, Олейниковъ—по арифметикѣ, Жуковъ—по русскому языку и русскому письменному упражненію, Пересыпкинъ—по русскому и греческому языкамъ. Дейнеховскій Павелъ, 40. Непригннъ Стефанъ, Ракшевскій Леонидъ, Стахевичъ Иванъ, Твердохѣбовъ Георгій, Ведринскій Александръ, 45. Кротенко Григорій, Рубинскій Борисъ.—Эти восемь учениковъ оставляются на повторительный курсъ въ томъ-же классѣ по малоуспѣшности. Дзюбановъ Михаилъ.—Этотъ ученикъ оставляется на повторительный курсъ въ томъ-же классѣ, по прошенію опекуна.

Второй классъ.

Разрядъ 1-й. 1. Зеленинъ Константинъ, Насѣдкинъ Андрей.—Эти два ученика за благонравіе и отличные успѣхи награждаются книгами.—Платоновъ Георгій, Поповъ Иванъ, Павловскій Иванъ, Бобловскій Сергѣй.

Разрядъ 2-й. Квитковскій Александръ, Сулима Ѳедоръ, Архангельскій Константинъ, 10. Туранскій Павелъ, Андреевко Алексѣй, Бѣляевъ Владиміръ, Мухинъ Владиміръ, Крыжановскій Николай, 15. Любичскій Тихонъ, Нестеровъ Николай.—Эти шестнадцать учениковъ признаются достойными перевода въ третій классъ. Стрѣльцовъ Захарій, Дюковъ Сергѣй, Пантелеймоновъ Иванъ, 20. Рубинскій Василій, Тугариновъ Иванъ, Андреевъ Владиміръ.

Разрядъ 3-й. Пономаревъ Константинъ, Дюковъ Алексѣй, 25. Ивановъ Николай, Матвѣевъ Яковъ, Торанскій Михаилъ, Чернявскій Михаилъ.—Эти двѣнадцать учениковъ могутъ быть переведены въ третій классъ, если удовлетворительно выдержатъ переэкзаменовку послѣ каникулъ: Стрѣльцовъ, Пантелеймоновъ и Рубинскій—по латинскому языку, Андреевъ и Дюковъ Сергѣй—по русскому языку, Тугариновъ—по диктанту, Ивановъ, Дюковъ Алексѣй и Пономаревъ—по русскому и латинскому языкамъ, Торанскій—по русскому языку и диктанту, Матвѣевъ—по русскому и греческому языкамъ и диктанту, Чернявскій—по диктанту и церковному пѣнію. Гордѣенко Александръ, 30. Ковалевскій Димитрій, Кравченко Антоній, Васильковский Ѳедоръ, Толмачевъ Димитрій, Корнильевъ Антоній, 35. Ступницкій Димитрій, Любарскій Петръ, Власовскій Анавій, Сильванскій Анатолій.—Эти десять учениковъ оставляются на повторительный курсъ въ томъ-же классѣ по малоуспѣшности. Михайловскій Владиміръ.—Этотъ ученикъ, какъ не державшій экзаменовъ по болѣзни, допускается къ таковымъ по всѣмъ предметамъ послѣ каникулъ. 40. Аксененко Андрей, Михайленко Александръ.—Эти два ученика увольняются изъ училища по малоуспѣшности.

Первый классъ.

Разрядъ 1-й. 1. Рубинскій Викторъ, Левадный Стефанъ, Слесаревъ Александръ.—Эти три ученика за благопріятіе и отличныя успѣхи награждаются книгами. Платоновъ Василій, 5. Жебиневъ Петръ, Вербицкій Николай, Инноковъ Александръ, Тимофеевъ Александръ.

Разрядъ 2-й. Созонтьевъ Ѳеодоръ, 10. Полницкій Александръ, Мигулинъ Иванъ, Хижняковъ Владиміръ, Чумаковъ Константинъ, Новосадскій Всеволодъ, 15. Сіатовскій Иванъ, Буханцевъ Гавріиль, Жуковъ Иларіонъ, Литкевичъ Моисей, Ѳеодоровъ Василій, 20. Антоновскій Димитрій, Селезневъ Димитрій, Крыжановскій Александръ, Ѳомиръ Алексѣй, Насѣдкинъ Александръ, 25. Ѳеодоровскій Гавріиль, Протопоповъ Георгій, Шенигоновъ Иванъ, Сидоровъ Евфимъ.—Эти двадцать восемь учениковъ признаются достойными перевода во второй классъ. Андреевъ Викторъ, 30. Васильковскій Георгій, Чаговцевъ Діонисій, Никитскій Сергѣй.

Разрядъ 3-й. Павловъ Палікарпъ, Степурскій Ѳеодоръ, 35. Созонтьевъ Димитрій, Полтавцевъ Тихонъ, Щербининъ Александръ, Ракшевскій Андрей, Ѳеодоровскій Димитрій, 40. Григоревичъ Антоній.—Эти двѣнадцать учениковъ могутъ быть переведены во второй классъ если удовлетворительно выдержатъ переекзаменовку послѣ каникулъ: Андреевъ, Васильковскій и Чаговцевъ—по диктанту, Никитскій—по русскому языку съ церковно-славянскимъ, Павловъ и Степурскій—по диктанту и церковному пѣнію, Созонтьевъ—по Закону Божію и диктанту, Полтавцевъ и Щербининъ—по русскому языку съ церковно-славянскимъ и диктанту, Ракшевскій и Ѳеодоровскій по русскому языку съ церковно-славянскимъ, диктанту и церковному пѣнію, Григоревичъ—по русскому языку съ церковно-славянскимъ, диктанту и арифметикѣ, Ковалевскій Александръ 2-й, Пересыпкинъ Ѳеодоръ, Привытковъ Димитрій.—Эти три ученика остаются на повторительный курсъ въ томъ-же классѣ по малоуспѣшности. Гусевъ Алексѣй, 45. Стелецкій Василій, Степурскій Леонидъ.—Эти три ученика, какъ не державшіе экзаменовъ по болѣзни, допускаются къ таковымъ по всѣмъ предметамъ послѣ каникулъ. Ковалевскій Александръ 1-й.—Этотъ ученикъ увольняется изъ училища по малоуспѣшности. Лебединскій Иванъ.—Этотъ ученикъ увольняется изъ училища, по прошенію матери.

Приготовительный классъ.

Разрядъ 1-й. Стрѣльцовъ Александръ, Насѣдкинъ Семенъ, Власовъ Александръ.—Эти три ученика за благопріятіе и отличныя

успѣхи награждаются книгами. Лукашовъ Николай, 5. Пантелеймоновъ Николай, Подлущій Николай, Троицкій Тимофей, Рубинскій Петръ, Яновскій Михайлъ.

Разрядъ 2-й. 10. Рохлинъ Константинъ, Грабовскій Павелъ, Базилевичъ Григорій, Ястремскій Михайлъ, Оболенцевъ Александръ, 15. Кирилловъ Антоній, Мигулинъ Иванъ, Безугловъ Геннадій, Олейниковъ Сергѣй, Пономаревъ Левъ, 20. Пономаревъ Михайлъ, Яновскій Петръ, Невпригинъ Николай, Дюковъ Евгений, Анисимовъ Захарій, 25. Гондаровскій Александръ, Ивановъ Иванъ, Наумовъ Димитрій, Дзюбановъ Владиміръ, Стефановскій Александръ.—Эти двадцать девять учениковъ признаются достойными перевода въ первый классъ. 30. Голубинскій Александръ, Заграфскій Владиміръ, Матвѣевъ Николай, Тугариновъ Иванъ, Ѳедорко Александръ.

Разрядъ 3-й. 35. Калашниковъ Константинъ, Рудневъ Иванъ, Корнильевъ Павелъ.—Эти восемь учениковъ могутъ быть переведены въ первый классъ, если удовлетворительно выдержатъ переекзаменовку послѣ каникулъ: Тугариновъ, Матвѣевъ и Ѳедорко—по диктанту, Заграфскій—по русскому языку, Голубинскій—по арифметикѣ, Калашниковъ и Рудневъ—по арифметикѣ и диктанту, Корнильевъ—по русскому языку и диктанту. Сенивинъ Василій, Придкинъ Павелъ.—Эти два ученика оставляются на повторительный курсъ въ томъ-же классѣ по малоуспѣшности. 40. Невпригинъ Семенъ.—Этотъ ученикъ, какъ не державшій экзаменовъ по болѣзни, допускается къ таковымъ по всѣмъ предметамъ послѣ каникулъ.

Отъ Правленія Купянскаго духовнаго училища.

Правленіе Купянскаго духовнаго училища объявляетъ: 1) переекзаменовки и пріемныя испытанія послѣ лѣтнихъ каникулъ въ настоящемъ году ученикамъ Купянскаго духовнаго училища назначены въ слѣдующемъ порядкѣ: августа 18 и 19 переекзаменовка ученикамъ IV класса и пріемъ поступающихъ вновь въ этотъ классъ, августа 20 и 21 пріемъ учениковъ для поступленія въ 3, 2 и 1 классы, августа 22 и 24 переекзаменовка ученикамъ 3 класса, августа 25 и 26 переекзаменовка ученикамъ 2 и 1 классовъ, 27 и 28 августа пріемныя испытанія для поступленія въ подготовительный классъ, 31 августа переекзаменовка ученикамъ подготовительнаго класса.

2) Всѣ воспитанники свѣтскаго званія обязаны внести плату за обученіе впередъ за весь учебный годъ, въ количествѣ 60 руб.

3) Родители воспитанниковъ училища, желающіе, чтобы дѣти ихъ приняты были на полнокштное или полукштное училищное содержаніе, обязаны подать прошеніе въ Правленіе училища не позже 15 августа, съ приложеніемъ благотинническаго удостовѣренія о своей бѣдности по формѣ.

4) Всѣ воспитанники, желающіе поступить въ училищное общежитіе, должны внести установленную плату впередъ за полгода, а вновь поступающіе воспитанники, кромѣ того, обязаны внести по 12 руб. 50 коп. въ Правленіе училища на постельныя принадлежности.

5) Правленіе училища, согласно журнальному постановленію, утвержденному Его Преосвященствомъ 25 іюня 1898 года, доводить до свѣдѣнія Окружнаго духовенства, что для предстоящихъ занятій съѣзда духовенства, имѣющаго быть 23 сентября 1898 года, назначаются слѣдующіе предметы: а) разсмотрѣніе журналовъ предыдущаго съѣзда и заслушаніе резолюцій Его Преосвященства, послѣдовавшихъ на сихъ журналахъ; б) разсмотрѣніе смѣты прихода суммъ и расхода по содержанію училища въ 1899 году и дополнительной смѣты расхода на текущій 1898 годъ; в) разсмотрѣніе вѣнчиковыхъ вѣдомостей за прошедшій 1897 годъ; г) разсмотрѣніе отчета о приходѣ, расходѣ и остаткѣ суммъ, ассигнуемыхъ духовенствомъ Купянскаго училищнаго округа, за 1897 годъ, а также журналовъ Временнаго Ревизіоннаго Комитета по повѣркѣ означеннаго отчета; д) избраніе Членовъ Правленія отъ духовенства, въ виду окончанія трехлѣтней службы въ этой должности протоіерея Михаила Чернявскаго и священника Θεодосія Навродскаго; е) избраніе Членовъ Временнаго Ревизіоннаго Комитета и кандидатовъ къ нимъ на будущій 1899 годъ, ж) другія текущія дѣла, подлежащія обсужденію Съѣзда.

Разрядный списокъ воспитанниковъ Купянскаго Духовнаго Училища за 18⁹⁷/₉₈ учебный годъ.

Четвертаго класса.

Окончившіе курсъ и признанные достойными перевода въ 1-й классъ Духовной Семинаріи.

Разрядъ 1-й. 1. Пипенко Григорій, Титовъ Александръ—съ награжденіемъ книгами, Ревскій Веніаминъ, Роменскій Петръ.

Разрядъ 2-й. 5. Морозъ Аркадій, Олягъ Дмитрій, Поповъ Гавріиль, Петровъ Иванъ, Пантелеимоновъ Михаилъ, 10. Баженовъ Семень, Грековъ Георгій, Жуковский Иванъ, Христіановскій Яковъ, Бутковъ Пантелеимонъ, 15. Яковлевъ Левъ и Якубовичъ Сергій.

Увольняются изъ училища, за окончаніемъ полного курса ученія въ духовномъ училищѣ, если удовлетворительно выдержатъ переэкзаменовку.

Кондратьевъ Иванъ—по латинскому языку, Гончаревскій Николай—по географіи и Краснопольскій Дмитрій—по катихизису и русскому языку.

Оставаются на повторительный курсъ.

20. Нарожный Михаилъ—по малоуспѣшности, Макаровскій Михайлаъ—по прошенію отца.

Третьяго класса.

Переводятся въ 4-й классъ.

Разрядъ 1-й. 1. Тычининъ Григорій, Поповъ Антоній, Чернявскій Сергій, Евфимовъ Владиміръ—съ награжденіемъ книгами, 5. Косминъ Ѳеодоръ.

Разрядъ 2-й. Смирнскій Иванъ, Землянскій Константинъ, Пономаревъ Николай, Толмачевъ Иванъ, 10. Быковцевъ Григорій, Бородаевъ Ѳеодоръ.

Будутъ переведены въ 4-й классъ, если послѣ каникулъ выдержатъ экзаменъ.

Трегубовъ Петръ, Жуковскій Василій—по ариѳметикѣ, Лядскій Сергій—по русскому языку, 15. Матвѣенко Николай, Петраковъ Алексѣй—по греческому языку, Торанскій Александръ, Поповъ Павелъ—по русскому языку, Соколовъ Валентинъ—по греческому и латинскому языкамъ.

Оставаются на повторительный курсъ.

20. Дикаревъ Леонидъ, Трегубовъ Павелъ, Бугуцкій Николай, Суховъ Петръ, Давидовичъ Евгений—по малоуспѣшности, 25. Базилевичъ Александръ, Базилевичъ Владиміръ, Арѣьевъ Петръ—по прошенію родителей.

Увольняется изъ училища.

Лядскій Яковъ—по малоуспѣшности и великовозрастію.

Втораго класса.

Переводятся въ 3-й классъ.

Разрядъ 1-й. 1. Головчанскій Арсеній, Чернякинъ Михаилъ, Улановъ Владиміръ, Филипченко Василій, 5. Твердохлѣбовъ Иванъ, Ѳедоровъ Иванъ—съ награжденіемъ книгами, Смирнскій Тимонъ, Бесѣда Алексѣй, Сѣвирскій Александръ, 10. Алексѣевъ Стефанъ.

Разрядъ 2-й. Жадановскій Петръ, Куропка Евфимъ, Поповъ

Александръ 1-й, Шишловъ Ипполитъ, 15. Артемовъ Порфирій. Якубовичъ Леонидъ, Поповъ Иванъ.

Будутъ переведены въ 3-й классъ, если послѣ каникулъ выдержатъ экзаменъ.

Авксентьевъ Григорій—по арифметикѣ, Сапухинъ Александръ—по русскому языку, 20. Пономаревъ Викторъ, Козьменко Николай—по латинскому языку, Посуховъ Иванъ—по греческому языку, Скубачевскій Николай, Дзюбановъ Стефанъ—по арифметикѣ, 25. Путилинъ Павелъ, Кузнецовъ Павелъ—по греческому и латинскому языкамъ, Татариновъ Алексѣй, Титовъ Николай—по русскому и греческому языкамъ.

Остаются на повторительный курсъ.

Константиновъ Николай, 30. Ходской Иванъ, Сильванскій Алексѣй, Прунъ Петръ—по малоуспѣшности, Поповъ Александръ 2-й. Дробать Григорій—по прошенію родителей.

Перваго класса.

Переводятся во 2-й классъ.

Разрядъ 1-й. Евфимовъ Григорій, Базилевичъ Александръ, Бородаевъ Викторъ, Жуковъ Евгений, 5. Лядскій Константинъ, Лыбицкій Леонидъ—съ награжденіемъ книгами, Жуковскій Леонтій.

Разрядъ 2-й. Краснопольскій Семенъ, Феневъ Захарій, 10. Барышниковъ Александръ, Ильинскій Алексѣй, Щелоковскій Косма, Голяко-Захаржевскій Глѣбъ, 15. Малишевскій Павелъ, Тетявниковъ Сергій, Дикаревъ Викторъ, Краснокутскій Анатолій, Оржельскій Иванъ, 20. Капустинъ Александръ, Диваревъ Александръ. *Будутъ переведены во 2-й классъ, если послѣ каникулъ выдержатъ экзаменъ.*

Шиповаловъ Дмитрій, Бѣликовъ Николай—по Священной Исторіи, Чернявскій Николай—по Священной Исторіи, 25. Алексѣевъ Киріонъ—по арифметикѣ, Василевскій Сергій—по письменной работѣ по русскому языку и арифметикѣ.

Остаются на повторительный курсъ.

Котляревскій Петръ, Серединъ Дмитрій—по малоуспѣшности. Захарьевъ Василій, 30. Рудневъ Александръ—по прошенію родителей.

Приготовительнаго класса.

Переводятся въ 1-й классъ.

Разрядъ 1-й. 1. Гилуновъ Иванъ, Гавриловъ Иванъ, Лонгиновъ Алексѣй, Базилевичъ Алексѣй, 5. Яценко Борисъ—съ награде-

ніемъ книгами, Арефьевъ Дмитрій, Климентовъ Николай, Христіановскій Стефанъ, Бутковъ Григорій.

Разрядъ 2-й. 10. Кустовскій Борисъ, Ивановъ Пантеленмонъ, Жуковъ Иванъ, Васялевскій Михайлъ, Дзюбановъ Герасимъ, 15. Любарскій Аванасій, Платоновъ Стефанъ, Макухинъ Іосифъ, Базилевичъ Василій, Веселовскій Иванъ, 20. Лонгиновъ Михайлъ.

Будутъ переведены въ 1-й классъ, если послѣ каникулъ выдержатъ экзаменъ.

Чиркинъ Іосифъ—по арифметикѣ, Жуковскій Александръ—по русскому языку, Торанскій Николай—по Закону Божію и русскому языку.

Оставаются на повторительный курсъ.

Краснокутскій Евгений—по малоуспѣшности, 25. Зайцевъ Константинъ, Анисимовъ Александръ—по прошенію родителей.

Назначается экзаменъ послѣ каникулъ по всемъ предметамъ недержавшимъ оного по болѣзни.

Кремповскому Ивану, Грабовскому Ивану, Сильванскому Александру.

Епархіальныя извѣщенія.

Священникъ Николаевской церкви сл. Чернетчины Петръ *Стеллецкій* награжденъ бархатною фіолетовою скуфьею.

— Діаконъ Харьковской Благовѣщенской церкви Петръ *Капустянскій* рукоположенъ въ санъ священника къ Троицкой церкви с. Рѣчекъ, Сумскаго уѣзда.

— Безмѣстный, бывшій при Успенской церкви сл. Стрѣльцовки, Старобѣльскаго уѣзда, священникъ Михайлъ *Загоровскій*, по прошенію, определенъ псаломщикомъ къ Покровской церкви сл. Безлюдовки, Харьковскаго уѣзда.

— Въ сел. Полевое, по прошенію, перемѣщенъ псаломщикъ сл. Бѣлявки, Старобѣльскаго уѣзда, Василій *Людикорминъ*.

— Псаломщикъ Пятницкой церкви с. Бакировки, Ахтырскаго уѣзда, Иванъ *Акимовъ*, согласно прошенію, уволенъ заштатъ по болѣзни.

— Псаломщикъ сел. Полеваго, Харьковскаго уѣзда, Алексій *Копычиковъ*, по докладу Предсѣдателя Харьковскаго Епархіальнаго Училищнаго Совѣта, Его Высокопреосвященствомъ отрѣшенъ отъ занимаемаго мѣста.

— Заштатный псаломщикъ Казанской церкви с. Деревокъ, Ахтырскаго уѣзда, Оома *Невпряминъ*, волею Божіею, умеръ.

— Утверждены въ должности церковнаго старосты: Покровской церкви с. Ворожбы, Сумскаго уѣзда, крест. Илія *Журба*; Кладбищенской Мироншицкой церкви г. Ахтырки мѣщ. Иванъ *Томенко*; Христорождественской церкви сл. Тимоѣевки, Сумскаго уѣзда, крест. Андрей *Поченко*.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Заботы духовенства объ усиленіи воспитательнаго значенія церковно-приходскихъ школъ.—Мѣры къ улучшенію матеріальнаго положенія церковно-приходскихъ школъ.—Право школы на то или другое названіе.—Попечительное отношеніе духовенства къ служащимъ въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ.—Новый православный монастырь на Волини.—Обученіе монахинь правильному уходу за больными.—Одно изъ средствъ къ сближенію старообрядцевъ съ православною церковью.—Церковныя бібліотеки.—Вопросъ объ иконописи и опыты его разрѣшенія.—Проектъ алфавитнаго списка прихожанъ и приходской справочной книги.—Некрологъ.

Для усиленія воспитательнаго значенія церковныхъ школъ въ тѣхъ которыхъ епархіяхъ введено обязательное чтеніе не только утреннихъ молитвъ предъ началомъ занятій, но и вечернихъ послѣ уроковъ, въ присутствіи учащихся, учениками и ученицами старшей группы по очереди и подготовкѣ, при исполненіи общимъ пѣніемъ, кромѣ обычныхъ молитвъ, тропаря храму, ближайшему празднику и др. Какъ средство для усвоенія молитвъ, Полтавскимъ съѣздомъ наблюдателей церковно-приходскихъ школъ рекомендуется общее, конечно, чинное и благоговѣйное, ритмическое чтеніе ихъ дѣтьми.—Весьма цѣнные практическіе совѣты по этому предмету были даны г. Виноградовымъ въ «Яросл. Епарх. Вѣд.». Изъ трехъ способовъ заучиванія молитвенныхъ словъ: 1) въ школѣ—со словъ законоучителя или посредствомъ пѣнія, 2) дома по книгѣ и 3) чрезъ каждодневное съ пѣніемъ чтеніе утреннихъ и вечернихъ молитвъ въ школѣ,—онъ отдаетъ предпочтеніе послѣднему. При пользованіи этимъ способомъ слова молитвы медленно, но вѣрно слагаются въ памяти и сердца учащихся, а повседневымъ навыкомъ при участіи въ молитвѣ учителя или законоучителя, закрѣпляется и молитвенное настроеніе. Безпристрастная справедливость требуетъ сказать, что церковно-приходская школа, введши такой способъ наученія молитвѣ, въ религиозно-воспитательномъ отношеніи оставила земскую школу далеко за собой. Желательно еще чтеніе молитвъ предъ иконой не по книгѣ, а наизусть: чрезъ это достигается нормальное положеніе чтеца, болѣе глубокое запоминаніе молитвенныхъ словъ и большее вниманіе къ послѣднимъ, какъ самого чтеца, такъ и его сомолитвенниковъ. Кромѣ того, при практическомъ способѣ изученія молитвъ является возможность, не посвящая съ перводами много времени на разучиваніе молитвъ, быстро переходить къ изу-

ченію Св. Исторіи, вмѣстѣ съ тѣмъ, характеръ школьнаго наученія молитвъ вполне гармонируетъ при этомъ способѣ съ тѣмъ единственно правильнымъ воззрѣніемъ на изученіе Закона Божія, по которому оно во всемъ своемъ составѣ никогда не перестаетъ быть воздѣйствіемъ духа на духъ и живымъ руководящимъ началомъ для жизни и въ жизни.—Законоучителямъ Полтавской епархіи въ мѣстномъ епархіальномъ органѣ дается совѣтъ пользоваться на урокахъ непосредственно священнымъ текстомъ библейскихъ писателей, прочитывая изъ нихъ нѣкоторые отдѣлы въ доступномъ для дѣтей русскомъ изложеніи (по русской Библии).—Преподаваніе закона Божія въ женскихъ церковныхъ школахъ должно соотвѣтствовать особенностямъ женской натуры и условіямъ жизнедѣятельности учащихся дѣвочекъ, какъ будущихъ матерей. Поэтому на урокахъ Св. Исторіи весьма важно обращать особенное вниманіе ихъ на святыхъ женъ библейскихъ, и на черты семейственности въ жизни святыхъ; необходимо также познакомить ихъ съ жизнью замѣчательныхъ св. женъ изъ исторіи христіанской церкви, въ чемъ могла бы помочь законоучителю учительница посредствомъ чтенія съ дѣтьми нѣкоторыхъ изъ житій св. женъ.—Въ школахъ среди сектантскаго населенія, имѣющихъ миссіонерское значеніе, преподаваніе закона Божія должно быть возлагаемо на лицъ съ среднимъ образовательнымъ цензомъ и носить совершенно положительный характеръ и своею положительною стороною достигать полемическихъ цѣлей—черезъ обстоятельное и полное раскрытіе вѣроучительныхъ и историческихъ истинъ, относительно которыхъ погрѣшаютъ мѣстные представители инославія.

— Для усиленія мѣстныхъ средствъ содержанія церковныхъ школъ, постановленіемъ Полтавскаго епархіальнаго съѣзда о.о. на блюдателей привлечены къ участию въ содержаніи существующихъ школъ тѣ церкви, которыя въ своихъ приходахъ церковныхъ школъ вовсе не имѣютъ или же имѣютъ однѣ школы грамоты, свободныя отъ затратъ со стороны церкви. Принимая во вниманіе, что нѣтъ церковныхъ школъ или есть однѣ незначительныя школы грамоты преимущественно въ приходахъ, гдѣ существуютъ земскія училища, а эти приходы, какъ болѣе многочисленные (въ мѣстечкахъ и большихъ селахъ), располагаютъ большими средствами, съѣздъ, какъ сообщаетъ «Полт. Еп. Вѣд.», нашелъ необременительнымъ и справедливымъ опредѣлить размѣръ взноса въ общую сумму средствъ мѣстнаго уѣзднаго отдѣленія отъ каждой церкви съ прихожанами до 700 душъ—въ 15 р., до 1,000 душъ—въ 20 р., до 1,500 душъ — въ 25 р., до 2,000 душъ—въ

30 р. и выше 2,000 душъ—по 35 р.—Тотъ же вопросъ обсуждался и на страницахъ «Под. Епарх. Вѣд.». По мнѣнію этого органа, однимъ изъ распространенныхъ препятствій къ открытію новыхъ школъ и лучшему обезпеченію существующихъ слѣдуетъ считать взносы крестьянскихъ обществъ на народныя училища, содержащимъ очень часто на средства 6—7 селеній, которыя, однако, въ эти дорогія училища посылать дѣтей не могутъ по дальности разстоянія, при переменчивой погодѣ, въ снѣжныя и холодныя зимы, за отсутствіемъ теплой одежды или неизмѣнѣмъ обуви. Удовлетворяя задачамъ просвѣщенія подрастающаго поколѣнія того села, гдѣ находится, министерское училище ни въ какомъ случаѣ не можетъ съ успѣхомъ служить просвѣтительнымъ нуждамъ сосѣднихъ селъ, которыхъ денежными средствами оно пользуется для своего содержанія. Зачѣмъ же оно получаетъ эту дань отъ тѣхъ обществъ, которымъ пользы не приносятъ? Ненормальность этихъ сборовъ бьетъ въ глаза при существованіи по сосѣднимъ деревнямъ церковныхъ школъ приходскихъ и грамоты, не получающихъ отъ мѣстныхъ обществъ никакого содержанія или самое скудное и содержащихся на жертвы случайныхъ благотворителей или на пособіе отъ Совѣта, также скудное, при пользованіи даровымъ учительскимъ трудомъ мѣстныхъ причтовъ. Такъ какъ школы эти—не духовныя училища, а церковно-приходскія, то прихожане той или другой церкви должны заботиться объ ихъ благоустройствѣ. Каждый священникъ, имѣя такихъ школъ въ приходѣ двѣ-четыре, по мѣрѣ силъ прилагаетъ попеченіе о нихъ и завѣдуетъ ими, преподаетъ въ нихъ законъ Божій, руководитъ малоподготовленными учителями, нерѣдко ихъ кормитъ, даже одѣваетъ и обуваетъ, когда сборщикъ, сельскій староста или старшина съ писаремъ несвоевременно и неаккуратно выдаютъ деньги на жалованье учителю или самовольно перечисляютъ школьныя суммы на мірскія надобности. Уничтоженіе же обязательности указанныхъ взносовъ по приговорамъ волостныхъ сходовъ оказывается на дѣлѣ невозможнымъ, вслѣдствіе противодѣйствія крестьянскихъ властей, которыя обыкновенно стоятъ за старый порядокъ.—Такое безразличное, а иногда и недобрительное, отношеніе крестьянскихъ властей къ церковнымъ школамъ отмѣчается «Вол. Епарх. Вѣд.» въ числѣ неблагопріятныхъ вліяній на отношеніе нѣкоторыхъ крестьянскихъ обществъ къ приходской школѣ. Какъ истинный радѣтель народнаго блага, мировой посредникъ, гдѣ онъ есть, или земскій начальникъ долженъ облегчить сельскому обществу отмѣну существующаго бесполезнаго или вреднаго общественнаго приговора на лучшій въ ви-

дахъ народной пользы. Чтобъ не лишать при этомъ министерскія школы средствъ содержанія, возможенъ иной порядокъ, практикуемый по мѣстамъ: при волостяхъ основанъ общій школьный фондъ, изъ котораго черпаютъ свои средства какъ церковно-приходскія, такъ и министерскія училища. Преимущество такого порядка въ томъ, что тогда тѣ и другія школы безъ ущерба другъ для друга, получаютъ строго опредѣленной доплаты и каждой деревнѣ открывается возможность обзавестись школой.—Къ заведенію такого порядка въ дѣлѣ обезпеченія всѣхъ школъ подольскія—епархіальная и губернская—власти стремятся съ 1893 г., а въ 1896 г. подольское губернское по крестьянскимъ дѣламъ присутствіе подтвердило о томъ мировымъ посредникамъ—выработать единообразный порядокъ обезпеченія существующихъ школъ всѣхъ типовъ и изыскать средства на открытіе ихъ тамъ, гдѣ онѣ еще не заведены.

— При неудовлетворительности положенія нѣкоторыхъ изъ церковныхъ школъ низшаго типа, произволъ въ усвоеніи имъ въ одномъ случаѣ названія одноклассной церковно-приходской, въ другомъ—школы грамоты, весьма невыгодно отражается на общей репутациі церковныхъ школъ: рядомъ съ церковно-приходскими школами, по своей неустроенности, не заслуживающими своего названія, существуютъ школы грамоты, которыя вполнѣ достойны наименованія одноклассныхъ церковно-приходскихъ. Поэтому для точнаго опредѣленія дѣйствительнаго состоянія церковно-школьнаго дѣла въ данномъ районѣ цѣлесообразно указаніе, по которому должно объявлять открытыми только тѣ церковно-приходскія школы, которыя удовлетворяютъ условіямъ, вытекающимъ изъ основныхъ правилъ о томъ и другомъ видѣ церковныхъ школъ; церковно-приходскими вправѣ именоваться такіа школы, которыя: а) выполняютъ программы курса церковно-приходскихъ школъ, б) имѣютъ правоспособнаго учителя или учительницу, или способнаго исполнителя учительской должности, в) имѣютъ достаточное количество учащихся, г) снабжены надлежащей классною обстановкой и учебными принадлежностями, д) располагаютъ собственнымъ помещеніемъ или, по наличнымъ даннымъ, могутъ рассчитывать на таковое въ ближайшемъ будущемъ; всѣ же школы, не подходящія подъ эти условія, слѣдуетъ считать школами грамоты. Нижегородскій Епархіальный Училищный Совѣтъ признаетъ право на названіе церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты только за тѣми изъ нихъ, въ которыхъ учащиеся состоятъ въ наличности не менѣе десяти человѣкъ; единственно въ такихъ школахъ

занятія освобождаютъ діаконовъ отъ установленнаго Св. Синодомъ вычета изъ ихъ дохода въ пользу церковныхъ школъ епархіи.
«С.-Петербург. Дух. Вѣстн.».

— Въ «Кишиневскихъ Епарх. Вѣдомостяхъ» опубликовано положеніе о пенсіяхъ и пособіяхъ служащимъ въ Кишиневскомъ епархіальномъ женскомъ училищѣ за 25-лѣтнюю службу. Пенсія: начальницѣ—700 руб., инспектору и законоучителю—750 руб., преподавателю съ высшимъ образованіемъ—650 руб., съ среднимъ образованіемъ—350 руб., учительницамъ и воспитательницамъ по 300 руб., фельдшерицѣ—200 руб. За выслугу сверхъ 25-ти лѣтъ производится добавка къ окладу пенсіи. За выслугу 20-ти лѣтъ назначается половина пенсіи. Прослужившимъ десять и болѣе лѣтъ при выходѣ въ отставку—единовременное пособіе въ размѣрѣ годовой пенсіи.—Семействамъ лицъ, умершихъ на службѣ прежде выслуги срока на пенсію, выдается единовременное пособіе за время службы менѣе 10 лѣтъ—половина оклада жалованья, свыше 10 лѣтъ—полный окладъ жалованья.—Самарскій епархіальный съѣздъ духовенства въ августѣ 1897 г. постановилъ учредить, по примѣру Маріинскихъ духовныхъ женскихъ училищъ, пенсіи для классныхъ воспитательницъ Самарскаго епархіальнаго женскаго училища, прослужившихъ при училищѣ не менѣе 25 лѣтъ и оставившихъ службу, въ размѣрѣ 120 рублей въ годъ. Право на полученіе пенсій за выслугу 25 лѣтъ распространено и на учительницъ.—Херсонскій съѣздъ о. о. благочинныхъ постановилъ воспитательницамъ и ихъ помощницамъ предоставить право на полученіе прибавки къ жалованью въ размѣрѣ пятой части получаемаго жалованья за пятилѣтнюю службу въ женскомъ епархіальномъ училищѣ. Сверхъ сего постановлено продлить выдачу изъ епархіальныхъ суммъ квартирнаго пособія преподавателямъ семинаріи въ размѣрѣ 3000 руб. въ годъ впродъ до осуществленія устройства особаго зданія для квартиръ преподавателей.
«Екатериносл. Еп. Вѣд.».

— Въ цѣляхъ увеличенія числа православныхъ храмовъ въ Житомирѣ и религіозно-церковнаго воздѣйствія на разнорѣдное населеніе города, высокопреосвященнымъ архіепископомъ Модестомъ возбуждено было, какъ передаетъ «Вол.», предъ Св. Синодомъ ходатайство о разрѣшеніи учредить въ Житомирѣ православный мужскій монастырь, съ припискою его къ Почаевской лаврѣ. Въ этихъ видахъ Почаевскою лаврою въ прошломъ году приобрѣтена усадьба Юрашева и начата постройка церкви. Но такъ какъ означенная усадьба для цѣлей монастыря оказалась недостаточною, то рѣшено прику-

пять смежный съ усадьбой Юрашева участокъ земли, принадлежащій волинскому приказу общественнаго призрѣнія, мѣрою 5 дес. 1822 кв. саж. Нынѣ указомъ Св. Синода отъ 10 марта дано знать, что Св. Синодъ разрѣшилъ учредить въ Житомирѣ общежительный мужскій монастырь, съ наименованіемъ оного Богоявленскимъ, съ такимъ числомъ монашествующимъ, какое обитель въ состояніи будетъ содержать на свои средства, и съ припискою монастыря къ Почаевской Успенской лаврѣ. Тѣмъ-же указомъ извѣщается о Высочайше утвержденномъ 28 ноября 1897 года положеніи Комитета Министровъ относительно продажи вновь учрежденному монастырю вышеупомянутаго земельного участка приказовской земли и воспослѣдовавшемъ въ 17 день января сего года Высочайшемъ соизволеніи на укрѣпленіе за Богоявленскимъ монастыремъ означеннаго участка, а также о разрѣшеніи волинскому епархіальному начальству употребить на покупку того участка 10 тыс. руб. изъ суммъ Почаевской лавры. По уставу общежительныхъ монастырей, учрежденный въ Житомирѣ Богоявленскій монастырь, не будетъ получать отъ казны никакого денежнаго вспомошествованія, а долженъ будетъ содержаться на свои средства, т. е. на тѣ добротныя даянія богомольцевъ, какія обыкновенно поступаютъ на молитвы и за совершеніе требъ. Зависимость житомирскаго монастыря отъ Лавры будетъ имѣть чисто административный характеръ, т. е. Лавра будетъ посылать лицъ для управленія монастыремъ и ближайшаго наблюденія за общимъ строемъ и развитіемъ обители.

«Кіев. Еп. Вѣд.».

— Среди дѣлъ христіанской любви одно изъ видныхъ мѣстъ займетъ предполагаемое служеніе монахинь уходу за больными. Въ настоящемъ году одинъ сельскій врачъ обратился къ преосвященному Подольскому съ просьбой о разрѣшеніи открыть при Браиловскомъ женскомъ монастырѣ курсъ правильнаго ухода за тяжело-больными и тяжело ранеными, а также подавія первоначальной помощи въ угрожающихъ жизни случаяхъ. Просьба эта получила сочувствіе и одобреніе преосвященнаго. Курсъ обученія будетъ проходиться въ теченіе года. Теоретическія занятія будутъ проходить въ монастырѣ три раза въ недѣлю по два часа. Кромѣ теоретическаго обученія, слушательницы будутъ обучаться практически въ Браиловской сельской лѣчебницѣ и въ больницѣ Браиловскаго сахарнаго завода. Слушательницамъ будутъ сообщены слѣдующія знанія.—Преподавъ важнѣйшія свѣдѣнія изъ анатоміи и фізіологіи, руководители курсовъ намѣрены ознакомить слушательницъ съ главнѣйшими болѣзнями органовъ дыханія, кровооб-

ращенія и пищеваренія, глазъ, кожи и др., а также съ болѣзнями заразными, затѣмъ сообщить свѣдѣнія изъ хирургіи и научить уходу за хирургическими больными и, наконецъ, дать краткія свѣдѣнія изъ гігіены, рецептуры и фармакологіи. Мѣстный епархіальный органъ полагаетъ, что это дѣло можетъ принести дѣйствительную пользу: пока монахини Браиловскаго монастыря будутъ помогать врачу въ сельской лѣчебницѣ, куда приходитъ за медицинскимъ совѣтомъ свыше 10 тыс. человекъ, и заводской больницы, гдѣ бываетъ до 400 операцій въ годъ, а затѣмъ, можетъ быть, и самъ монастырь откроетъ у себя лѣчебницу для помощи окрестному люду. Примѣръ такого соединенія служенія Богу и ближнимъ мы видимъ въ Покровскомъ женскомъ монастырѣ въ Кіевѣ, устроенномъ Великою Княгиней Александрой Петровной. Это—обитель—лѣчебница, гдѣ сестры обители вмѣстѣ исполняютъ обязанности сидѣлокъ и фельдшерицъ. Несомнѣнно, сидѣлка, истинно-христіански настроенная, преданная дѣлу, можетъ помочь больнымъ не только своимъ умѣньемъ ухода за больными, но и своимъ нравственнымъ вліяніемъ можетъ облегчить ихъ страданія, утѣшить, привести къ Богу. У насъ вообще мало такихъ сидѣлокъ даже въ городахъ. Сестеръ милосердія изъ общины Краснаго креста у насъ очень недостаточно. А какъ иногда нужна опытная, умѣлая сидѣлка при постели труднаго больного, когда родные не могутъ, не знаютъ и выбиваются изъ силъ служить больному, когда необходима такая сидѣлка, которая бы могла утѣшить и больнаго, и родныхъ надеждой на Бога. Какъ часто родные, напримѣръ, не имѣютъ силы объявить больному объ опасности болѣзни и необходимости исповѣдываться и причаститься св. Тѣла Христова; благочестивой сидѣлкѣ это исполнить легче для великой пользы умирающаго... Съ этой точки зрѣнія нелишнее было бы знакомить съ элементарными свѣдѣніями изъ гігіены и терапіи и воспитанницъ нашихъ женскихъ духовныхъ училищъ, какъ будущихъ матушекъ, помощницъ приходскихъ священниковъ въ ихъ религіозно-просвѣтительной дѣятельности въ селахъ и деревняхъ, или же будущихъ сельскихъ учительницъ. Впрочемъ, въ нѣкоторыхъ епархіальныхъ женскихъ училищахъ введено въ курсъ учебныхъ предметовъ обязательное изученіе воспитанницами популярной гігіены. То же нужно сказать и про духовныя семинаріи, изъ которыхъ въ нѣкоторыхъ сдѣланы также опыты преподаванія элементарныхъ свѣдѣній изъ медицины; а нѣкоторые епархіальные органы поднимаютъ вопросъ о преподаваніи этого предмета и на вошедшихъ теперь въ обычай лѣтнихъ курсахъ

для учителей и учительницъ одноклассныхъ церковно-приходскихъ школъ. «Моск. Цер. Вѣд.».

— Въ епархіальныхъ журналахъ встрѣчаются сообщенія о стараніяхъ епархіальныхъ властей и духовенства помочь примиренію и сближенію старообрядцевъ съ православною церковью. Не такъ давно, напримѣръ, одинъ изъ благочинныхъ самарской епархіи довелъ до свѣдѣнія консисторіи, что въ одной слободѣ, въ минувшую четыредесятницу, при посѣщеніи священникомъ домовъ съ такъ называемою постною молитвою многіе изъ прихожанъ, придерживаясь раскола, не подходили къ кресту изъ-за того, что онъ четвероконечный, а въ другой слободѣ, при тѣхъ же условіяхъ отказались прикладываться ко кресту при приведеніи къ присягѣ на вѣрность службы сотскихъ и десятскихъ. Посему благочинный просилъ поставить священникамъ этихъ селъ въ обязанность—пріобрѣсти для своихъ церквей по одному кресту осмиконечному. Епархіальный преосвященный по этому поводу сдѣлалъ такое распоряженіе: «непремѣнно завести осмиконечные кресты вездѣ, гдѣ имѣются старообрядцы, что мною всегда, при посѣщеніяхъ сельскихъ и городскихъ церквей, ставилось въ обязанность священникамъ, и именно осмиконечные кресты по единовѣрческому-старообрядческому типу». Консисторія постановила напечатать приведенное распоряженіе, мотивируя тѣмъ, что случаи приведенія къ присягѣ лицъ немощныхъ совѣстью и, по недостаточному разумѣнію, уклоняющихся отъ почитанія креста четвероконечнаго, могутъ быть и въ церквахъ, въ которыхъ нѣтъ старообрядцевъ—прихожанъ. «Цер. Вѣст.».

— Духовенство разныхъ епархій, сознавая необходимость самообразованія, особенно въ настоящее время, когда отъ него требуется такъ много знаній въ связи съ повышеніемъ общаго образованія въ государствѣ и по причинѣ возложенныхъ на него великихъ обязанностей въ дѣлѣ просвѣщенія народа, старается заводить библіотеки благочинническія явже улучшать церковныя. Такъ, этимъ вопросомъ недавно былъ занятъ съѣздъ духовенства Тульской епархіи; объ этомъ разсуждали также члены Вятскаго и Тверскаго съѣзда. Но депутаты послѣдняго съѣзда отнеслись къ этому вопросу поверхностно, выразивъ мысль, что въ этомъ отношеніи можно довольствоваться прежнимъ положеніемъ дѣлъ. Въ каждой церкви имѣются, по ихъ словамъ, библіотеки какъ фундаментальныя, такъ и для народнаго чтенія; учрежденіе благочинническихъ библіотекъ—дѣло весьма трудное и почти невозможное по неудобству пользованія ими. Поэтому учрежденіе благочинническихъ би-

бліотекъ они постановили обязательнымъ только для городовъ, а по селамъ по возможности. Мѣстный преосвященный нашелъ, что благочинные, сдѣлавъ такое постановленіе, видимо не уяснили надлежащимъ образомъ значеніе и назначеніе благочинническихъ бібліотекъ. Приходскія (городскія и сельскія) церкви, за малымъ исключеніемъ, бѣдны средствами и не могутъ удѣлять много на увеличеніе церковныхъ бібліотекъ, въ большинствѣ ограничиваясь выпиской обязательныхъ для всѣхъ церквей Церковныхъ и Епархіальныхъ Вѣдомостей; между тѣмъ какъ приходскія церкви цѣлаго округа, объединяясь подъ руководствомъ своего благочиннаго, и на малыя лепты отъ каждой церкви могли-бы приобрѣтать въ благочинническія бібліотеки цѣнныя книги. Не всякому, напр., причту доступна выписка не только на свои, но и на церковныя средства такихъ книгъ, какъ творенія св. отцовъ, изданныхъ Московскою и Кіевскою дух. академіями, или многотомнаго собранія мѣній Моск. митр. Филарета, въ которыхъ цѣлая сокровищница руководственныхъ правилъ пастырской практики. Преосвященный Уфимскій Іустинъ, имѣя въ виду равнодушіе духовенства къ самообразованію, въ своихъ братскихъ совѣтахъ пастырямъ своей епархіи, между прочимъ, пишетъ: „По собственному опыту, знаю, что у пастыря церкви, особенно сельскаго, какъ бы ни былъ великъ его приходъ, остается много свободнаго времени. Какъ поступать съ этимъ свободнымъ временемъ? Въ чемъ его проводить? Это для многихъ сельскихъ пастырей служитъ камнемъ преткновенія. Счастливы тотъ пастырь, который найдетъ себѣ приличное дѣло, несчастливъ тотъ, кто не сумѣетъ найти себѣ подходящаго дѣла. Кромѣ занятій семейныхъ и хозяйственныхъ, пастырю церкви всего приличнѣе, полезнѣе и необходимѣе заниматься въ свободное время чтеніемъ. Умственное оскудѣніе грозитъ тѣмъ изъ нашихъ пастырей, которые только пользуются прежними (школьными) познаніями, а новыхъ не приобрѣтаютъ. Наблюдая такихъ пастырей въ теченіе многихъ лѣтъ, я замѣтилъ, говорятъ одинъ благочинный, что уровень ихъ познаній постепенно понижается до степени практическаго житейскаго смысла, такъ что они приближаются отчасти къ той средѣ, въ которой живутъ и трудятся“...

«Астрах. Еп. Вѣд.».

— Мысль о необходимости принять коренныя мѣры для устроенія иконописнаго дѣла начинается все болѣе и болѣе распространяться. На дняхъ въ «Симбир. Еп. Вѣд.» появилась статья, въ которой съ рѣшительностью приводится выражавшаяся и раньше въ нѣкоторыхъ изданіяхъ мысль

о средоточеніи иконописнаго дѣла въ вѣдѣніи и распорядженіи духовенства. Сущность взгляда автора статьи, сельскаго священника, заключается въ слѣдующемъ. Ни одна отрасль искусствъ не предоставлена такой свободѣ или скорѣе произволу, какъ искусство иконописанія. Приходится удивляться тому, что столь великое и свитое дѣло, какъ изображеніе Господа и св. угодниковъ Его, находится въ большинствѣ случаевъ въ рукахъ лицъ, не только спеціально не подготовленныхъ къ тому и незнакомыхъ съ агиографіею, но иногда даже просто неграмотныхъ. Еще болѣе приходится удивляться тому, что въ этой отрасли искусства отсутствуетъ у насъ цензура. Такое положеніе дѣла существуетъ у насъ уже цѣлые вѣка и стало какъ бы нормальнымъ. Но неужели еще долго придется ждать, чтобы сознали всѣ необходимость урегулированія дѣла иконописанія? Въ XIX-мъ вѣкѣ, когда все почти совершенствуется и идетъ быстро впередъ, не должно ли казаться болѣе чѣмъ страннымъ то явленіе, чтобы дѣло иконописанія велось грубо-примитивнымъ способомъ? Кромѣ того, отсутствіе контроля при заготовленіи и распространеніи иконъ даетъ полный просторъ и возможность людямъ, пропитаннымъ раскольническимъ или латинскимъ идеями, распространить свои заблужденія въ массѣ простонародья. Нашему духовенству предстоитъ задача—не парализовать только, а совершенно устранить профанацію священныхъ изображеній. Если въ борьбѣ съ фальсификаціею церковно-восковыхъ свѣчъ духовенство нашло возможнымъ и необходимымъ учредить епархіальные свѣчные заводы, то, кажется, тѣмъ болѣе необходимо и скорѣе слѣдуетъ духовенству взять дѣло иконописанія въ свое вѣдѣніе и чрезъ это изъять его изъ рукъ невѣжественныхъ людей, самозванно и произвольно распоряжающихся имъ. Православному духовенству давнобы слѣдовало монополизировать дѣло иконописанія, т. е. ходатайствовать о дозволеніи или при епархіальныхъ свѣчныхъ заводахъ, или самостоятельно открывать новаго типа школы для спеціальной подготовки мастеровъ-иконописцевъ. —Вмѣстѣ съ тѣмъ примѣняются по мѣстамъ и нѣкоторые частныя средства для устроенія этого дѣла, на основаніи раньше изданныхъ постановленій. Ст. 95 Уст. о пред. и пресѣч. преступл., изд. 1890 года, требуется наблюдать чтобы ни въ церквахъ, ни въ продажѣ и нигдѣ не было иконъ, неискусно писанныхъ и тѣмъ болѣе писанныхъ въ странномъ и соблазнительномъ видѣ. Гдѣ иконы таковыя усмотрѣны будутъ, духовныя лица, при содѣйствіи мѣстной полиціи, немедленно оныя отбираютъ. «Цер. Вѣстн.».

— Въ послѣднее время нѣкоторые рекомендуютъ повсюд-

ное введеніе въ приходскую практику генеральнаго алфавитнаго списка прихожанъ. Въ немъ должны быть изложены всѣ существенныя свѣдѣнія о причисленныхъ къ приходу лицахъ: названіе деревни, № двора, званіе даннаго лица, его дѣйствительная фамилія и всѣ уличныя (прозванія), имя его и отчество, годъ рожденія по метрицѣ; имя, отчество и фамилія его жены (для справокъ о родствѣ); его дѣти (отъ каждой жены отдѣльно) живыя и умершія, съ обозначеніемъ по метрицѣ годовъ ихъ рожденія и смерти; брачныя перемѣны въ семьѣ, т. е. кто, куда и въ какую семью выбылъ и кто откуда прибылъ, годъ и число браковъ и смерти всѣхъ членовъ семьи по метрицѣ. Проектъ такого списка, предложенный на страницахъ «Подольскихъ Епарх. Вѣдом.» былъ встрѣченъ печатью весьма сочувственно. Конечно, составленіе такого списка вновь не можетъ быть дѣломъ легкимъ, но, разъ составленный, онъ можетъ, при исправномъ и своевременномъ дополненіи, служить для священника настольной справочной книгой на много лѣтъ. Въ настоящее время трудъ составленія рекомендуемаго списка для многихъ священниковъ, принимавшихъ прямое или косвенное участіе въ недавней переписи, значительно облегченъ возможностью извлечь изъ даннаго ею матеріала обстоятельные списки прихожанъ. Внимательное отношеніе къ прихожанамъ и тщательное изученіе ихъ жизни въ теченіе болѣе или менѣе продолжительнаго времени дастъ приходскому пастырю средство еще дополнить указанный списокъ своихъ прихожанъ свѣдѣніями, характеризующими нравственную фізіономію прихода и матеріальное его состояніе. Для этого, включивъ сюда: 1) лѣтопись замѣчательныхъ событій, печальныхъ и радостныхъ, въ каждой семьѣ, съ указаніемъ отношенія членовъ семьи къ нимъ и 2) характеристику главныхъ членовъ семейства,—онъ долженъ 3) описать матеріальное состояніе каждой семейной группы, 4) указать случаи особеннаго усердія къ церкви или сердечной отзывчивости къ горю ближняго и 5) упомянуть о заслуживающихъ вниманія фактахъ нравственнаго паденія члена семьи, а также о времени возстановленія его душевнаго равновѣсія. Въ результатѣ такихъ дополненій явится справочная приходская книга, весьма полезная для пастырскихъ цѣлей каждаго священника, даже долго живущаго въ приходѣ, потому что знаніе прихода, которое дается продолжительною жизнью въ немъ, бываетъ большею частью эмпирическимъ, часто основывается на количествѣ явленій, оставляющихъ невольные слѣды въ памяти и, какъ такое, не можетъ служить надежнымъ основаніемъ для опредѣленія тѣхъ или дру-

гвѣхъ мѣръ пастырскаго вѣдѣнія на приходѣ. Особенную же цѣну имѣетъ приходская книга для священника-новичка. По ней онъ сразу можетъ оріентироваться въ приходѣ, составить вѣрное понятіе объ уровнѣ религіозности и нравственности прихожанъ, матеріальномъ положеніи большинства изъ нихъ и, что также весьма важно, онъ будетъ имѣть данныя для безошибочнаго сужденія о религіозномъ и моральномъ достоинствѣ каждаго члена прихода.

(С.-Пет. Дух. Вѣст.).

Н Е К Р О Л О Г Ъ.

30 мая 1898 г. скончался, послѣ тяжелой болѣзни, заштатный священникъ сл. Двурѣчной, Купянскаго уѣзда, Ѳеодоръ Петровъ Лукашевъ, на 63 г. своей жизни. Почившій происходить изъ небогатой діаконской семьи сл. Радьковскихъ Пѣсокъ, того же уѣзда. Обучался онъ сперва въ Купянскомъ духовномъ училищѣ, а затѣмъ въ Харьковской духовной семинаріи, гдѣ не только изучалъ преподаваемыя науки, но основательно ознакомился съ живописью и пѣніемъ. По окончаніи курса въ семинаріи, въ 1860 г. 15 марта онъ былъ рукоположенъ во іерей къ Покровской церкви с. Смородьковки, Купянскаго уѣзда, гдѣ приходъ былъ малочисленный, бѣдный, разбросанный по хуторамъ и поселямъ. Заботясь о просвѣщеніи своей паствы, о. Ѳеодоръ на второй годъ своего священства открылъ въ одной изъ трехъ комнатъ своего дома школу, въ которой самъ обучалъ дѣтей безвозмездно, а въ отсутствіи его обученіе велось его женою. Знаніе и любовь къ дѣлу о. Ѳеодора привели то, что въ скоромъ времени появились и чтецы въ храмъ Божіемъ и пѣвцы изъ прихожанъ. Живя въ бѣдномъ приходѣ и нуждаясь самъ въ средствахъ къ жизни, о. Ѳеодоръ отдавалъ, что могъ, на школу, не отказывая бѣднымъ, помогая своей родной семьѣ, а тамъ и собственная семья подростать стала, — потребовались немалыя средства на обученіе дѣтей, на воспитаніе ихъ. Эти обстоятельства заставили его прожить почти всю жизнь въ нуждѣ, среди невзгодъ и недостатковъ, что, можетъ быть, и укоротило его жизнь, такъ какъ онъ отъ природы обладалъ крѣпкимъ здоровьемъ. Въ 1876 г., по прошенію, почившій былъ переведенъ въ сл. Двурѣчную къ Успенской церкви, оставивъ свой прежній приходъ благоустроеннымъ (гдѣ, между прочимъ, по его же старанію была открыта земская школа), а храмъ Божій благолѣпнымъ и не нуждающимся ни въ чемъ. На этомъ послѣднемъ мѣстѣ о. Ѳеодоръ священствовалъ до конца прошлаго 1897 г., когда, вслѣдствіе жестокой болѣзни, сразившей его, онъ былъ зачисленъ въ заштатъ. Дѣятельность его въ продолженіе 20 лѣтней его службы въ Двурѣчной была въ томъ же духѣ и въ томъ же направленіи, что и на прежнемъ мѣстѣ. Онъ много позаботился о благолѣпін, украшеніи и богатствѣ храма Божія; въ продолженіе семнадцати лѣтъ былъ законоучителемъ сперва въ одноклассной, а потомъ, и въ двухклассной народной школѣ; по его инициативѣ въ хуторахъ его прихода были открыты школы грамоты, гдѣ онъ былъ руководителемъ дѣла; былъ членомъ благочинническаго совѣта и т. д. Его доброта и сердечное отношеніе къ своимъ прихожанамъ надолго оставили слѣдъ въ серд-

цахъ ихъ, и они безъ слезъ и вздоховъ не могутъ вспомнить, что ихъ отца духовнаго уже нѣтъ, и они его больше не увидятъ. Во всю свою жизнь почившій помогалъ нуждающимся—кому словомъ, кому дѣломъ, кому утѣшеніемъ, кому наставленіемъ; во всю жизнь онъ никого не обидѣлъ, почему смерть его и вызвала глубокое сожалѣніе и слезы у всѣхъ знавшихъ его.—Болезнь почившаго продолжалась 6 съ лишнимъ мѣсяцевъ. Во время болезни онъ много разъ былъ приобщенъ Святыхъ Христовыхъ Тайнъ и два раза маслособорованъ. Смерть о. Ѳеодора была такъ тиха и спокойна, что почти никто изъ присутствующихъ не замѣтилъ его послѣдняго вздоха. Въ день погребенія, 2 іюня, однимъ изъ сыновей почившаго была отслужена заупокойная литургія, во время которой собрались сосѣдніе священнослужители отдать послѣдній долгъ умершему, проводить его въ могилу. Пятью священниками, подъ предостоятельствомъ помощника благочиннаго о. Макаровскаго, двумя діаконами и многими изъ низшихъ членовъ духовенства было начато послѣ литургіи священническое погребеніе. Потеря любимаго и уважаемаго пастыря, прочувствованное лѣніе всего предстоящаго духовенства, глубокій, поражающій умъ и сердце смыслъ пѣснопѣній и молитвъ вызывали неудержимыя слезы у присутствующихъ, каковыхъ собралось почти полная церковь. Передъ выносомъ тѣла почившаго изъ храма Божія мѣстнымъ священникамъ, о. Лазаревскимъ, было сказано прочувствованное слово.

Миръ праху твоему, служитель Бога!

ОБЪЯВЛЕНІЯ

ЗАКОНЧЕНЪ ПЕЧАТАНІЕМЪ И ВЫШЕЛЪ ВЪ СВѢТЪ

ВТОРОЙ ВЫПУСКЪ

„Общедоступной Богоселовекой Библіотеки“,

издаваемой на весьма льготныхъ условіяхъ для подписчиковъ духовнаго журнала

„СТРАННИКЪ“.

Въ этомъ выпускѣ (болѣе 500 стр.) содержатся второй томъ „СОБЕСѢДОВАТЕЛЬНАГО БОГОСЛОВІЯ“ прот. Толмачева съ планами и образцами словъ, поученій и бесѣдъ на недѣли по Пятидесятницѣ. Оба выпуска обоюто 1,000 стр.) подписчики „Странника“ получаютъ за одинъ рубль; не подписчики платятъ по два рубля за каждый томъ безъ перес., съ перес. 2 руб. 40 коп.

Открыта подписка на 2-е полугодіе. Цѣна за 6 книжекъ журнала съ приложеніемъ двухъ выпусковъ „Библіотеки“ пять (5) руб. съ перес. Подписка на все годичное изданіе продолжается. Цѣна за журналъ „Странникъ“ 6 руб., съ прилож. двухъ томовъ „Библіотеки“ 7 руб. Желающіе имѣть выпуски „Библіотеки“ въ изданіи англійскомъ переплетѣ, прилагаютъ по 50 коп. за томъ. *Допускается разсрочка платежа.*

Редакторъ-издатель проф. А. Пономаревъ.

НОВАЯ КНИГА:

Методика русской грамоты и начальныхъ упражненій въ русскомъ языкѣ. Н. Страхова. Ц. 1 р. *Опредѣленіемъ особаго отдѣла Ученого Комитета М. Н. П. книга эта одобрена для дополнительныхъ педагогическихъ классовъ женскихъ гимназій, въ качествѣ учебнаго руководства, для учительскихъ семинарій и институтовъ и для учительскихъ библиотекъ начальныхъ народныхъ школъ.*

Отзывъ объ этой книгѣ см. въ журналѣ «Народное Образованіе» 1898 г., Май.

Складъ изданія у автора, преподавателя духовной семинаріи въ **Харьковѣ, Н. Н. Страхова.**

Книгопродавцамъ дѣляется обычная уступка.

Выписывающіе непосредственно отъ автора за пересылку не платятъ. Учебнымъ заведеніямъ, при выпискѣ книгъ въ значительномъ количествѣ экз., дѣляется уступка.

Находятся въ продажѣ книги того же автора:

Краткая методика Закона Вожія. 4-е изданіе 1896 г. Ц. 50 к.

Очеркъ исторіи философіи съ древнѣйшихъ временъ философіи до настоящаго времени Ц. 65 к. Изд. 2-е, 1894 г.

Учебнымъ Комитетомъ при Св. Синодѣ книга эта одобрена въ качествѣ **учебнаго руководства** для употребленія въ духовныхъ семинаріяхъ.

Ученіе о Богѣ по началамъ разума. 1893 г. Ц. 40 к.

Книги: «Очеркъ исторіи ф—іи» и «Ученіе о Богѣ» Ученымъ Комитетомъ М. Н. Пр. одобрены для библиотекъ всѣхъ среднихъ, мужскихъ и женскихъ учебныхъ заведеній М. Н. Пр.

Философское ученіе о познаніи и достовѣрности познаваемаго. Изд. 2-е, 1896 г. Ц. 50 к.

Христіанское ученіе о бракѣ и противники этого ученія. Стр. IV+370. Изд. 1895 г. Ц. 1 р. 75 к.

Съ требованіями можно обращаться: въ **С.-Петербургѣ**—въ книжн. магазинѣ *Тузова*; въ **Москвѣ**—въ книжн. магаз. *Думнова* (Мясницкая). Можно пріобрѣтать также во всѣхъ отдѣленіяхъ книжнаго магазина «Новаго Времени» (въ С.-Петербургѣ, Москвѣ, Харьковѣ, Одессѣ и Саратовѣ).

Открыта подписка на вторую половину 1898 года
на еженедельный, религиозно-нравственный, иллюстрированный,

НАРОДНЫЙ ЖУРНАЛЪ

„КОРМЧІЙ“

(одиннадцатый годъ изданія).

4 рубля за годъ съ пересылкою. 2 рубля 50 коп. за полгода съ пересылкою.

„Кормчій“ одобренъ и рекомендованъ разными вѣдомствами. Адресъ редакціи: Москва, Ордынка, д. Бажановой, (квартира протоіерея Скорбященской церкви). „Кормчій“ предназначенъ для воскреснаго и праздничнаго народнаго чтенія. Въ виду этого программа изданія его носитъ характеръ общедоступности, какъ въ выборѣ статей для чтенія, такъ и въ формѣ ихъ изложенія. „Кормчій“ имѣетъ главною своею цѣлю, какъ показываетъ и самое названіе, путеводить православнаго христіанина, т. е. указывать ему тотъ истинно добрый путь ко спасенію, который Церковію Православною предначертанъ для всѣхъ чадъ ея. „Кормчій“ и въ 1898 году издается примѣняясь къ событіямъ недѣли, и такимъ образомъ можетъ служить удобнымъ подспорьемъ для вѣбогослужебныхъ собесѣдованій съ народомъ на весь годъ, въ особенности духовенству; а для мірянъ и христіанскихъ семей благовременнымъ и полезнымъ чтеніемъ въ воскресные и праздничные дни. Кромѣ религиозно-нравственныхъ статей въ журналѣ помѣщается еженедѣльный обзоръ событий текущей жизни, извѣстія и замѣтки и объявленія. Жѣ журнала будутъ украшаться рисунками религиозно-нравственнаго содержанія съ соответствующими поясненіями въ текстѣ. Въ журналѣ „Кормчій“ принимаетъ участіе

извѣстный Кронштадтскій пастырь отецъ Іоаннъ.

Редакція „Кормчаго“ даетъ своимъ подписчикамъ бесплатное иллюстрированное приложеніе подъ заглавіемъ: „**Воскресныя поученія по житіямъ святыхъ**“. Поученія рассылаются заблаговременно. Въ ряду другихъ статей въ 1898 году въ Кормчѣ печатается „Жизнь современныхъ подвижниковъ благочестія“, „Толкованіе на Апокалипсисъ“ и Катихизическія поученія на символъ вѣры, молитву Господню, заповѣди о блаженствѣ и на 10 заповѣдей Закона Божія. Въ редакціи имѣются полные экзemplы „Кормчаго“ за 1893, 94, 95, 96 и 97 гг. Цѣна 1893 г. (сброш.) 2 р. 50 к., 1894 г. (сброш.) 3 р., 1895 г. (сброш.) 3 р., 1896 г. (сброш.) 3 р., 1897 г. (сброш.) 3 р. съ перес. Въ редакціи имѣется въ продажѣ худож. олеографическая картина: „Молитва Спасителя въ саду Геосимасномъ“. Цѣна картины 40 коп. съ перес. Листки „Воскресныя поученія по житіямъ святыхъ“ продаются и отдѣльно отъ журнала по 60 к. за 100 безъ перес. и по 80 коп. за 100 съ перес. Есть сброшюрованные листки по 40 коп. съ пересылкою. Наложениемъ платежомъ изданія „Кормчаго“ не высылаются. Редакція, при выпискѣ журнала за прежніе годы, дѣлаетъ скидку 50% съ обыкновенной цѣны для тѣхъ, которые выписываютъ журналъ сразу за всѣ имѣющіеся въ продажѣ годы; при выпискѣ же не менѣе 10 экзempl. журнала за текущій 1898 г., цѣна за каждый экзemplаръ 3 р. 50 к. вмѣсто 4 р.

Протоіерей С. П. Липидевскій.

Редакторы—издатели: Овцешенники (І. Н. Бухаревъ,
В. П. Гурьевъ).

ЛИСТОКЪ

Д.ІІІ

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

15 Августа № 15. 1898 года.

Содержаніе. Разрядный списокъ воспитанниковъ Сумскаго духовнаго училища за 1897/98 учебный годъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

Разрядный списокъ воспитанниковъ Сумскаго духовнаго училища за 1897/98 учебный годъ.

IV класса.

Удостоены перевода въ I классъ Духовной Семинаріи.

1-го разряда: 1. Мякшинъ Григорій, Шебатинскій Константинъ, Артюховскій Константинъ—награждаются книгами, Приходнякъ Яковъ, 5. Поповъ Петръ, Рождественскій Григорій.

2-го разряда: Павловъ Іона, Вапустинскій Аѳанасій, Думницкій Иванъ, 10. Хорошковъ Ѳеодоръ, Дудка Константинъ, Николаевскій Николай, Хвжняковъ Павелъ и Воскобойниковъ Василій.

Окончили курсъ, но не удостоены перевода въ Семинарію.

15. Рождественскій Иванъ.

Слѣдующіе два ученика получаютъ свидетельства объ окончаніи полнаго курса ученія, если сдадутъ послѣ каникулъ переэкзаменовки:

Мвинченко Михаилъ—по латинскому языку, Стесенко Григорій—по русскому языку.

Оставаются въ томъ же классѣ на повторительный курсъ:

Григоровичъ Михаилъ, Стеллецкій Иванъ, 20. Ѳеодоровъ Николай—по малоусиѣнности. Лѣпскій Андрей, Хвжняковъ Александръ—по прошенію родителей.

Получаютъ право держать экзамены по восьми предметамъ послѣ каникулъ:

Поповъ Николай, Ѳеодоровъ Антоній 25. Швець Михаилъ.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Православная церковь въ г. Біаррицѣ.—Воскресныя школы въ Америкѣ.—Школьные союзы взаимопомощи за-границей.—Церковныя празднества въ Саввино-Сторожевскомъ монастырѣ.—Новый монастырь въ Привамурскомъ краѣ.—Проповѣдованіе слова Божія при монастыряхъ.—Новое духовно-просвѣтительное учрежденіе.—Дѣятельность Общества распространенія Св. Писанія.—Общество вспомошествованія духовенству.—Устройство пастырь при училищахъ.—Сборщики на постройку храмовъ.—Сѣздъ русскихъ естествоиспытателей въ Кіевѣ.—Памятникъ доблестнымъ сподвижникамъ графа Суворова въ Швейцаріи.—Новое желѣзнодорожное распоряженіе.—Мѣры противъ пьянства.—Юбилейное торжество.

Наши церкви за границей продолжаютъ, по словамъ «Церк. Вѣст.», все болѣе и болѣе упрочивать свое положеніе и развивать свою дѣятельность тамъ. Дѣятельность комитета по устройству и упроченію существованія православной церкви въ городѣ Біаррицѣ, во Франціи, съ іюля прошлаго по іюль текущаго года была весьма усильна. Какъ видно изъ недавно появившагося краткаго отчета, комитетъ въ продолженіе упомянутаго времени посвящалъ свою дѣятельность, главнымъ образомъ, на работы по отдѣлкѣ и украшенію храма; проектируемыя отдѣлка и украшенія выработаны имъ при ближайшемъ участіи двухъ приглашенныхъ архитекторовъ, біаррицкаго и с.-петербургскаго, и при любезномъ содѣйствіи профессора живописи К. Е. Маковского, посѣтившаго Біаррицъ. Помимо ремонта, предположены: внутренняя отдѣлка стѣнъ храма въ византійскомъ стилѣ, написаніе четырехъ евангелистовъ на парусахъ церкви и позолота крестовъ и поясовъ на куполахъ храма. Позолоту всей поверхности куполовъ, въ виду близости океана, при вредномъ вліяніи на металлъ соленого морского воздуха, комитетъ нашелъ невозможнымъ. Расходы исчислены съ такимъ расчетомъ, чтобы изъ 74.000 франковъ, имѣющихся въ распоряженіи комитета для обезпеченія будущности біаррицкой церкви, было затрачено на внутреннюю и внѣшнюю отдѣлку и нѣкоторые необходимые ремонты отъ 20.000 до 25.000 франковъ. Точная же стоимость работъ выяснится не ранѣе окончанія ихъ. Денежныя средства комитета за отчетное время находились въ такомъ положеніи: къ 1-му іюля 1897 года онъ располагалъ суммою въ 74,266 франковъ 39 сант. Съ 1-го іюля 1897 года по 1-е іюля текущаго года, въ кассу комитета поступило пожертвованій 16,998 франковъ 65 сант.; всего, включая остатокъ къ началу года, имѣлось въ наличности—91,265 франковъ 4 сантима; изъ нихъ израсходовано на сооруженіе и отдѣлку храма, содержаніе причта и другія надобности 18,498 франковъ 80 сантимовъ и остается въ запасѣ—72,766 фр. 21 сант. Въ отчетномъ году комитетъ по устройству и упроченію существованія православной домовой церкви въ гор.

Біаррицѣ состоялъ изъ 34 членовъ, въ числѣ которыхъ находились: Ихъ Императорскія Высочества Великіе Князья Петръ Николаевичъ, Николай Михайловичъ и Георгій Михайловичъ, Его Императорское Высочество Герцогъ Георгій Максимиліановичъ Лейхтенбергскій, Ихъ Высочества Принцы Александръ Петровичъ, Константинъ Петровичъ и Петръ Александровичъ Ольденбургскіе, князь М. С. Волконскій (вице-предсѣдатель комитета), архимандритъ Несторъ (непремѣнный членъ) и др.

— Хотя воскресныя школы существуютъ уже всюду, но типы ихъ, завися прежде всего отъ характера и подбора посѣтителей, отличаются большимъ разнообразіемъ. Любопытный и оригинальный типъ воскресной школы опредѣлился въ Америкѣ, при лютеранскихъ киркахъ, какъ сообщаетъ объ этомъ «С.-Пет. Дух. Вѣст.». Преподавателей въ такой школѣ бываетъ до 70, а учатся даже трехлѣтнія дѣти. Школа дѣлится обыкновенно на шесть классовъ: два младшихъ для дѣтей отъ трехъ до 7 лѣтъ, средній—для дѣтей отъ 7 до 10 лѣтъ, старшій классъ съ 10 до 12 лѣтъ. Затѣмъ идетъ классъ готовящихся къ конфирмаціи (съ 12 лѣтъ) и наконецъ „библейскій классъ“, который ведется пасторомъ въ киркѣ. Въ младшихъ классахъ обученіе ведется по маленькой книжкѣ, называющейся: „Моя первая книга“. Тутъ дѣти выучиваются буквамъ. Въ среднемъ отдѣленіи—обученіе чтенію, развивающее чтеніе и лютеровъ катихизисъ. Уроки продолжаются только $\frac{1}{4}$ часа. Въ классѣ подготовительномъ къ конфирмаціи проходитъ свщ. исторія и общія начала христіанскаго ученія. Наконецъ библейскій классъ, руководимый пасторомъ, очень близко напоминаетъ наши бесѣды, съ введеніемъ въ нихъ однако вопросовъ со стороны слушателей. Такимъ образомъ, хотя въ общемъ программа школы узка и одностороння, но обученіе грамотѣ, а главное, воспитаніе дѣтей почти съ колыбели въ духѣ вѣры и подлѣ полнымъ влияніемъ церкви достигается въ ней блестяще.

— Въ недавнее время въ Италіи, а за 10 лѣтъ передъ тѣмъ въ Соединенныхъ Штатахъ возникло, по словамъ «Прав. Вѣст.», новое и весьма полезное въ дѣлѣ народнаго образованія учрежденіе—школьные союзы взаимной помощи, успѣвшіе, несмотря на кратковременность своего существованія, дать хорошіе результаты. Въ Италіи первый союзъ былъ основанъ человѣкомъ рѣдкой скромности и ума, докторомъ Монти, въ Леньяно, въ 1895 году; вскорѣ этому благому примѣру послѣдовали: Павія, Болонья, Портоферрайо и Галларате, Леньяно—маленькій городокъ въ Ломбардіи, полупромышленный, полудеревенскій, съ населеніемъ всего въ

15.000 чел. Докторъ Монти, много путешествовавшій и много видѣвшій, принялъ близко къ сердцу печальныя условія народнаго образованія въ Италіи. Онъ видѣлъ, что невѣжество тѣсно связано съ бѣдностью населенія, рѣшительно не могущаго взять на себя школьный бюджетъ, весьма обременительный для пустыхъ кошельковъ рабочихъ и въ особенности крестьянъ. Даже бесплатное частое посѣщеніе школы оказывалось невозможнымъ для большинства дѣтей, вынужденныхъ помогать своимъ родителямъ. Школьные союзы уничтожали всѣ затрудненія. Мысль объ этихъ союзахъ пришла доктору Монти случайно. Разговаривая какъ-то разъ съ однимъ крупнымъ фабрикантомъ письменныхъ принадлежностей о покупкѣ нѣсколькихъ тысячъ тетрадей, докторъ Монти изумился, узнавъ, что оптовые цѣны вдвое дешевле розничныхъ. Дальнѣйшее разслѣдованіе въ этомъ направленіи доказало ему, что покупать учебныя книги непосредственно у издателей обходится дешевле на 25—40%. Тогда онъ задумалъ учредить союзъ взаимопомощи между учащимися съ цѣлью приобрѣтенія оптомъ, изъ первыхъ рукъ, бумаги, тетрадей, различныхъ письменныхъ принадлежностей, учебныхъ книгъ и пр.; оказалось, что расходы учащихся уменьшились вдвое. Кромѣ того, онъ образовалъ запасную сумму (10% изъ прибылей), чтобы придти на помощь наиболѣе нуждающимся ученикамъ въ дѣлѣ приобрѣтенія не только классныхъ принадлежностей, но и одежды. Въ началѣ учебнаго года (1895—96) союзъ взаимопомощи купилъ и распредѣлилъ между учащимися 80.000 тетрадей, 750 азбукъ и 1.260 учебныхъ книгъ, причемъ получилось 1.806 фр. 15 сант. прибыли, или, вѣрнѣе, экономіи; на 606 франковъ было роздано книгъ и тетрадей бесплатно бѣднымъ ученикамъ, и, кромѣ того, 150 дѣтей непьющихъ родителей были одѣты съ ногъ до головы. На второй учебный годъ число учащихся и особенно дѣтей бѣдныхъ родителей, избавленныхъ отъ школьныхъ расходовъ, возросло весьма значительно. Союзъ настолько окрепъ, что могъ принять на себя расходы, вызванные новыми учениками, и съэкономить 1.000 франковъ. На эти деньги былъ купленъ участокъ земли, на которомъ будетъ устроено опытное поле, съ цѣлью обученія крестьянскихъ дѣтей различнымъ нововведеніямъ въ земледѣліи. Благодаря Монти, итальянская школа перестала также нуждаться въ учителяхъ. Итальянское правительство требуетъ, чтобы одинъ учитель приходился не болѣе, какъ на 40 учениковъ. Это составляетъ значительное препятствіе къ распространенію образованія въ народѣ: общины, не желающія или не могущія платять нѣ-

сколькимъ учителямъ, не могутъ и посылать своихъ дѣтей въ школу. Въ Леньяно, наоборотъ, хотя число учащихся удвоилось, Монти не приходится тратить лишнихъ денегъ на добавочныхъ учителей. Она устроила такъ, что каждый ученикъ высшихъ классовъ является помощникомъ учителя въ низшихъ классахъ, и, такимъ образомъ, учитель въ каждомъ классѣ тратитъ не болѣе двухъ часовъ, чтобы дать урокъ, а въ остальное время его замѣняютъ помощники. Школьные союзы взаимной помощи, созданные въ Италіи докторомъ Монти, существуютъ уже болѣе десяти лѣтъ въ Соединенныхъ Штатахъ. Фуантэнъ-кранскій союзъ, достигшій въ настоящее время апогея своего развитія, доказываетъ еще лучше, чѣмъ школа въ Леньяно, какіхъ результатовъ могутъ достигнуть эти союзы и какую пользу могутъ они привести дѣлу народнаго образованія. Фуантэнъ Кракъ—маленькая область на западѣ Соединенныхъ Штатовъ. Населена она весьма слабо, и въ 1881 г. имѣла только одну школу, которую одновременно посѣщали мальчики и дѣвочки. Учащіеся принуждены были прѣзжать въ школу за 15—16 верстъ, запасаясь на цѣлый день ѣдой. Въ школѣ въ то время было не болѣе 50 учениковъ и ученицъ; въ учебныхъ пособіяхъ чувствовался постоянно недостатокъ. Въ 1884 г., миссъ Хэнтингтонъ назначена была начальницею этой школы. Она убѣдила родителей учащихся, составляющихъ школьный совѣтъ, въ необходимости устройства особаго зданія, въ которомъ можно было бы готовить дѣтямъ обѣды, и предложила родителямъ замѣнить извѣстнымъ денежнымъ взносомъ приходящіеся на долю каждаго учащагося хлѣбъ, масло, чай, и пр. Болѣе взрослые ученики и ученицы помогали учительницѣ въ устройствѣ кухни. Опытъ удался прекрасно. Дѣти были въ восторгѣ: имъ не приходилось болѣе приносить съ собою ѣду; родители также были довольны. Миссъ Хэнтингтонъ не могла не замѣтить, что при покупкѣ всего оштомъ, въ Санъ-Франциско, прлучается значительная экономія. На слѣданныя, такимъ образомъ, сбереженія явилась возможность приобрести необходимыя школьныя принадлежности и купить неподалеку отъ школы 80 акровъ земли, на которой построили хлѣвъ и погреба для молока. Было куплено 10 коровъ и механическая маслобойка. При помощи добрыхъ и знающихъ людей, учительница обучала старшихъ дѣвочекъ доенію коровъ и приготовленію масла, между тѣмъ какъ мальчики воздѣлывали большой огородъ, который не только снабжалъ всю школу нужнымъ количествомъ овощей, но и позволилъ устроить питомникъ. Доходы этого школьнаго союза, число учениковъ въ которомъ быстро возросло до 180,

настолько увеличились, что достигли 5.000 долларовъ въ годъ. Энергичная учительница нашла возможнымъ изъ сбереженій построить столовую и обширную кухню, купить сельско-хозяйственные машины, обзавестись домашнею утварью и различными инструментами, чтобы обставить два зала, изъ которыхъ одинъ отведенъ подъ руководѣнiю (дѣвочки обучаются шитью бѣлья и платьевъ), а другой обращенъ въ мастерскую, гдѣ мальчики обучаются слесарнымъ и столярнымъ ремесламъ. Въ обѣихъ мастерскихъ имѣются всевозможные инструменты и машины. Дѣвочки выходятъ изъ школы искусными модистками и хорошими хозяйками, а мальчики—хорошими ремесленниками и толковыми сельскими хозяевами. Миссъ Хэнтингтонъ особенное вниманiе обратила на профессиональное образованiе. Нѣкоторые изъ членовъ школьнаго совѣта оказались ремесленниками, механиками и руководящими; они охотно взяли на себя преподаванiе въ школѣ. Такъ, одинъ часовыхъ дѣлъ мастеръ научилъ мальчиковъ дѣлать деревянные часы, которые хорошо распродаются. Мальчики и дѣвочки соперничаютъ между собою въ дѣлѣ увеличенiя школьныхъ денежныхъ средствъ. Теперь школа имѣетъ наилучшія сельско-хозяйственные машины, отличные рабочіе инструменты, прекрасныя коллекціи приборовъ для физическихъ и химическихъ опытовъ, для метеорологическихъ и даже астрономическихъ наблюденій. Фуантэнь-вэксій школьный союзъ въ настоящее время имѣетъ ежегоднаго дохода до 10.000 долларовъ, что дало возможность уменьшить плату до минимума, бесплатно кормить учениковъ и ученицъ низшихъ классовъ, дѣтей бѣдныхъ родителей, и платить за работы въ школьныхъ мастерскихъ тѣмъ изъ бывшихъ учениковъ и ученицъ, которые не порываютъ связи со школою. Нужно еще прибавить, что миссъ Хэнтингтонъ не имѣетъ помощницъ и до сихъ поръ безъ усталы работаетъ одна. Помогаютъ энергичной начальницѣ 16—17 лѣтніе ученики и ученицы, и такимъ образомъ ведется обученіе 250 дѣтей, распределенныхъ на восемь классовъ. По окончаніи занятій въ классахъ и мастерскихъ, дѣти могутъ присутствовать на вокально-инструментальномъ концертѣ, который обыкновенно устраивается въ прекрасномъ залѣ, при участіи учащихся.—Описанные школьные союзы могутъ служить прекраснымъ образцомъ, чего можно достигнуть въ дѣлѣ школьнаго обученія при дружной, совѣстной работѣ. Старинное изреченіе „сила—въ единеніи“, какъ нельзя лучше оправдалось на двухъ описанныхъ при-
мѣрахъ, волюнѣ достойныхъ вниманія и подражанія.

— Торжества въ Саввино-Сторожевской обители, по случаю

исполнявшагося пятисотлѣтія со дня ея основанія преподобнымъ Саввою, ученикомъ и сподвижникомъ св. Сергія Радонежскаго, начались, какъ сообщаютъ «Моск. Вѣд.», 4-го сентября все-нощнымъ бдѣніемъ, отслуженнымъ въ древнемъ монастырскомъ соборѣ настоятелемъ обители, преосвященнымъ Тихономъ, епископомъ можайскимъ, соборнѣ съ намѣстникомъ, игуменомъ Нифонтомъ и братіей. 5-го сентября преосвященнымъ Тихономъ въ томъ же храмѣ совершена была заупокойная литургія и по окончаніи ея панихида. На заупокойныхъ ектеніяхъ поминались въ Божѣ почившіе великіе князья Земли Русской: Дмитрій Іоанновичъ Донской съ сыномъ Юріемъ Дмитріевичемъ, основателемъ обители, Василій Темный, его супруга княгиня Марія Ярославна, великій князь Іоаннъ III, много благотворившій обители, цари: Ѳеодоръ Іоанновичъ, Михаилъ Ѳеодоровичъ, щедрый благотворитель обители царь Алексѣй Михайловичъ, соорудившій здѣсь нѣсколько церквей, цари Іоаннъ и Петръ Алексѣевичи, царица Софія, устроившая въ монастырѣ Преображенскій храмъ, Императрицы: Елисавета Петровна и Екатерина II, Императоръ Николай I, пожаловавшій обители сто тысячъ рублей, и другія osoby Царской Фамиліи. Въ тотъ же день была встрѣчена съ подобающею торжественностью древняя чудотворная икона преподобнаго Сергія Радонежскаго, принесенная съ крестнымъ ходомъ изъ Троице-Сергіевой лавры. Когда шествіе приблизилось, преосвященный Тихонъ, послѣ кажденія, воздалъ земное поклоненіе св. иконѣ. Іеромонахъ, сопровождающій икону, снялъ съ нея драгоценную панагію съ частью святыхъ и многоцѣлебныхъ мощей угодника Божія и возложилъ ее на преосвященнаго Тихона, послѣ чего шествіе направилось къ св. вратамъ. Преосвященный шелъ безъ посоха, поддерживая панагію обѣими руками. Здѣсь икона преподобнаго Сергія была поставлена рядомъ съ вынесенною сюда иконою преподобнаго Саввы, и послѣ того возглашены обычные ектеніи. Множество народа присутствовало при этой торжественной встрѣчѣ. Затѣмъ, съ крестнымъ ходомъ обѣ иконы были перенесены въ соборный храмъ обители. Вечеромъ въ тотъ же день преосвященный Тихонъ совершилъ соборнѣ всенощное бдѣніе съ лѣтіею, а 6-го сентября Божественную литургію. Утромъ, изъ обители въ звенигородскій Успенскій городской соборъ направился крестный ходъ, установленный съ древнихъ временъ и совершаемый ежегодно. Послѣ окончанія Богослуженія въ монастырскомъ соборномъ храмѣ преосвященный Тихонъ, въ предшествіи хоругвей и иконъ, выступилъ къ святымъ вратамъ для встрѣчи депу-

тицій съ приношеніемъ, которыя были несены въ монастырь съ крестнымъ ходомъ изъ звенигородскаго собора. Отъ московскаго Вознесенскаго женскаго монастыря принесена обители въ даръ икона преподобной Евфросиніи, превосходно вышитая шелками по бѣлой шелковой матеріи; отъ общества хоругвеносцевъ московскихъ кремлевскихъ соборовъ и монастырей—два пѣвныя металлическихъ хоругви; отъ общества хоругвеносцевъ архангельскаго кремлевскаго собора и Новоспасскаго ставропигіальнаго монастыря—запрестольные кресты и иконы; отъ гражданъ гор. Звенигорода—художественной работы серебрянно-вызолоченная хоругвь съ иконою преподобнаго Саввы, имѣющая видъ стяга и предназначенная къ рабѣ угодника; наконецъ, отъ жителей Павловской слободы, лежащей неподалеку отъ Звенигорода,—роскошный покровъ на мощи преподобнаго Саввы, шитый золотомъ по малиновому бархату. Послѣ приѣма депутацій, шествіе, съ крестнымъ ходомъ, направилось въ соборный храмъ монастыря. По прибытіи въ храмъ, принесенный въ даръ покровъ былъ возложенъ на мощи св. угодника, а затѣмъ преосвященный Тихонъ преподавъ благословеніе всѣмъ жертвователямъ и депутатамъ. Кромѣ перечисленныхъ приношеній въ Саввину обитель, по случаю пятисотлѣтія, принесено въ даръ много другихъ даровъ. 7-го числа въ 2 часа дня, въ Богородице-Рождественскомъ соборѣ высокопреосвященный Владиміръ, митрополитъ московскій и коломенскій, съ приглашенными на празднества архіереями и архимандритами, отслужилъ соборнѣ малую вечерню, а затѣмъ молебствіе Пресвятой Богородицѣ. Всенощное бдѣніе въ этотъ день совершалъ въ монастырскомъ соборѣ ректоръ московской духовной семинаріи архимандритъ Парвоній, соборнѣ съ двумя игуменами. Во время Богослуженія отъ западныхъ дверей собора къ „дворцу“, выстроились въ два ряда хоругви изъ соборнаго и другихъ монастырскихъ храмовъ. Предъ началомъ пѣнія стихиръ на литіи совершенъ былъ крестный ходъ вокругъ храма; во главѣ многочисленнаго духовенства слѣдовалъ высокопреосвященный Владиміръ. Соборъ и другіе монастырскіе храмы, а также колокольни были иллюминированы. На каждой сторонѣ собора шествіе останавливалось, пѣлись стихири, провозглашались ектеніи, а митрополитъ осѣнялъ св. крестомъ народъ. Затѣмъ крестный ходъ возвратился въ соборный храмъ. Во время всенощнаго бдѣнія, въ девятомъ часу вечера, въ соборъ прибыли Ихъ Императорскія Высочества Московскій Генералъ-Губернаторъ и Командующій войсками московскаго военнаго округа Великій Князь Сергій Александровичъ и

Великая Княгиня Елисавета Феодоровна, въ сопровожденіи лицъ свиты. Во время пѣнія канона Ихъ Высочества прикладывались къ иконѣ Рождества Богородицы и къ мощамъ преподобнаго Саввы Звенигородскаго и приняли отъ митрополита помазаніе елеемъ. Всенощное бдѣніе окончилось въ одиннадцатомъ часу вечера. 8-го сентября, въ знаменательный для обители день, съ 7 часовъ утра началась торжественная литургія въ древнѣйшемъ Успенскомъ соборѣ Звенигорода. Богослуженіе совершалъ соборнѣ преосвященный Наонаилъ. Соборный храмъ не могъ вмѣстить всѣхъ богомольцевъ. Во время литургіи къ собору начали пребывать крестные ходы изъ церквей города Звенигорода, изъ посада, а также изъ окрестныхъ селъ, Саввинскаго скита и изъ Саввинской слободы. Въ исходѣ девятаго часа утра выступилъ изъ Успенскаго собора крестный ходъ, въ которомъ была несена икона Черниговской Божіей Матери, принесенная въ даръ Саввиной обители отъ Геосиманскаго скита, а также слѣдовали рѣзныя кипарисныя хоругви—даръ монастырю отъ общества хоругвеносцевъ Сергіева посада. На встрѣчу церковному шествію изъ обители къ св. воротамъ вынесены были всѣ монастырскія хоругви, иконы преподобнаго Сергія Радонежскаго и преподобнаго Саввы Сторожевскаго, запрестольный крестъ и икона Богоматери и чудотворная икона Казанской Божіей Матери. На встрѣчу крестному ходу вышли въ облаченіяхъ митрополитъ Владиміръ, преосвященные Гурій и Тихонъ, архимандриты, игумены и братіи. Въ исходѣ десятаго часа утра крестный ходъ прослѣдовалъ въ монастырскій соборный храмъ. Божественную литургію совершалъ высокопреосвященный Владиміръ соборнѣ съ преосвященными Гуріемъ и Тихономъ, четырьмя архимандритами и другимъ духовенствомъ. На Богослуженіи присутствовали Ихъ Императорскія Высочества Великій Князь Сергій Александровичъ и Великая Княгиня Елисавета Феодоровна. По окончаніи литургіи, началось молебное пѣніе, и вслѣдъ затѣмъ крестный ходъ изъ храма направился вокругъ обители. Ихъ Императорскія Высочества слѣдовали за высокопреосвященнымъ митрополитомъ. Далѣе шли высокопоставленные и почетныя лица. Въ 12 час. 45 мин. дня крестный ходъ возвратился обратно въ соборъ. Въ храмѣ молебствіе было закончено возгласеніемъ многолѣтія. По окончаніи крестнаго хода, богольцамъ раздавались бѣлые хлѣбы и листки съ краткимъ сказаніемъ о преподобномъ Саввѣ. Въ память пятистолѣтія обители выпущены жетоны съ изображеніемъ преподобнаго Саввы и видомъ древняго Богородице-Рождественскаго собора. Торжества Саввинской обители озна-

меновались учрежденіемъ Саввино-Сторожевскаго братства при звѣнигородскомъ духовномъ училищѣ, находящемся въ стѣнахъ монастыря. Новое братство имѣетъ цѣлью приходить на помощь нуждающимся воспитанникамъ училища и встрѣтило уже сочувствіе среди московскаго духовенства. Высокопреосвященный Владиміръ благословилъ вновь учреждающееся братство и пожертвовалъ ему 100 руб.; такая же сумма поступила отъ преосвященнаго Тихона. Многія духовныя особы, бывшія на торжествѣ, сдѣлали также съ своей стороны взносы.

— Въ «Прав. Благ.» помѣщены слѣдующія свѣдѣнія о вновь строящемся монастырѣ въ Приамурскомъ краѣ. Монастырь названъ Свято-Троицкимъ Николаевскимъ и находится между Владивостокомъ и Хабаровскомъ, въ 20 верстахъ отъ станціи Шмаковой, Южно-Уссурійской жел. дор. Братія въ монастырѣ насчитывается въ настоящее время до 25 чел.; при чемъ никто изъ нихъ, за исключеніемъ настоятеля и казначея, прибывшихъ съ Валаама, еще не принялъ постриженія. Всѣ они заняты первоначальнымъ устройствомъ монастыря и строить школу, въ которой крайне нуждается населеніе окрестныхъ деревень, больницу, необходимую не только для самихъ монаховъ, но и для больныхъ престарѣлыхъ странниковъ и крестьянъ, а особенно для вновь прибывшихъ переселенцевъ, живущихъ въ негигиеничныхъ, наскоро собранныхъ изъ сыраго лѣса, хатахъ. Храмъ такъ малъ, что въ праздничные дни не вмѣщаетъ всѣхъ желающихъ молиться, и приходшихъ иногда изъ далека. Поэтому, будущей весной приступятъ къ постройкѣ новаго болѣе обширнаго храма, и съ этою цѣлью теперь устриваютъ небольшой кирпичный заводъ, зимою же будутъ заготавливать лѣсъ. Хозяйство монастыря только-что начинается развиваться. Ощущается большой недостатокъ въ лошадяхъ, скотѣ и земледѣльческихъ орудіяхъ. Монастырскій огородъ даетъ разнообразную пищу, которая, вмѣстѣ съ обильнымъ рыболовствомъ въ р. Уссури, служитъ хорошимъ подспорьемъ къ скудному монастырскому питанію. Пчеловодство, болѣе другихъ занятій подходящее инокамъ и не требующее большихъ затратъ, вообще быстро развивается въ Приамурскомъ краѣ, потому что здѣсь необозримыя поля покрыты цвѣтами, а лѣса изобилуютъ цвѣтущими деревьями. Въ недалекомъ будущемъ монастырь займется выдѣлкой свѣчъ, покупая воскъ у крестьянъ, которымъ некуда его сбывать. Такимъ образомъ инокамъ приходится работать, „не покладая рукъ“; но трудъ дѣлается тяжелѣе, исполненіе хорошихъ начинаній замедляется отъ недостатка средствъ, дороговизны рабочихъ рукъ, борьбы съ суро-

вой природой и отдаленности отведенныхъ монастырю дачъ стро-
еваго лѣса и неудобствами пути къ нимъ. Конечно, монахи, какъ
люди вѣрующіе, бодро борются съ препятствіями и только сожа-
лѣють, что до сихъ поръ имъ не удалось всецѣло отдаться про-
свѣтительной и миссіонерской дѣятельности, для которой основанъ
монастырь и которая необходима для населенія края, состоящаго
изъ разнаго рода сектантовъ, раскольниковъ, китайцевъ и корей-
цевъ, а православное населеніе невѣжественно и не отличается
нравственностью. Быстрое развитіе, вслѣдствіе заселенія края,
торговли, открытіе многихъ минеральныхъ богатствъ, постройка
желѣзной дороги и усилившееся рѣчное судоходство—дали насе-
ленію хорошіе легкіе заработки, привлекли людей безсемейныхъ,
временныхъ, жаждущихъ наживы. Неудивительно, поэтому, что
здѣсь царятъ безшабашный разгулъ, борются съ которымъ тѣмъ
болѣе трудно, что въ краѣ мало церквей и школъ. На населеніе
съ подобными нравами, должны произвести сильное впечатлѣніе
строгіе уставы суроваго Валаама, примѣняемые въ новомъ мона-
стырѣ. И, дѣйствительно, сюда теперь стекается много богомоль-
цевъ, но на воззванія, помѣщавшіяся зимою и весною, откликну-
лись немногіе; въ общемъ монастырь получилъ нѣсколько сотъ рублей.

— «Церк. Вѣстн.», говоря о необходимости учрежденія долж-
ности особыхъ проповѣдниковъ при монастыряхъ, указываетъ
на воспитательное значеніе монастырской проповѣди для народа,
стекающагося на богомолье. Монастыри, да и вообще всѣ тѣ
мѣста, которыя любятъ посѣщать богомольцы, представляютъ со-
бой условія, самыя благопріятныя для могучаго словеснаго воз-
дѣйствія на народъ. Въ наши лавры стекается народъ отовсюду;
аудиторія наша—цѣлая Россія; доброе слово наше направляется
не къ тѣсному кругу мѣстныхъ прихожанъ, а къ тѣмъ неисчи-
слимымъ народнымъ массамъ, которыя стоятъ за богомольцами, и
которымъ эти послѣдніе, какъ величайшій и святѣйшій завѣтъ,
снесутъ и передадутъ все воспринятое здѣсь. Гдѣ вы, кромѣ мо-
настырей, получите такую неоцѣнимую возможность говорить всей
странѣ, дѣйствовать сразу на сердце всей націи? Да и кромѣ
того, въ приходахъ прихожане являются къ богослуженію далеко
не съ тѣмъ душевнымъ настроеніемъ, какое мы наблюдаемъ у бо-
гомольца. Тамъ болѣе или менѣе будничное, здѣсь, наоборотъ—
передъ нами настроеніе человѣка искренно желающаго очистить
себя отъ всего злаго и усвоить себѣ все доброе. Въ приходѣ про-
повѣдь должна быть, такъ-сказать, въ высшей степени интен-
сивною, чтобы запасть въ душу вольнаго или невольнаго слушателя;

въ монастырѣ дѣло проповѣдыванія облегчается, такъ какъ сами слушатели идутъ навстрѣчу вашимъ рѣчамъ и желаніямъ. По своему настроенію, богомолецъ, больше чѣмъ кто бы то ни было, по справедливости земля сухой, жаждущая росы небесной. Главною задачею такой проповѣди является развитіе сознательнаго пониманія религіозныхъ истинъ, для чего и должна быть приспособлена проповѣдь. Дѣло, безъ сомнѣнія, важное, надъ разумнымъ осуществленіемъ котораго слѣдуетъ подумать.

— По сообщенію «Самар. Еп. Вѣд.», въ г. Самарѣ возникло въ началѣ текущаго года новое духовно-просвѣтительное учрежденіе—Епархіальное церковное братство. Цѣль его содѣйствовать распространенію и утвержденію въ народѣ просвѣщенія въ духѣ православія. Съ этою цѣлію оно содѣйствуетъ духовенству наибѣднѣйшихъ селъ епархіи въ поддержаніи существующихъ церковныхъ и воскресныхъ школъ и въ снабженіи ихъ учебниками и учебными пособіями, одобренными къ употребленію въ оныхъ, бесплатно или по удешевленнымъ цѣнамъ; содѣйствуетъ увеличенію церковно-приходскихъ бібліотекъ чрезъ принятіе на себя посредничества при выпискѣ и доставкѣ книгъ отъ издателей и книгопродавцевъ, безъ полученія при этомъ какихъ-либо выгодъ въ свою пользу, а въ случаѣ возможности и чрезъ безмездное снабженіе ихъ полезными для народнаго чтенія книгами; открываетъ склады учебниковъ и учебныхъ пособій для церковныхъ и воскресныхъ школъ, а также склады иконъ, крестиковъ, брошюръ и картинъ религіозно-нравственнаго содержанія; по мѣрѣ возможности и средствъ, содѣйствуетъ духовному просвѣщенію населенія, кромѣ вышеуказанныхъ способовъ, и устройствомъ, съ надлежащаго разрѣшенія, публичныхъ чтеній о предметахъ вѣры и нравственности христіанской, и устройствомъ собственныхъ бібліотекъ изъ книгъ религіозно-нравственнаго содержанія съ читальнями при нѣкоторыхъ изъ нихъ; собираетъ свѣдѣнія о лучшихъ, вышедшихъ и вновь выходящихъ въ свѣтъ книгахъ, которыя могутъ служить духовенству пособіемъ при духовно-просвѣтительной его дѣятельности, указываетъ ихъ духовенству и принимаетъ на себя посредничество при покупкѣ имъ для себя и церквей таковыхъ книгъ; оказываетъ помощь духовнымъ лицамъ епархіи при изданіи ими собственныхъ сочиненій духовно-нравственнаго содержанія, выдачею или взаимобразно потребной для напечатанія сочиненій суммы, или безвозвратнаго на этотъ предметъ пособія и т. д.

— Изъ только что вышедшаго отчета Общества для распро-

страненія св. Писанія въ Россіи за минувшій годъ видно, что Общество продолжаетъ съ большимъ успѣхомъ свою полезную дѣятельность. Въ теченіе года, заботами его, распространено въ Европейской Сибири и отчасти въ западной Сибири 74,456 экз. св. писанія на 35,468 руб. Изъ этого числа распространено 6 книгоношами, 3 испытанными въ книгоноши и 10 лицами, распространившими книги св. писанія на подобіе книгоношъ—35,325 экз., членами и корреспондентами—34,555 экз., затѣмъ изъ петербургскаго и московскаго складовъ продано въ розницу—963 экз. и изъ кіоска въ Москвѣ, въ розницу—2,174 экз. Между прочимъ, по требованію Государыни Императрицы Маріи Ѳеодоровны отпущено 1000 экз. въ полки: кавалергардскій, кирасирскій, чугуевскій драгунскій, псковскій драгунскій и гвардейскій экипажъ. Всего съ 1863 года распространено св. писанія какъ въ Европейской, такъ и въ Азіатской Россіи 1.897,564 экз. На приходъ въ кассу Общества поступило въ теченіе года Высочайшихъ пожертвованій, правительственной субсидіи, членскихъ взносовъ, пожертвованій и денегъ, вырученныхъ продажей св. книгъ—47,145 р. Расходъ на содержаніе помѣщеній для петербургскаго и московскаго складовъ, на жалованіе служащимъ на содержаніе книгоношъ, отправку св. книгъ и процентную уступку на нихъ составилъ 46,505 руб. Въ отчетномъ году Общество пользовалось отъ правленій желѣзныхъ дорогъ и пароходныхъ сообщеній обычными льготами, какъ по провозу св. книгъ, такъ и по проѣзду членовъ Общества по дѣламъ его, причемъ по 32 лѣтіямъ желѣзныхъ дорогъ и одного пароходнаго Общества перевезено бесплатно 1569 пудовъ св. книгъ. Въ теченіе года избраны въ члены сотрудники и сотрудницы 217 лицъ, изъ нихъ 18 лицъ духовнаго званія, и къ исходу 1897 г. Общество состояло изъ 1382 члена, въ томъ числѣ 20 преосвященныхъ, 360 прочихъ духовныхъ лицъ и 6 книгоношъ.

«Юж. Кр.».

— Въ г. Пензѣ существуетъ съ 1878 г. Общество взаимнаго вспоможенія духовенства. «Вѣстн. Благ.» сообщаетъ слѣдующія свѣдѣнія относительно этого общества. Въ составъ его входятъ наличные священно-церковно-служители епархіи со взносомъ изъ своихъ средствъ: по 1-му разряду 10 р., по 2-му—8 р., по 3-му—6 р., по 4-му—4 р. по 5-му—2 р. въ годъ. Кромѣ того, каждый вновь поступающій членъ дѣлаетъ единовременный взносъ въ размѣрѣ половины годового взноса въ основной капиталъ общества. Причисленіе къ тому или другому разряду принадлежитъ желанію каждаго члена и онъ можетъ пере-

ходить изъ одного разряда въ другой совершенно свободно. Общество при жизни членовъ, въ случаѣ нужды, выдаетъ имъ краткосрочныя и небольшія ссуды, въ размѣрѣ членскихъ взносовъ заемщика и его поручителей, если ссуда берется за поручительствомъ другихъ членовъ. Въ случаѣ поступленія члена въ заштатъ или смерти, общество выдаетъ заштатнымъ или ихъ вдовамъ и сиротамъ ежегодныя пенсіи въ размѣрѣ половины всѣхъ годовыхъ ихъ членскихъ взносовъ, начиная съ 6-ти лѣтъ взносовъ, причемъ пенсія повышается ежегодно въ соответствующемъ количествѣ. Съ 1890 г. при обществѣ взаимнаго вспоможенія духовенства открыто отдѣленіе общества, которое имѣетъ цѣлю выдавать единовременное пособіе, независимо отъ пенсій общества, изъ членскихъ взносовъ. Взносы въ отдѣленіе общества на половину меньше и раздѣляются на пять разрядовъ и, при вступленіи въ отдѣленіе, каждый членъ единовременно дѣлаетъ въ кассу полуторный взносъ, причемъ половина годового взноса поступаетъ въ основной капиталъ отдѣленія. Пособіе изъ отдѣленія выдается, въ случаѣ смерти дѣйствительныхъ членовъ, въ количествѣ не всегда одинаковомъ, а въ такомъ, какое приходится по расчету, причемъ принимается во вниманіе какъ число смертныхъ случаевъ въ году, такъ и членскіе взносы умершихъ. Высшее управленіе дѣлами общества зависитъ отъ общихъ собраній членовъ, которыя принаравливаются къ епархіальнымъ съѣздамъ духовенства по духовно-училищнымъ дѣламъ. Общее собраніе избираетъ для завѣдыванія дѣлами правленіе, которое находится въ г. Пензѣ. Оно состоитъ изъ 4 членовъ. Журналы и отчеты правленія разсматриваются и повѣряются ежегодно ревизіонной комиссіею. Св. Синодъ 9—21 сентября утвердилъ новый уставъ общества, который введенъ въ дѣйствіе съ 1 января 1898 г. Онъ отличается отъ прежняго тѣмъ, что отменены единовременныя пособія изъ общества, которыя выдавались за первые 5 лѣтъ взносовъ, срокъ назначеній пенсій съ 6 лѣтнаго перешелъ на 10 лѣтній, причемъ оклады пенсій будутъ повышаться не ежегодно, а по пятилѣтіямъ; сверхъ того, изъ пенсій вдовамъ сиротъ одинокихъ и малосемейныхъ будутъ производиться вычеты ($\frac{1}{4}$ и $\frac{1}{6}$) въ пользу вдовъ и малосемейныхъ. Въ 1896 году общество имѣло 1.635 членовъ. За 1896 годъ оно выдало пенсій 526 лицамъ или семействамъ 13.676 р. 89 к. и единовременнаго пособія 5-ти лицамъ—249 руб. Кроме того, вновь назначена пенсія 45 лицамъ въ размѣрѣ 2.158 р. Ссуды выдано 76 лицамъ на 7.597 р. 8 к. Къ 1 января 1897 г. общество имѣло капиталъ 168.279 р. 33 к.

Дѣятельность отдѣленія выразилась въ томъ, что въ 1896 г. оно выдало вдовамъ и сиротамъ единовременнаго пособія 4.290 р. У него было 1.563 члена, и къ 1 января 1897 года оно имѣло капиталъ 8.584 р. 33 к.

— Среди многихъ полезныхъ нововведеній, сдѣланныхъ въ организаціи народнаго образованія и учебныхъ занятій при народныхъ училищахъ, во всѣхъ отношеніяхъ многообъщающимъ и многополезнымъ слѣдуетъ называть устройство пчеловодныхъ пасѣкъ и вообще занятій пчеловодствомъ при школахъ. Сами школьные учителя видимо интересуются этимъ дѣломъ. По сообщенію «Нов. Врем.», въ числѣ около 400 человекъ, обучавшихся на образцовой пчеловодной пасѣкѣ г. Вердеревскаго у Строганова моста въ Петербургѣ, въ теченіе минувшаго лѣта, 190 было присланныхъ земствами и около 300 учителей церковно-приходскихъ школъ. Въ организаціи пчеловодства могутъ оказать большую помощь и нѣкоторые лица изъ духовенства, занимающіяся этимъ дѣломъ, и особенно тѣ изъ нихъ, которые знаютъ пчеловодство и теоретически и практически на столько хорошо что устроятъ даже курсы по пчеловодству. Такіе курсы, какъ пишутъ «Тамб. Еп. Вѣд.», уже два года подрядъ ведутся на пасѣкѣ священника села Александровка-Рѣдкино, козловскаго уѣзда, о. І. М. Въ прошломъ году лекторомъ на курсахъ былъ извѣстный пчеловодъ, священникъ села Лобанова, тульской губерніи о. У.; въ нынѣшнемъ году его замѣнялъ самъ владѣлецъ пасѣки, также опытный пчеловодъ, знающій теорію и практику пчеловодства какъ въ колодахъ, такъ и въ разборныхъ ульяхъ и уже четыре года ведущій пчеловодство въ рамочныхъ ульяхъ.

— «Полт. Еп. Вѣд.» по вопросу о сборщикахъ на построеніе храмовъ пишутъ слѣдующее. — Къ числу ревнителей о домѣ Божіемъ и поистинѣ подвижниковъ земли русской, безъ сомнѣнія, принадлежатъ и сборщики на построеніе храма. Только одна Русь православная могла воспитать въ нѣдрахъ своихъ этого преданнѣйшаго сына Церкви Христовой, доблестнаго гражданина родной земли. Скромно, безъ шума, но за то честно, свято, благоговѣнно совершаетъ этотъ маленькій человекъ свое великое дѣло, собирая посильную дань по городамъ и селамъ на постройку храма Божія гдѣ-либо въ глухой деревушкѣ. И хочется вѣрить, что не перевелись еще эти богатыри на святой Руси! Къ сожалѣнію, духъ корысти, наживы обуялъ нашего мужика настолько, что и среди сборщиковъ на устройство и благоуукрашеніе храмовъ Божіихъ, на ряду съ честными и благонадежными людьми, встрѣ-

чаются личности, далеко не заслуживающія уваженія. Для добросовѣстнаго и богобоязненнаго сборщика всякая копейка, идущая на нужды строящейся церкви, либо на ея благоустройство, неприкосновенна и, такъ сказать, священна въ его глазахъ. Такой сборщикъ не станетъ расходовать церковныя деньги на путевыя издержки, онъ лучше собственные деньги положить, такъ какъ взялся онъ за свое дѣло не ради прибытка, а ради спасенія души. Но безкорыстные и добросовѣстные сборщики теперь рѣдки; развѣ кто по обѣту пойдетъ собирать „на церковь“, нисколько не интересуясь вознагражденіемъ за свой трудъ. У деревенскаго жителя почти всегда бываетъ денегъ мало и онъ больше жертвуетъ въ пользу строящейся церкви натурой, то есть, яйцами, зерномъ, холстомъ,—дарить иконы. По закону, каждый поданный грошъ долженъ записываться въ книжку сборщика, но на практикѣ этого нѣтъ. Сколько разъ приходилось слышать жалобы, что у того или другого сборщика за два, за три мѣсяца выручка отъ продажи зерна и прочаго совѣтъ не записана, либо записана ничтожная сумма денегъ въ сборной книгѣ. Простой народъ, который служить главнымъ поставщикомъ подавій, никогда не записываетъ ихъ въ сборную книжку, частью по неграмотности, частью по довѣрію къ сборщику: онъ видитъ въ сборщикѣ благочестиваго человѣка, который не позволитъ себѣ утаить изъ того, что подается „на церковь“. Юридически сборщикъ обязанъ представить только записанное въ книжку, и отъ его воли зависить дать извѣстную часть изъ остальнаго. Какія можно принять мѣры къ тому, чтобы наши сборщики дѣйствительно оправдывали свое назначеніе и не примѣшивали бы къ „Божьему дѣлу“ свои матеріальныя интересы? При дружныхъ и совмѣстныхъ усиліяхъ духовенства и гражданской власти можно добиться того, что сборъ пожертвованій въ пользу бѣдныхъ церквей пріобрѣтетъ желательное направленіе. Переходя къ вопросу объ условіяхъ выбора церковныхъ сборщиковъ и возможно лучшемъ наблюденіи надъ ними, остановимся на указѣ Святѣйшаго Синода консисторіямъ, вышедшемъ въ 1876 году. Въ этомъ указѣ говорится о болѣе разборчивой выдачѣ сборныхъ книжекъ; такія книжки велѣно выдавать только послѣ строжайшаго разслѣдованія о дѣйствительной бѣдности церкви; собирать же на церковь пожертвованія дозволялось только прихожанину этой церкви, достойнѣйшему, по приговору общества. Если не желательно выдавать сборную книгу въ заведомо богатую церковь и тѣмъ еще болѣе ее обезпечивать въ ущербъ бѣднымъ церквамъ, то тѣмъ болѣе не желательно вручать

консисторскую книгу сборщику недобросовѣстному и неблагонадежному. Поэтому, при выборѣ церковнаго сборщика надо поступать съ большою предусмотрительностію и осторожностію. Заручиться однимъ формальнымъ удостовѣреніемъ губернатора о благонадежности того или другого лица еще недостаточно. Нужно имѣть въ виду, главнымъ образомъ, нравственныя качества избираемаго. Сборщикъ „на храмъ Божій“ долженъ быть, конечно, человѣкомъ набожнымъ, доброй, христіанской жизни, честнымъ и трезвымъ. Такой человѣкъ и на дѣло свое будетъ смотрѣть свято и уже церковной копейки не присвоитъ. Приходскому пастырю, даже въ отдаленныхъ уголкахъ прихода, можетъ быть болѣе или менѣе извѣстна нравственная жизнь каждаго прихожанина въ отдѣльности. Заранѣе намѣтивъ нѣсколькихъ лицъ въ приходѣ, священникъ потомъ можетъ предложить обществу выбрать одного изъ нихъ сборщикомъ, а другого—кандидатомъ по немъ. Спрашивается: нужно-ли приводить къ присягѣ церковнаго сборщика? Слѣдовало-бы. Коль скоро церковный староста, сельскій сотскій и десятскій, вступая каждый въ свою должность, даютъ присягу, то вельзя не требовать таковой и отъ церковнаго сборщика. Какъ только Епархіальное начальство утвердитъ сборщика къ его должности, приходскій священникъ можетъ въ первое воскресенье привести его къ присягѣ, отслужить ему напутственный молебенъ и въ своей рѣчи выяснитъ сборщику его обязанности. Необходимо также, чтобы и самъ сборщикъ, а, если возможно, и кандидатъ по немъ были люди грамотные. Многіе, подавая свою лепту въ пользу той или другой церкви, весьма часто присовокупляютъ: „помолитесь о здравіи рабовъ Божіихъ (имя рекъ)“. Грамотный сборщикъ могъ бы записать эти имена жертвователей въ книжку, тогда какъ неграмотный всѣхъ именъ не упомянуть. Несомнѣнно одно: грамотный сборщикъ для дѣла былъ бы полезенъ, вручите только ему вмѣстѣ съ сборной книгой особую шнуровую тетрадь или, лучше сказать, дневникъ, за печатью мѣстнаго причта или благочиннаго, куда-бы сборщикъ могъ ежедневно записать, сколько онъ получилъ пудовъ хлѣба, аршинъ холста и проч. Всякаго сборщика указаннымъ путемъ можно приучить къ исправности и порядочности. Все записанное потомъ не трудно провѣрить. Конечно, сборщикъ можетъ и тутъ утаивать и записывать не всѣ пожертвованія натурой, но все—же овъ каждый день будетъ записывать эти пожертвованія, а это много значить. Наконецъ, можно обязывать сборщиковъ не продавать пожертвованій натурой безъ вѣдома мѣстнаго священника и

назначать эту продажу въ томъ или другомъ селѣ въ присутствіи мѣстнаго псаломщика, либо церковнаго старосты. У каждаго сборщика есть кружка за печатью причта того или другаго села и ключемъ сборщика, куда жертвователи опускаютъ свои подаянія въ пользу строящейся или ремонтирующей церкви. Но многіе сборщики, якобы для удобства, а на самомъ дѣлѣ изъ-за личныхъ выгодъ ходятъ съ тарелкой, и потомъ уже сами опускаютъ деньги въ кружку. Всѣ ли денежныя пожертвованія поступаютъ изъ тарелки въ кружку, — это лежитъ на совѣсти сборщика. Разумѣется, правильнѣе было бы не позволять сборщикамъ принимать подаянія на тарелку, а имѣть для этого одну только кружку. Иные сборщики, обойдя шесть, семь селъ, только тогда предъявляютъ священнику кружку для высылки и счета денегъ. Поэтому, нельзя допускать и того, чтобы кружка у сборщика черезчуръ уже переполнялась и нужно высыпать и считать кружечныя деньги почаще. Остается вопросъ: какъ матеріально обезпечить сборщиковъ на построеніе и благоустройство храмовъ Воинскихъ? Собственно говоря, путевыя издержки сборщику почти ничего не стоятъ. Наши простые поселяне, за весьма рѣдкими исключеніями, ко всѣмъ путешественникамъ радушны и гостепріимны, а особливо къ такимъ, какъ странники, богомольцы, сборщики „на церковь“ и т. под. Накормить, напоить такого челоуѣка, дать ему необходимый пріютъ, снабдить его всѣмъ нужнымъ на дорогу деревенскій житель считаетъ своею священною обязанностію. Поэтому всякій сборщикъ въ дорогѣ не будетъ терпѣть нужы и тратить на себя и на лошадь ему почти ничего. Иное дѣло, какъ вознаграждать труды церковнаго сборщика? Назначать сборщику определенное мѣсячное жалованье нельзя, въ виду того, что самого сбора пожертвованій точно опредѣлить нѣтъ возможности, — онъ носитъ случайный характеръ. Церковь по сборной книгѣ въ годъ получить среднимъ числомъ 300—400 руб. Отдавать сборщику за труды третью часть изъ всей годовой выручки по книгѣ, по нашему мнѣнію, много. Выдѣлять же сборщику четвертую часть изъ пожертвованій по книгѣ вполне достаточно. За такую цѣну тоже найдутся охотники собирать „на церковь“: въ каждой деревнѣ есть порядочные люди, но малоземельные, не имѣющіе достаточнаго хозяйства, которые всегда готовы послужить для церкви. Вдобавокъ, отдавая три копейки въ церковь, а четвертую оставляя себѣ, сборщикъ, дорожа своимъ заработкомъ, будетъ болѣе усерденъ къ сбору пожертвованій въ пользу церкви, не будетъ дѣлать въ году большихъ перерывовъ. Нельзя не сознаться, что

есть между нами люди, въ которыхъ видъ смиреннаго сборщика на постройку или благоустройство храма возбуждаетъ непріятныя мысли и чувства. Нѣкоторые обыкновенно говорятъ: „развѣ можно строить церкви на подаянія“? Но кто посмотритъ на дѣло ближе, кто не остановится на вѣѣшности, а постарается проникнуть въ положеніе глухихъ деревень и отдаленныхъ хуторовъ въ приходѣ, тотъ увидитъ, что не по суетной прихоти, не для пустого любопытства сборщика на время оставилъ свои насиженные мѣста. У всѣхъ одно порученіе отъ односельчанъ—собрать хоть сколько—нибудь отъ усердія христіанъ на нужды церковныя, тогда какъ ихъ односельчане, оставшіеся дома, пламенно молятъ Господа о всѣхъ, кому Богъ возложить на сердце—пожертвовать въ пользу строящейся церкви. И съ какимъ глубоко—трогательнымъ чувствомъ крестьянинъ несетъ свою копейку „на церковь“, когда говоритъ: „строить домъ Божій мы всегда готовы, пусть же и мой кирпичъ туда пойдетъ“.

— Большое научное и практическое значеніе будетъ имѣть бывший въ Кіевѣ, съ 20 по 30 августа, X съѣздъ русскихъ естествоиспытателей и врачей. Этотъ съѣздъ, по словамъ „Цер. Вѣст.“, былъ весьма многочисленъ: число членовъ его значительно превышало тысячу шесть сотъ человѣкъ. Въ составѣ членовъ были преподаватели университетовъ, различныхъ специальныхъ и техническихъ учебныхъ заведеній, учителя гимназій и реальныхъ училищъ, кабинетные ученые, служащіе на фабрикахъ и заводахъ въ качествѣ химиковъ, лаборантовъ и технологовъ, и врачи. Цѣль съѣзда—способствовать ученой и учебной дѣятельности въ области естественныхъ наукъ, направить научную дѣятельность на ближайшее изслѣдованіе Россіи и доставить русскимъ естествоиспытателямъ возможность личнаго знакомства. О разнообразіи программы научныхъ занятій съѣзда можно отчасти судить по докладамъ, которые были на съѣздѣ и между которыми особенно обращали на себя вниманіе слѣдующіе: „Химическое сродство“, „Наша атмосфера“, „О воздухоплаваніи“, „Математика и научно-философское міросозерцаніе“, „О космогоніи XIX вѣка“, „Физическая жизнь нашей планеты и современные методы ея изученія“, „О зависимости урожаевъ хлѣбовъ отъ метеорологическихъ факторовъ, главнымъ образомъ отъ осадковъ“, „О колебаніи вѣсовъ“ (докладъ, имѣющій отношеніе къ вопросу объ изученіи земнаго протяженія), а также докладъ объ языческомъ культѣ вѣтовъ. Этотъ послѣдній докладъ сдѣланъ однимъ прибывшимъ на съѣздъ вятскимъ священникомъ. Всѣхъ докладовъ по секціямъ:

астрономіи, метеорологіи, воздухоплаванія, статистики, математики, механики, физики, химіи, минералогіи, геологіи, ботаники, зоологіи, анатоміи, фізіологіи, гігіены—было 124. Занятія въ секціяхъ велись весьма оживленно; но особеннымъ оживленіемъ отличились общія собранія. Въ одномъ изъ такихъ общихъ собраний сѣзда было рѣшено послать всеподданнѣйшую телеграмму Государю Императору по поводу извѣстнаго обращенія Его Величества къ правительствамъ другихъ народовъ съ призывомъ положить предѣлы дальнѣйшимъ непрерывнымъ вооруженіямъ и изыскать средства для предупрежденія угрожающихъ всему міру бѣдствій войны на особой конференціи. Вотъ текстъ телеграммы: „собравшіеся со всѣхъ концовъ русской земли на X сѣздъ естественныиспытатели и врачи всеподданнѣйше подвергають къ стопамъ своего Государя, высокаго покровителя наукъ и державнаго защитника культурнаго развитія народовъ, чувства глубочайшаго благоговѣнія передъ великодушнымъ призывомъ Вашего Императорскаго Величества всѣхъ образованныхъ народовъ къ мирному соревнованію на поприщѣ гражданскаго совершенствованія“. Эта телеграмма является однимъ изъ яркихъ выраженій того чувства, которымъ преисполнялись всѣ русскіе люди, имѣвшіе возможность узнать объ этомъ новомъ благомъ починѣ Государя Императора.

— По сообщенію газетъ, 14-го сентября воздвигнуть русскій крестъ въ Швейцаріи воинамъ, павшимъ въ знаменитомъ переходѣ Суворова въ 1799 г. изъ Италіи черезъ Альпы, черезъ С. Готардскій проходъ. Крестъ этотъ высѣченъ у подошвы скалы, вблизи новаго моста, перекинутого по широкой дорогѣ надъ бушующимъ Рейсомъ; недалеко отъ него можно видѣть знаменитый старинный Чертовъ мостъ черезъ Рейсъ, который отступавшія французскія республиканскія войска разрушили, а суворовскіе солдаты возстановили, натащавъ бревенъ и связавъ ихъ офицерскими шарфами. Новый и первый русскій памятникъ въ Швейцаріи, надъ которымъ работали три года, представляетъ крестъ изъ монолитовъ, вдѣланныхъ въ подошву скалы. Строителемъ былъ прусскій инженеръ Траубахъ, его помощникомъ и подрядчикомъ—инженеръ Чаки. Торжество открытія памятника началось богослуженіемъ, которое совершилъ женевскій священникъ, протоіерей о. Оподскій съ дьякономъ парижской церкви о. Тесельскимъ, при пѣніи капеллы изъ русскихъ и иностранцевъ, изъ мужскихъ и женскихъ голосовъ, поющихъ въ женевской церкви. Когда заплѣли „Со святыми упокой“ и „вѣчная память“, священникъ и всѣ опустились на колѣни. Въ этотъ моментъ упала пелена, закрывавшая памятникъ,

и взорамъ всѣхъ открылся лежащій на скалѣ крестъ съ вѣнкомъ внизу и надписью на подножіи: „Доблестнымъ сподвижникамъ генералиссимуса фельдмаршала графа Суворова Римникскаго, князи Италійскаго, погибшимъ при переходѣ черезъ Альпы въ 1799 году“. Послѣ панихиды протоіерей обратился къ молящимся съ словомъ, посвященнымъ значенію торжества, и затѣмъ совершилъ молебень съ водосвятиемъ. На торжествѣ присутствовали: русскій посланникъ въ Швейцаріи д. ст. с. Юнинъ съ секретаремъ миссіи г. Каншинымъ, военная депутація отъ швейцарскихъ войскъ, возложившая огромный лавровый вѣнокъ; представители отъ 11-го гренадерскаго Фанагорійскаго генералиссимуса князя Суворова, а нынѣ Его Императорскаго Высочества Великаго Князя Дмитрія Павловича, полка, представители лейбъ-гвардіи Преображенскаго полка, котораго генералиссимусъ Суворовъ былъ подполковникомъ (полковникомъ считался императоръ Павелъ); русскій военно-уполномоченный въ Швейцаріи генераль-майоръ баронъ Розенъ, генераль-майоръ Акимовъ, русскій генеральный консулъ графъ Прозоръ, инициаторъ и устроитель этого памятника русскимъ героямъ штабмейстеръ князь С. М. Голицынъ, который къ собраннымъ суммамъ на это дѣло прибавилъ свой крупный взносъ; комендантъ форта и швейцарскіе офицеры, французскій военный агентъ въ Швейцаріи полковникъ графъ Морье и группа русскихъ, въ составѣ которой были русскій посолъ въ Италію д. т. сов. Нелидовъ и русскія дамы, правнучки Суворова, г-жа Козлова, урожденная свѣтлѣйшая княжна Суворова, и г-жа Хитрово, урожденная Молостова.

— Департаментомъ желѣзныхъ дорогъ изданъ циркуляръ по сѣти желѣзныхъ дорогъ, касательно устройства помѣщеній для храненія багажа. Въ видахъ предоставленія пассажирамъ удобства въ отношеніи храненія на станціяхъ до начала путешествія или по совершеніи такового какъ ручной клади, такъ равно и багажа, предлагается руководствоваться особыми правилами, суть которыхъ сводится къ нижеслѣдующему: управленіи дорогъ устриваютъ по своему усмотрѣнію особыя камеры для временнаго храненія сдаваемыхъ пассажирами вещей, но безъ всякой, однако, отвѣтственности дороги за цѣлость и сохранность этихъ вещей. Объ открытіи камеръ дѣлаются публикаціи. Крупныя громоздкія мѣста не принимаются. Багажъ, пребывающій на станцію назначенія, долженъ быть принимаемъ на храненіе изъ общахъ станціонныхъ помѣщеній въ камеры только по мѣрѣ возможности, т. е. въ зависимости отъ наличія свободнаго мѣста, подлежащаго предоставленію, прежде всего, для ручной клади. Вопросъ о тарѣ не дол-

женъ имѣть никакого значенія: мѣста могутъ быть сдаваемы во всякой укупоркѣ и совсѣмъ безъ укупорки: пледы, пальто, зонтики, книги, посуда и проч. Сдаваемыя въ камеры вещи могутъ храниться тамъ трое сутокъ и затѣмъ должны быть уже хранимы въ общихъ помѣщеніяхъ на общихъ основаніяхъ. На пріемъ мѣстъ выдаются ярлыки съ обозначеніемъ номеровъ, наклеиваемыхъ на вещи, и числа отдѣльных мѣстъ. За храненіе вещей завѣдывающіе камерами въ правѣ взимать въ свою пользу не свыше 5 к. съ каждаго мѣста въ сутки и не болѣе 15 к. за все время храненія въ камерѣ. Завѣдываніе камерами должно быть поручаемо, по усмотрѣнію управленій дорогъ, либо отвѣстственнымъ артельщикамъ, либо же вполнѣ надежнымъ и добросовѣстнымъ ставціоннымъ служителямъ.

Хар. Губ. Вѣд.».

— На основаніи вышедшаго недавно въ свѣтъ отчета с.-петербургскаго общества трезвости за 1894—1897 гг., «Цер. Вѣст.» приводитъ слѣдующія данныя о жертвахъ пьянства. Въ 1895 г. пострадало въ Россіи 35,000 человѣкъ, изъ нихъ отъ запойной горячки умерло 5,895 чел., утонуло въ пьяномъ видѣ 9,165 чел., погвбло отъ апоплексическаго удара 3,287 чел., погвбло въ пьяномъ видѣ при паденіи съ крышъ, лѣстницъ, лѣсовъ, оконъ, съ копокъ, возовъ и т. п. 8,754 чел., отъ разбитія черепа на панеляхъ о тумбы и фонарные столбы 2,896 чел., повѣсилось въ состояніи полного опьяненія 834 чел., умерло отъ разрыва сердца, вслѣдствіе сильнаго прилива крови отъ усиленной вышивки, 1,252 чел., отъ сотрясенія мозга при паденіи съ высоты умерло 538 чел., сгорѣло въ пьяномъ видѣ 1,530 чел., зарѣзалось 674 чел. и отравилось 375 чел. Всѣ указанные случаи, замѣчаетъ названный журналъ, констатируются медицинскими протоколами. А сколько осталось не вскрытыхъ и не изслѣдованныхъ мертвыхъ тѣлъ, погвбшихъ въ водахъ? Сколько найдено въ степяхъ и поляхъ чловѣческихъ костей, обѣденныхъ дикими животными, сколько оставалось во время пожаровъ подъ грудami иепелищъ? У общества трезвости, какъ видно изъ его отчета, имѣется въ распоряженіи масса писемъ свидѣтельствующихъ о безвыходномъ положеніи, создаваемомъ пьянствомъ въ отдѣльных случаяхъ: въ одномъ писемѣ мать умоляетъ помочь ея единственному сыну-вормильду, гибнущему медленно на ея глазахъ, подтачивающему свое здоровье спиртными напавками; другомъ—жена пишетъ о больномъ мужѣ, который самъ по себѣ хорошій труженникъ, но благодаря алкоголизму лишень возможности работать; въ третьемъ—мужъ сообщаетъ о женѣ подверженной губительному пороку пьянству, что на его глазахъ

она погубаетъ отъ этого порока и онъ не въ состояніи ничего сдѣлать съ нею—дѣти брошены на произволъ судьбы, хозяйство запущено и онъ самъ близокъ къ помѣшательству отъ подобно жизни. Общество трезвости не оставалось безотвѣтнымъ на запросы жизни и помогало, чѣмъ могло, рабочему классу. Комитетъ общества вошелъ въ сношеніе съ 300 отдѣльными пунктами петербургской губерніи и разослалъ уставы общества трезвости съ соотвѣствующими воззваніями. Это имѣло громадное значеніе на распространеніе идей трезвости въ губерніи: многіе крестьяне на сельскихъ сходкахъ составляли приговоры открыть у себя „отдѣлы трезвости“. Желая отвлечь рабочій классъ отъ посѣщенія трактировъ съ спиртными напитками, комитетъ общества открылъ нѣсколько „чайныхъ“, организовалъ бесплатныя читальни, приходилъ на помощь лицамъ, нуждающимся въ занятіяхъ, разрѣшилъ вопросъ относительно устройства передвижной выставки, которая, путешествуя изъ села въ село, распространяла бы въ народѣ дешевые и полезные музыкальные инструменты, способствующіе организаціи мѣстныхъ народныхъ хоровъ и оркестровъ, занимая народъ въ свободное время и тѣмъ отвлекая его отъ пьянства. Вообще отчетъ общества наглядно доказываетъ, что даже при существованіи винной монополіи, значительно сократившей размѣры пьянства, все же представляютъ громадную важность такія учрежденія, какъ общества трезвости, попечительства трезвости и т. под. вмѣстѣ съ тѣмъ онъ заключаетъ въ себѣ и для ревнителей религіозно-нравственнаго просвѣщенія косвенное побужденіе усилить свою дѣятельность. Никакія ограничительныя и предупредительныя мѣры не въ состояніи удержатъ рабочій и мастеровой людъ отъ злоупотребленіемъ алкоголемъ, если въ свободное отъ работы время ему не дано будетъ разумныхъ развлеченій, ничего такого, чѣмъ бы онъ съ пользой и удовольствіемъ могъ наполнить свой досугъ. Самое приличное, полезное и главное—доступное время проведеніе—это устройство чтеній и бесѣдъ, которыя и до сихъ поръ были въ ходу, благодаря главнымъ образомъ обществу распространенія религіозно-нравственнаго просвѣщенія, но которыя нуждаются въ гораздо большемъ развитіи. Доселѣ число чтеній и бесѣдъ далеко не удовлетворяло потребности, пунктовъ, гдѣ они устраивались, сравнительно было мало. Ощущается настоящая нужда расширить это дѣло, и не даромъ появились въ газетахъ слухи объ основаніи особаго общества, имѣющаго спеціальною цѣлью устраивать на фабрикахъ и заводахъ чтенія на темы историческія и религіозно-нравственныя.

— 24 августа прихожане Свято-Троицкаго храма сл. Бѣловодска, Старобѣльскаго уѣзда, праздновали первое пятидесятилѣтіе своего прекраснаго храма, а духовенство 4-го округа, того же уѣзда, чествовало настоятеля этого храма, протоіерея Григорія Петровича Максимова, по поводу исполнившагося двадцатилѣтія его служенія въ должности благочиннаго. 23-го августа было совершено въ Свято-Троицкомъ храмѣ всенощное бдѣніе, причѣмъ пѣли хоры Бѣловодскихъ церквей Троицкой и Николаевской. Въ обширномъ Троицкомъ храмѣ всѣ богомольцы не имѣли возможности помѣститься и очень много народу принуждено было стоять внѣ храма. Послѣ шестопсалмія, мѣстнымъ священникомъ о. Сергіемъ Космынымъ было произнесено приличное случаю поученіе о значеніи праздника. На другой день богослуженіе совершалъ о. благочинный въ сослуженіи цѣлаго сонма священниковъ и діаконсъ. Въ обычное время мѣстный священникъ о. Леонидъ Пономаревъ произнесъ слово о томъ, что Божій храмъ есть училище благочестія. Послѣ литургіи, передъ молебномъ, депутатъ округа, священникъ о. Андрей Базилевичъ, обратился къ настоятелю храма, протоіерею Г. П. Максиму, съ теплою рѣчью, въ которой нарисовалъ образъ его съ разныхъ сторонъ служебной дѣятельности: какъ человѣка, пастыря, учителя, начальника и попечителя обѣдныхъ, въ самыхъ привлекательныхъ чертахъ. Въ концѣ рѣчи помощникъ благочиннаго, священникъ о. Павелъ Лисенко, поднесъ юбиляру икону Святыхъ Троицы, сооруженную духовенствомъ 4-го округа. Вслѣдъ за этимъ земскій начальникъ Вл. В. Бутковъ обратился съ краткимъ привѣтствіемъ къ о. протоіерею, а приставъ 4-го стана Ив. Ѳ. Тамара поднесъ цѣнную лампаду къ образу, сооруженную Бѣловодскими почитателями юбиляра. Священникъ о. Леонидъ Пономаревъ привѣтствовалъ виновника торжества воодушевленною рѣчью отъ лица священно-церковно-служителей храма. Священникъ церкви Нерукотвореннаго Образа въ Стрѣлецкомъ конномъ заводѣ о. Георгій Ѳедоровъ помянулъ добрымъ словомъ 20-лѣтнее служеніе о. Григорія въ названной церкви, а представители отъ прихожанъ ея поднесли бывшему настоятелю оной хлѣбъ—соль. Затѣмъ слѣдовала рѣчь священника о. Григорія Кузнецова, представившая въ яркихъ чертахъ дѣятельность о. благочиннаго, какъ начальника. Наконецъ, прихожане Троицкой церкви слободы Бѣловодска въ лицѣ представителя своего, волостнаго старшины П. Ѳ. Замулы, поднесли хлѣбъ—соль, при чемъ волостной писарь М. И. Михайликовъ прочиталъ адресъ. На всѣ рѣчи и подношенія о. протоіерей отвѣчалъ краткимъ прочувствованнымъ словомъ благодарности. По окончаніи

молебна, духовенство съ крестнымъ ходомъ вышло на площадь, гдѣ была совершена панихида по отшедшимъ отцамъ и братіямъ, служившимъ въ св. храмѣ, строителямъ и благотворителямъ его. Послѣ этого была благословлена общественная поминальная трапеза для народа и крестный ходъ возвратился въ церковь. О. благочинный съ иконою въ рукахъ въ сопровожденіи сослужившаго духовенства и многочисленныхъ его почитателей прошелъ въ свой домъ, гдѣ всѣмъ участникамъ торжества радушно былъ предложенъ чай. Въ домѣ о. протоіерея былъ прочитанъ и поднесенъ прекрасный адресъ отъ представителя конно-заводскаго лазарета въ Бѣловодскѣ, гдѣ юбиляръ исполняетъ требы,—врача, статскаго совѣтника И. Т. Тимоѣевскаго. Кромѣ этого было прочитано множество привѣтственныхъ телеграммъ изъ разныхъ концовъ отъ почитателей о. протоіерея. Въ 2 часа дня въ домѣ Колмыкова былъ предложенъ отъ имени волостнаго старшины и церковнаго старосты В. П. Семкина обѣдъ.—Жители Бѣловодска въ ознаменованіе 50-лѣтняго юбилея храма общественнымъ приговоромъ постановили засѣять 200 десятинъ земли мірскаго пшеницею и вырученныя отъ продажи урожая деньги употребить на ремонтровку иконостаса.

ОБЪЯВЛЕНІЯ

НОВОЕ ИЗДАНІЕ А. Ф. МАРКСА, ВЪ С.-ПЕТЕРБУРГѢ,

Вышла изъ печати и поступила въ продажу новая книга:

Рудоводство къ разведенію ШАМПИНЬОНОВЪ,

составленное по новѣйшимъ научнымъ и практическимъ даннымъ Г. РЕДЕЛИНЪ. Съ 25-ю рисунками въ текстѣ.

Какъ извѣстно, грибы представляютъ собою, почти повсемѣстно въ Россіи, одинъ изъ главныхъ продуктовъ питанія, въ особенности для бѣдныхъ классовъ населенія. Но это относится только къ часто попадающимся у насъ, а потому вполне доступнымъ по цѣнѣ породамъ грибовъ. Напротивъ, лучшія породы грибовъ, такъ-называемые «культурные» грибы, какъ, напримѣръ, «шампиньоны», являются у насъ большою рѣдкостью, стоятъ весьма дорого и могутъ имѣть мѣсто на столѣ болѣе состоятельныхъ классовъ. Это объясняется тѣмъ, что искусственное разведеніе грибовъ у насъ почти отсутствуетъ и что такіе грибы, какъ шампиньоны, служатъ у насъ предметомъ ввоза изъ другихъ странъ, которыя, въ виду огромнаго спроса на шампиньоны, развили у себя до колоссальныхъ размѣровъ искусственную ихъ культуру, ставшую нынѣ одною изъ доходныхъ статей ихъ вывозной промышленности. Между тѣмъ, искусственное разведеніе шампиньоновъ—дѣло не только интересное, но и весьма прибыльное, а вмѣстѣ съ тѣмъ не представляетъ особаго труда и не требуетъ большихъ затратъ. Какъ просто, безъ особыхъ хлопотъ и затратъ, можно каждому завести самому искусственнымъ выращиваніемъ шампиньоновъ,—указываетъ настоящее руководство г. Ределинъ, которое, по полнотѣ собранныхъ въ немъ свѣдѣній, почерпнутыхъ изъ практики и примѣненныхъ къ условіямъ нашего климата и особенностямъ почвы, и по простотѣ и доступности изложенія,—является у насъ единственнымъ въ этомъ родѣ изданіемъ. Цѣна 50 к., съ пересылкою 60 к., которая можно присылать почтовыми марками въ заказныхъ письмахъ. Требованія и деньги просить адресовать въ контору изданій А. Ф. Маркса, С.-Петербургъ, Малая Морская, д. № 22. Изданіе выѣдетъ также въ продажѣ во всѣхъ большихъ книжныхъ магазинахъ.

ЦЕРКОВНЫЯ ИКОНЫ
Святителя Θεодосіа Углицкаго невопрославленного
Черниговскаго чудотворца

имѣются для продажи въ г. Черниговѣ въ иконномъ мага-
зинѣ изъ Москвы

М. Н. БОДАЕВА,

(бывш. Губанова) близъ Собора, на Шоссе.

ПРЕЙСЪ-КУРАНТЪ иконамъ Святителя ΘΕΟΔΟΣΙΑ на кипарисовыхъ доскахъ,
съ чеканкой по червонному золоту художественной работы, а также на липовыхъ
доскахъ и на полотнѣ, всевозможныхъ размѣровъ.

НА КИПАРИСЪ:			НА ЛИПОВЫХЪ ДОСКАХЪ:		
Въ 2	аршин.	125 р.	Безъ чеканки		
" 1 ³ / ₄	"	100 "	Въ 2	аршин.	10 вершк.
" 1 ¹ / ₂	"	85 "	" 2	"	8 "
" 1 ¹ / ₄	"	75 "	" 2	"	4 "
" 1	"	55 "	" 2	"	— "
" 12	вершк.	30 "	" 1	"	12 "
" 10	"	25 "	" 1	"	8 "
" 9	"	20 "	" 1	"	4 "
" 8	"	17 "	" 1	"	— "
" 7	"	15 "	" —	"	12 "
" 6	"	11 "	" —	"	10 "
" 5	"	8 "	" —	"	7 "
" 4	"	4 "	" —	"	— "

На полотнѣ иконы на 100/o дешевле, размѣръ въ ширину пропорціонально.

Иконы всегда есть готовыя и по первому требованію высылаются во всѣ го-
рода и селенія Россійской Имперіи съ наложеннымъ платежемъ, по полученіи за-
дѣлка одной третьей части стоимости.

Требуемыя иконы предъ упаковкой освящаются въ Каѳедральному Соборѣ у
гробницы Святителя Θεодосіа и возлагаются на Святыхъ мощи Его.

Кромѣ того, магазинъ принимаетъ на себя трудъ освящать, т. е. относить въ
Соборъ для освященія, присланные иконы изъ разныхъ мѣстъ, получая за распа-
ковку и вновь упаковку и отсылку на станцію жел. дор. съ каждой иконы по 4 р.

Всѣ требуемыя иконы магазинъ можетъ выслать въ разсрочку на три мѣсяца.

ПРИМѢЧАНІЕ. Въ случаѣ покупателю неудобно будетъ оставить за собой
полученную икону, магазинъ принимаетъ обратно икону, съ тѣмъ лишь, что не
принимая на себя никакихъ расходовъ по пересылкѣ.

АДРЕСЪ ДЛЯ ПИСЕМЪ: Черниговъ. Иконная торговля М. Н. Бодаева (быв.
Губанова).

АДРЕСЪ ДЛЯ ТЕЛЕГРАММЪ: Черниговъ. Бодаеву.

ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

15 Октября № 19 1898 года.

Содержаніе. Высочайшія награды.—Журналы Харьковскаго училищнаго окружнаго Съѣзда духовенства 1898 года.—Журналы Съѣзда духовенства Сумскаго училищнаго округа, бывшаго 22 сентября настоящаго года.—Епархіальныя извѣщенія. Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

Высочайшія награды.

Государь Императоръ, по всеподданнѣйшему докладу Синодальнаго Оберъ-Прокурора, согласно опредѣленію Святѣйшаго Синода, Всемилостивѣйше соизволилъ, въ 7-й день сентября, на сопрячисленіе за 50-ти-лѣтнюю службу: протоіерея Петро-Павловской церкви въ слободѣ Подгоровкѣ, Старобѣльскаго уѣзда, Николая *Шокова* и священника Свято-Духовской церкви въ слободѣ Кононовкѣ, Старобѣльскаго уѣзда, Василя *Попова*, къ ордену св. *Владимира* 4-й степени.

Журналы Харьковскаго Училищнаго Окружнаго Съѣзда духовенства 1898 года.

Уполномоченные Съѣзда, въ утреннемъ засѣданіи 21 сентября, по молитвѣ, избравъ единогласно Предсѣдателемъ съѣзда, г. Харькова, Благовѣщенской церкви; протоіерея Василя Попова и дѣлопроизводителемъ священника г. Валокъ, Благовѣщенской церкви, Гавріила Павловскаго, въ вечернемъ засѣданіи разсматривали: 1) смѣту прихода и расхода суммъ по содержанію училища и училищнаго общежитія, составленную Правленіемъ училища на 1899 годъ; при чемъ оказалось, что предполагаемый приходъ превышаетъ расходъ на 235 р. 7 коп. *Постановили:* смѣту, какъ соот-

вѣтствующую во всѣхъ статьяхъ прихода и расхода дѣйствительнымъ поступленіямъ и требованіямъ училищнымъ, принять безъ измѣненія и передать въ Правленіе училища для руководства; что же касается могущихъ произойти остатковъ отъ смѣтнаго назначенія, то таковые причислить къ запасному училищному капиталу.

2. Слушали резолюцію Преосвященнѣйшаго Петра, Епископа Сумскаго, послѣдовавшую 17 сентября сего 1898 года на журналѣ временно-ревизіоннаго Комитета по повѣркѣ книгъ и отчета Харьковскаго Духовнаго училища: *„Призываю благословеніе Божіе на полезную дѣятельность Правленія Харьковскаго Духовнаго училища, на воспитателей и наставниковъ его, во главѣ съ г. Смотрителемъ. Отрадна попечительность и заботливость о нуждахъ училища и со стороны мѣстнаго духовенства. Да вспомоществуетъ Господь трудящимся и на будущее время“*, и самый журналъ ревизіоннаго Комитета по повѣркѣ экономическаго отчета Харьковскаго Духовнаго училища за 1897 годъ и наблюденія за производствомъ расхода и благоустройствомъ училища въ 1898 году, изъ котораго видно, что всѣ суммы, поступавшія на содержаніе училища, записывались на приходъ своевременно, хранились въ надлежащихъ учрежденіяхъ, расходовались правильно и никакихъ упущеній Ревизіоннымъ Комитетомъ не усмотрѣно. При неоднократномъ посѣщеніи Харьковскаго Духовнаго училища для наблюденія за содержаніемъ воспитанниковъ училища и училищныхъ зданій, Ревизіонный Комитетъ имѣлъ возможность удостовѣриться, что училище это находится въ отличномъ положеніи; видно, что Правленіе училища стоитъ на высотѣ своего служенія, относится къ ввѣренному ему дѣлу честно, разумно и усердно. *Постановили:* отчетъ временно-ревизіоннаго Комитета принять къ свѣдѣнію. Г. Смотрителю училища, А. А. Снегиреву, членамъ Правленія училища и членамъ временно-ревизіоннаго Комитета, священникамъ—Андрею Дмитріеву, Іоанну Иннокову и Николаю Кратирову, за ихъ усердное и полезное исполненіе возложенныхъ на нихъ обязанностей, выразить отъ сѣзда искреннюю благодарность. На журналѣ этомъ послѣдовала резолюція Его Высокопреосвященства такая: *„Сентября 27. Утверждается“*.

3. Слушали (въ утреннемъ засѣданіи 22 сентября): а) докладъ Правленія относительно постановки обученія музыкѣ въ Харьковскомъ Духовномъ училищѣ. Причемъ, для успѣха дѣла, Правленіе полагаетъ нужнымъ установить плату учителю музыки за каждый

недѣльный урокъ въ продолженіе учебнаго года 50 р. въ годъ, или 400 руб. въ годъ за 8 уроковъ; для чего взимать 20 руб. въ годъ съ каждаго ученика за уроки скрипки, при собственной скрипкѣ, и 25 руб., за уроки фисъ-гармоніи, при пользованіи училищнымъ инструментомъ,—съ тѣмъ, чтобы вышеозначенное вознагражденіе учителю, въ суммѣ 400 руб., вносилось ежегодно въ смѣту прихода и расхода. При установленіи вышеозначенной платы съ своекоштныхъ учениковъ можно будетъ предоставить право бесплатно обучаться музыкѣ сиротамъ и ученикамъ бѣднѣйшихъ родителей, по избранію Правленія, числомъ не меньше 5-ти. Въ послѣднемъ случаѣ необходимо будетъ купить на училищный счетъ 3—4 скрипки, по 15 руб. со смычкомъ и футляромъ, а для всѣхъ обучающихся игръ на фисъ-гармоніи, новую фисъ-гармонію, приблизительно за 200 руб.—Признавая пользу и цѣлесообразность обученія учениковъ училища игръ на скрипкѣ и фисъ-гармоніи, какъ инструментахъ, умѣнье играть на которыхъ способствуетъ преуспѣванію въ церковномъ пѣніи, и въ виду опыта прошлаго года, дававшего благопріятные результаты,—Съѣздъ постановилъ: 1) разрѣшить Правленію вносить въ смѣту прихода и расхода 400 руб. на годовое жалованье учителю музыки, и если бы въ какой годъ означенная сумма не покрывалась взносами отъ своекоштныхъ воспитанниковъ, восполнять оную изъ остатковъ смѣтнаго назначенія; 2) разрѣшить Правленію пріобрѣсть на остаточныя суммы 3—4 скрипки и фисъ-гармонію для училища. 6) Докладъ Правленія Училища, въ коемъ оно проситъ Съѣздъ разрѣшить израсходовать на покраску фасада училищныхъ зданій. *Постановили:* разрѣшить Правленію училища израсходовать на покраску фасада училищныхъ зданій до 200 руб. изъ предполагаемаго по смѣтѣ на 1898 годъ остатка.

4. Слушали прошеніе вдовы казака, Александры Ѳеодорко, объ освобожденіи отъ платы за обученіе сына ея, Александра Ѳеодорко, обучающагося въ Харьковскомъ Духовномъ училищѣ. Съѣздъ постановилъ: вдовѣ козака, Александрѣ Ѳеодорко, въ просьбѣ отказать.

5. Разсматривали вѣнчиковыя вѣдомости церквей Харьковскаго Училищнаго Округа за 1897 годъ, при чемъ оказалось,—всей вѣнчиковою суммой, поступившей въ Правленіе Училища въ н. г., 3800 р., болѣе противъ поступившей въ 1896 году на 667 р. 32 к.; такая разница получилась вслѣдствіе увеличенія числа умершихъ и отъ большого количества возложенныхъ молитвъ и

вѣнчиковъ высшаго сорта. Въ общемъ вѣнчиковая операція во всѣхъ церквахъ округа велась правильно и согласно съ постановленіями Съѣзда. *Постановили:* принять къ свѣдѣнію.

6. За окончаніемъ срока службы членовъ Правленія Харьковскаго Духовнаго училища и членовъ временно-ревизіоннаго Комитета, приступили къ избранію вновь, посредствомъ закрытой баллотировки, и избрали: членами Правленія отъ духовенства священника Іоанна Филевскаго и священника Василя Добровольскаго и кандидатомъ къ нимъ священника Георгія Введенскаго; членами временно-ревизіоннаго Комитета священниковъ: Андрея Дмитриева, Іоанна Иннокова и Николая Кратирова—для повѣрки экономического отчета Харьковскаго Духовнаго Училища за 1898 годъ и наблюденія за производствомъ расходовъ и благоустройствомъ училища въ 1899 году. *Постановили:* журналъ сей вмѣстѣ съ баллотировочными листами представить на благоусмотрѣніе Его Высокопреосвященства.

По окончаніи всѣхъ дѣлъ, подлежащихъ обсужденію Съѣзда, засѣданіе Съѣзда закрыто; а слѣдующій Съѣздъ назначить на 20 сентября 1899 года.

Журналъ этотъ утвержденъ резолюціей Его Высокопреосвященства, 30 сентября.

Журналы Съѣзда духовенства Сумскаго училищнаго округа бывшаго 22 сентября настоящаго года.

Журналъ № 1-й.

Уполномоченные отъ духовенства Сумскаго училищнаго округа въ числѣ девяти (9) человекъ, прибывъ въ 2 часа дня въ собраніе, состоявшееся въ зданіи Сумскаго духовнаго училища и по молитвѣ, избравъ, посредствомъ закрытой баллотировки, председателемъ съѣзда протоіерея Николая Фесенкова, адѣлопроизводителемъ единогласно священника Алексѣя Станиславскаго, предварительно слушали журнальныя постановленія предъидущаго Съѣзда, съ резолюціями на нихъ Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Амвросія, и, принявъ ихъ къ свѣдѣнію, приступили къ обсужденію вопросовъ, подлежащихъ рѣшенію Съѣзда духовенства:

Слушали: 1) прошеніе штатныхъ преподавателей Сумскаго духовнаго училища объ увеличеніи до двухъ третей, вмѣсто половины, отчисленія въ ихъ пользу изъ платы за обученіе инословныхъ воспитанниковъ. *Постановили:* просьбу просителей оставить безъ уваженія за скудостью училищныхъ средствъ.

2) Прошеніе надзирателей—репетиторовъ Сумскаго духовнаго училища: Александра Жадановскаго, Ивана Бугуцкаго и Сергія Сущкова о вознагражденіи ихъ за выѣхлассное веденіе диктанта по русскому языку. *Постановили:* просителямъ выразить благодарность за трудъ, но въ просьбѣ ихъ отказать, на томъ же основаніи.

3. Прошенія: а) священника Покровской церкви села Ободовъ, Сумскаго уѣзда, Гавріила Литкевича, объ уменьшеніи платы за содержаніе въ Сумскомъ духовномъ училищѣ внука его, воспитанника 2 класса, сына мѣщанина Михаила Косоговскаго и о невзиманіи съ послѣдняго платы за право обученія и б) вдовы мѣщанина, Анны Коваленко, о взиманіи платы за содержаніе сына ея Платона Коваленко, воспитанника 3-го кл. Сумскаго духовнаго училища, наравнѣ со взносомъ, положеннымъ съ духовенства, до окончанія училищнаго курса. *Постановили:* просителямъ отказать, такъ какъ училищныя средства настолько скудны, что далеко не всѣ дѣти духовнаго сословія получаютъ просимое пособіе, не взирая на крайнюю бѣдность своихъ родителей.

4. Прошенія: а) священника Покровской церкви, слободы Нижней Сиворотки, Іоанна Мильскаго, о взиманіи за воспитаніе въ Сумскомъ духовномъ училищѣ имѣющаго поступить въ слѣдующемъ году его сына, рожденнаго въ свѣтскомъ званіи, платы наравнѣ съ дѣтьми духовнаго званія и б) прошеніе діакона села Марковки, Лебединскаго уѣзда, Іоанна Лободина, о томъ-же. *Постановили:* по силѣ журнальнаго постановленія Съѣзда духовенства Сумскаго училищнаго округа отъ 24 сентября 1896 года, просителямъ отказать.

5. Разсматривали вѣдомости за 1897 годъ: а) вѣнчиковую, б) о движеніи церковныхъ суммъ и в) о заборѣ свѣчей изъ Епархіальнаго свѣчнаго завода церквами училищнаго округа. *Постановили:* принять къ свѣдѣнію. На семъ журналѣ резолюціи Его Высокопреосвященства: „Октября 3-го. Утверждается“.

№ 2-й.

Вечернее засѣданіе того же сентября.

Уполномоченные отъ духовенства Сумскаго училищнаго округа въ числѣ девяти (9) человекъ, прибывъ въ собраніе въ 6 ч. вечера:

1. Слушали докладъ Смотрителя училища, священника Аркадія Грузова, отъ 21 сентября н. г., за № 518, объ ассигнованіи денежнаго пособія на окончаніе устроенія училищнаго водопровода, по усмотрѣнію Сѣзда, поступленіе каковаго вспомошествованія необходимо въ слѣдующемъ году, и о разрѣшеніи обратитъ на уплату по устройству водопровода 500 руб., имѣющіе поступить сверхъ смѣты въ будущемъ 1899 году отъ Ахтырскаго Покровскаго Собора за проданныя ему зданія бывшаго Ахтырскаго духовнаго училища, при чемъ о. Смотритель заявляетъ, что на устроение водопровода Почетнымъ Блюстителемъ училища П. И. Харитоненко пожертвовано деньгами 1500 руб. и желѣзный бакъ емкостію 2000 ведеръ. *Постановимъ:* а) собрать путемъ добровольныхъ пожертвованій отъ церквей и духовенства училищнаго округа 1000 р. на окончаніе устроенія училищнаго водопровода, такъ какъ, согласно технической смѣты, представленной сѣзду, и словеснаго заявленія о. Смотрителя, таковой именно суммы недостаетъ; устроение же водопровода признать необходимымъ и цѣлесообразнымъ для училища во 1-хъ потому, что въ настоящее время рабочія руки для добыванія воды простымъ способомъ весьма дороги, во 2-хъ при водопроводѣ училищное зданіе будетъ предохранено на пожарный случай, въ 3-хъ проведеніемъ водопровода достигается то, что воспитанники будутъ умываться въ равной температурѣ воды и воздуха въ томъ самомъ корридорѣ, гдѣ находятся и ученическія снальни; б) выразить признательность Сѣзду духовенства Почетному Блюстителю училища, Коммерціи Совѣтнику, П. И. Харитоненко; в) разрѣшить обратитъ въ уплату по устройству водопровода 500 р., имѣющіе поступить отъ Ахтырскаго Собора, за проданныя ему зданія бывшаго Ахтырскаго духовнаго училища и г) просить о. Смотрителя представить слѣдующему сѣзду духовенства подробный отчетъ въ израсходованіи денегъ по устройству водопровода.

2. Докладъ временно-ревизіоннаго Комитета о повѣркѣ прихода, расхода суммъ по содержанію училища за 1897 годъ. *Постановили:* докладъ принять и просить Правленіе училища съ будущаго года представлять къ годовому отчету для свѣдѣнія ревизіонному комитету объяснительную записку съ указаніемъ: какіе счета по

содержанію училища за отчетный годъ не оплачены и составляютъ ли таковыя дѣйствительный долгъ по содержанію училища.

3. Заявленіе предсѣдателя сѣзда, протоіерея Николая Фесенкова, о предоставленіи права членамъ ревизіоннаго комитета, помимо повѣрки прихода и расхода по содержанію училища, дѣлать наблюденіе за содержаніемъ учениковъ и училищныхъ зданій, за пищею и качествомъ продуктовъ. *Постановили:* предоставить право членамъ временно-ревизіоннаго комитета дѣлать наблюденіе за содержаніемъ учениковъ, состояніемъ училищныхъ зданій и за качествомъ пищи и продуктовъ, въ силу существующаго законоположенія.

4. Составленную Правленіемъ училища смѣту прихода и расхода суммъ по содержанію училища въ 1899 г. *Постановили:* смѣту принять безъ замѣненія.

5. Уполномоченные отъ духовенства училищнаго округа осматривали больницу, баню, столовую, кухню и нашли, что хозяйство училища ведется образцово, благодаря заботливости о. Смотрителя училища, почему *постановили* снова выразить ему благодарность со внесеніемъ въ послужной его списокъ.

6. Предложеніе предсѣдателя сѣзда, протоіерея Николая Фесенкова, о выраженіи благодарности членамъ ревизіоннаго комитета. *Постановили:* выразить благодарность членамъ ревизіоннаго комитета, священникамъ: Сimeону Недѣлькѣ, Филарету Григоровичу и Николаю Мощенко отъ Сѣзда духовенства училищнаго округа за ихъ трудъ. На семь журналѣ резолюція Его Высокопреосвященства. „Утверждается“.

Сѣздъ депутатовъ въ будущемъ 1899 году предположенъ на 21 сентября.

Епархіальныя извѣщенія.

Священники: сл. Гороховатки, Купянскаго уѣзда, Михаилъ Ковалевъ, сл. Волосской Балаклейки, того же уѣзда, Василій Мухинъ и сл. Комаровки, Изюмскаго уѣзда, Александръ Ковалевъ, награждены Его Высокопреосвященствомъ: первый—бархатною фіолетовою скуфіею, а послѣдніе два—набедренникомъ, за отлично-усердную службу ихъ.

— Въ сл. Лищи къ Христо-Рождественской церкви, по прошенію, перемѣненъ священникъ с. Каплуновки, Богодуховскаго уѣзда, Петръ Черняевъ.

— Въ сл. Каплуновку опредѣленъ священникомъ окончившій курсъ Харьковской Духовной Семинаріи, Іосифъ *Закрицкій*.

— Священникъ сл. Липецъ, Харьковскаго уѣзда, Христо-Рождественской церкви, Ілія *Черняевъ*, 22 сентября н. г., волею Божіею, умеръ.

— Діаконы: г. Харькова, Архангело-Миханловской церкви, Григорій *Грабовскій*, и, Лебединскаго уѣзда, сл. Алешии, Преображенской церкви, Леонтій *Масловъ*, согласно прошенію ихъ, Его Высокопреосвященствомъ, 26 сентября н. г., перемѣщены одинъ на мѣсто другого.

— Бывшій воспитанникъ Духовной Семинаріи, Захарій *Протопоповъ*, опредѣленъ на псаломщицкое мѣсто при церкви сл. Бѣлаго Колодезя, Волчанскаго уѣзда.

— Сыиъ діакона, Иванъ *Любарскій*, опредѣленъ исправляющимъ должность псаломщика при церкви сл. Поличковки, Богодуховскаго уѣзда.

— Утверждены въ должности церковнаго старосты: Николаевской церкви, с. Будокъ, Лебединскаго уѣзда, крест. Ѳеодоръ *Демиденко*; Космо-Даміановской церкви с. Люджи, Ахтырскаго уѣзда, крест. Стефанъ *Надѣинъ*.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Церковное торжество въ Константинополѣ.—Православіе въ Китаѣ.—Новая энциклика папы.—Отношеніе католическихъ ксендзовъ къ своей паствѣ.—Торжество перенесенія Озерянской чудотворной иконы Божіей Матери изъ Куряжскаго монастыря въ Харьковъ.—Прибалтійское православное братство.—Съѣздъ миссіонеровъ Херсонской епархіи.—Трудности борьбы съ расколомъ.—Мѣры къ улучшенію религіозно-правственнаго состоянія народа.—Необходимость религіозно-правственнаго воспитанія дѣтей.—Одно изъ средствъ для распространенія среди народа книгъ.—Къ вопросу о правильномъ писаніи иконъ.—Сельскіе пріюты для малолѣтнихъ.—Доброе дѣло.—Новый институтъ восточныхъ языковъ.—Необычайное событіе.—Некрологи.

Константинопольскій органъ болгарской экзархіи «Новина» сообщаетъ, что 8 сентября въ Константинополѣ состоялось торжественное освященіе церкви во имя св. Стефана; въ немъ принимало участіе высшее духовенство Болгарскаго Княжества и Македоніи. На торжество прибыло много представителей изъ Болгаріи, Македоніи и Румелии, въ томъ числѣ представители всѣхъ правительственныхъ учреждений и частныхъ корпорацій Болгарскаго Княжества. Воздвигнутая церковь во имя св. Стефана сооружена на средства болгарскаго народа изъ желѣза и чугуна, на берегу Золотого Рога, гдѣ 50 лѣтъ тому назадъ впервые возникла са-

мостоятельная болгарская церковь, вокругъ которой въ то время собралась вся болгарская интеллигенція, для начала упорной борьбы съ такъ-называемыми фанаріотами—греками. Борьба эта кончилась побѣдой болгаръ, и въ 1871 году основана болгарская епархія въ Константинополѣ. Такимъ образомъ, новая церковь св. Стефана является въ то же время памятникомъ церковной греко-болгарской борьбы. Кромѣ своей особенности, заключающейся въ желѣзномъ и чугунномъ матеріалѣ, эта церковь обращаетъ на себя вниманіе еще тѣмъ, что алтарь и вся иконопись работы русскихъ художниковъ, а церковная утварь—работы московскихъ фабрикантовъ церковныхъ вещей. Такого великолѣпія обстановки до сихъ поръ не имѣла ни одна православная церковь на всемъ Балканскомъ полуостровѣ. На постройку церкви израсходовано свыше 3.000.000 франковъ. Для освященія было назначено 8 сентября—день тезоименитства Княгини Болгарской Маріи-Луизы, давшей Болгаріи православнаго наслѣдника Бориса.

— Просвѣтительная дѣятельность нашей духовной миссіи въ Китаѣ, хотя идетъ и медленно, но, по словамъ журнала «Кормчій», съ возрастающимъ успѣхомъ, такъ что не проходитъ ни одного года безъ того, чтобы китайская православная паства не увеличилась на нѣсколько десятковъ новопросвѣщенныхъ. И не было еще случая, чтобы крестившійся китаецъ (имѣи въ виду послѣднее время) возвратился къ язычеству. Въ большинствѣ случаевъ, напротивъ, новокрещенные показываютъ ревность и благочестіе, стараясь весь складъ своей жизни построить сообразно требованіямъ христіанской вѣры. Вообще о воспріимчивости китайцевъ къ православію свидѣлствуютъ весьма многіе факты. Успѣхамъ православія въ Китаѣ въ послѣднее время благоприятствуетъ сближеніе китайцевъ съ русскими, увеличивающееся знакомство ихъ съ русскими нравами, русскимъ языкомъ и обаяніе русскаго имени на Востокъ послѣ недавней японо-китайской войны. Громадную услугу въ этомъ отношеніи окажетъ несомнѣнно и русская желѣзная дорога, строящаяся теперь черезъ Манджурію. Вообще пріятно отмѣтить, что китайцы легче и, главное, охотнѣе поддаются русской цивилизаціи и культурѣ, чѣмъ какой-либо иной, а русскій языкъ все болѣе становится извѣстнымъ китайцамъ. Въ настоящее время число всѣхъ православныхъ въ Китаѣ немного превышаетъ тысячу человекъ, въ томъ числѣ природныхъ

китайцевъ около 500 человекъ. Число это, конечно, очень незначительно, какъ сравнительно съ общею массою китайскаго населенія, такъ и сравнительно съ числомъ католиковъ и протестантовъ, которыхъ насчитывается до 1½ милліона. Но, что выгодно выдѣляетъ православную миссію изъ ряда другихъ, это то, что за всю послѣднюю половину настоящаго столѣтія нельзя указать ни одного случая открытой вражды китайцевъ къ нашей духовной миссіи. Послѣдніе годы, какъ извѣстно, ознаменовались въ Китаѣ цѣлымъ рядомъ народныхъ волненій противъ христіанскихъ миссіонеровъ, избіеніями ихъ и вообще европейцевъ-христіанъ. Но нашей миссіи, и вообще православныхъ, эти волненія совершенно не коснулись. Фактъ въ высшей степени знаменательный. И можно твердо надѣяться, что при склонности китайцевъ къ русской культурѣ, дѣлу православія въ Китаѣ открываются обширные горизонты.

— Не смотря на явную неудачу своихъ прежнихъ энцикликъ, обращенныхъ къ православному востоку и англичанамъ по вопросу о воссоединеніи всего міра подъ главенствомъ непогрѣшимаго папства, Левъ XIII видимо не падаетъ духомъ и продолжаетъ свой мирно-завоевательный походъ на различные народы. Недавно, какъ сообщаетъ «Церк. Вѣст.», опубликована новая энциклика папы, обращенная къ шотландцамъ. Встрѣтивъ мужественный и рѣшительный отпоръ со стороны главной части Великобританіи—англичанъ, онъ попытался теперь зайти съ другого конца—съ сѣвера, думая найти больше сочувствія своимъ замысламъ со стороны суровыхъ горцевъ, такъ долго отстаивавшихъ свою національную самобытность. Въ началѣ своей энциклики папа по обычаю старается похвалить національному самолюбію и называетъ шотландцевъ „первенцами апостольскаго служенія“, разумѣя то, что возстановленіе римско-католической іерархіи въ Великобританіи началось именно съ Шотландіи и затѣмъ уже въ Англіи (при Піѣ IX въ 50-хъ годахъ). Не преминулъ папа упомянуть и о томъ, что шотландецъ Нипіанъ, одинъ изъ первыхъ проповѣдниковъ христіанства въ Шотландіи и основатель церкви галловейской, за 200 лѣтъ до прибытія римскихъ миссіонеровъ въ Англію, получилъ свое образованіе въ Римѣ. Странно только, что папа забылъ при этомъ объ одномъ важномъ обстоятельстве, что плоды дѣятельности Нипіана были весьма непрочны и обращенные имъ послѣ его смерти опять отпали въ язычество. Дѣйствительнымъ апостоломъ Шотлан-

дін былъ ирландецъ Колумба, на полтораста лѣтъ позже, въ половинѣ VI вѣка, когда ирландская церковь пользовалась полнѣйшею независимостью отъ Рима и находилась въ цвѣтущемъ состояніи. Тѣ же самыя политическія обстоятельства, благодаря которымъ древнебританская церковь подчинилась папству, привели подъ его иго и ирландско-шотландскую церковь, которая со времени этого именно подчиненія чуждому игу и начала приходить въ упадокъ. Левъ XIII въ своей энцикликѣ, между прочимъ, указываетъ на ту ихъ особенность, что они всегда съ особеннымъ почтеніемъ относились къ Библии, и общается имъ со стороны римскаго престола „величайшія блага“. Шотландцамъ конечно остается только улыбнуться на эти лѣстивыя слова и напомнить папѣ, какъ римская церковь постоянно относились къ праву народовъ читать Библию на своемъ родномъ языкѣ; а что касается тѣхъ „величайшихъ благъ“, которыя сулитъ папа въ случаѣ подчиненія ему, то свободолюбивые шотландцы вполне могутъ указать ему на примѣръ тѣхъ странъ, которыя находятся подъ игомъ папства, и судьба напр. Испанія, этой покорнѣйшей дочери Ватикана, изобильно пользовавшейся всевозможными „благами“ отъ римскаго престола, набросила черезчуръ сильную тѣнь на свойство этихъ благъ. чтобы можно было ради ихъ пожертвовать своею религіозною и національною независимостью.

— Ковенскій корреспондентъ газеты «Свѣтъ» сообщаетъ, что недавно арестованъ судебными властями викарный ксендзъ римско-католическаго костела св. Креста въ г. Ковнѣ, Александръ Бѣлякевичъ, по обвиненію въ истязаніи двухъ женщинъ-крестьянокъ Евы Бернатовичъ и Жуковской. Давно уже по городу ходили слухи о томъ, что въ городскихъ костелахъ имѣются подземелья, куда фанатично-ксендзы заключаютъ своихъ прихожанъ, заподозримыхъ въ близкихъ сношеніяхъ съ русскими и православными и вообще провинившихся противъ вѣры и „ойчизны“ и гдѣ путемъ инквизиторскихъ пріемовъ и истязаній ввѣдряли имъ вражду и неприязнь къ русскимъ. Слухамъ не придавали значенія, пока не явилась въ полицію Ева Бернатовичъ и не сдѣлала слѣдующаго заявленія: 15 августа въ ея квартиру прибылъ ксендзъ Бѣлякевичъ въ сопровожденіи двухъ костельныхъ прислужниковъ и, силою усадивъ на извозчика, привезъ ее въ костелъ св. Креста. Здѣсь онъ, открывъ передъ алтаремъ скрытый ходъ въ подземелье, столкнулъ ее туда, а затѣмъ, спустя нѣкоторое время

•

явился къ ней и началъ ее истязать и бить специально имѣвшимися тамъ палками и веревками; когда она, Бернатовичъ, потеряла сознание, то ксендзъ Бѣлякевичъ влилъ ей въ ротъ вина и, приведя въ чувство, вновь принимался ее бить. Всѣ эти истязанія онъ совершалъ надъ нею за то, что она дозволила держать въ своей квартирѣ крестьянку Жуковскую, находящуюся въ сожителствѣ съ русскимъ и православнымъ. Истязанія эти онъ производилъ по нѣсколько разъ въ день. Во время же совершенія въ костелѣ вечернихъ и утреннихъ богослуженій ксендзъ Бѣлякевичъ приказывалъ прислужникамъ вытаскивать ее изъ подземелья, укладывавъ ее среди костела расprostертую крестомъ (крѣжемъ) и приказывалъ молящимся совершать надъ нею издѣвательства: попирать ногами, плевать и т. п., а затѣмъ обезсиленную вновь опускалъ въ подвалъ и приступалъ къ истязаніямъ. Среди глубокаго въ подземельяхъ этихъ мрака появлялись, неизвѣстно откуда, проблески огня и точно молніи, освѣщая подземелья съ валяющимися гробами и человѣческими скелетами, поражали ея воображеніе, а появленіе „діавола“, дышущаго огнемъ и произносившаго проклятія, доводило ее до безпамятства. Подобныя истязанія претерпѣвала Бернатовичъ въ продолженіи двухъ сутокъ, поддерживая свои силы маленькимъ кускомъ сухаря и нѣсколькими глотками воды, приносимыми ксендзомъ Бѣлякевичемъ. Окончательно изнуренная голодомъ и жаждою, избитая, ослабленная лишеніемъ сна и угнетенная разными ужасами чуть ли не до потери сознания, она 17 числа была извлечена изъ подземелья и отправлена домой, гдѣ, придя въ себя, рѣшила заявить объ этомъ начальству; при этомъ прибавила, что на мѣсто ея, нѣмѣ взята ксендзомъ Бѣлякевичемъ ея квартирантка Жуковская, которая вѣроятно томится въ тѣхъ же подземельяхъ и претерпѣваетъ еще большія истязанія, какъ виновная въ сожителствѣ съ русскимъ. Заявленіе подтвердилось: по освидѣтельствованіи Бернатовичъ, на ней найдены слѣды истязаній; немедленно произведенный обыскъ обнаружилъ Жуковскую въ чуланѣ, гдѣ хранились похоронныя принадлежности, тоже съ знаками истязаній, которыя, по свидѣтельству потерпѣвшей, ксендзъ Бѣлякевичъ нанесъ ей по обнаженнымъ плечамъ „тройчатой плетью“; подземелья и тайники, гдѣ по указанію Бернатовичъ и Жуковской и до нихъ подвергалось заключенію и истязанію много женщинъ и мужчинъ съ вѣдома настоятеля костела Керповскаго и римско-католическаго епископа

Паллюіона, были осмотрѣны, сфотографированы и въ нихъ оказались: гробы, скелеты и придѣланная къ скелету громадная деревянная голова діавола (которая по временамъ освѣщалась фосфорическимъ свѣтомъ и произносила проклятія и заклинанія). Заключение ксендза Бѣлякевича въ тюрьму вызвало усиленную агитацію со стороны римско-католическаго духовенства и костельныхъ девокъ, которыя стали разжигать фанатизмъ населенія и побуждать къ враждебнымъ демонстраціямъ противъ русскихъ властей. Тѣмъ не менѣе слѣдствіе энергично ведется, съ каждымъ днемъ открывая все новыя данныя къ уясненію цѣлой системы усвоенныхъ римско-католическимъ духовенствомъ пытокъ и истязаній, шарлатанства и грубаго обмана по отношенію къ своимъ пасомымъ. Газета «Свѣтъ» высказываетъ увѣренность, что несмотря на всѣ усилія, какія употреблены будутъ Римомъ съ цѣлью потушить компрометирующее его дѣло, оно будетъ доведено судебною властью до конца, и попутно задаетъ вопросъ: „что это за епархіальное управленіе ковенской римско-католической епархіи, при которомъ возможны вопіющія дѣла ксендза Бѣлякевича?“ А «Нов. Врем.», воспроизведи *in extenso* вышеупомянутую корреспонденцію, съ своей стороны замѣчаетъ: „исторію слѣдовало бы назвать невѣроятной, если бы она не казалась достаточно возможной. Если слѣдствіе, которое уже начато, подтвердитъ разсказъ потерпѣвшихъ, то нравственную отвѣтственность за это придется взять на себя едва ли не нашимъ католическимъ семинаріямъ, къ воспитанникамъ которыхъ, конечно, принадлежить ксендзъ Бѣлякевичъ. Извѣстно, въ какомъ духѣ нетерпимости и фанатизма направляются многія изъ нихъ, если не всѣ, и нѣтъ ничего удивительнаго, что настойчивыя усилія въ этомъ направленіи приводятъ къ явленіямъ одинаково отвратительнымъ на взглядъ всякаго искренно-религіознаго человѣка, все равно будь то православный, или католикъ“. Дѣйствительно, замѣчаетъ «Цер. Вѣст.», высшее управленіе римско-католическими епархіями въ Россіи представляетъ не мало тѣней, которыя въ интересахъ религіозныхъ и государственныхъ заслуживаютъ самаго серьезнаго вниманія. Что же касается римско-католическихъ семинарій, воспитывающихъ непримиримыхъ фанатиковъ и ненавистниковъ всего русскаго, то самое существованіе ихъ въ прежнемъ видѣ и строѣ оскорбительно для достоинства той страны, которая терпитъ ихъ существованіе. Мало того, онѣ не дѣлаютъ чести и тому

въ исповѣданію, на службу которому предназначаются. И въ самомъ дѣлѣ, много ли славы получаетъ римско-католическая церковь отъ своихъ слугъ, которые, будучи односторонне и тенденціозно воспитаны, переходятъ въ своемъ слѣпномъ усердіи за предѣлы всякаго благоразумія? Предположимъ даже, что ксендзъ Бѣлякевичъ—человѣкъ не нормальный и его поведеніе объяснено будетъ психопатіей. Но что сказать о другихъ проявленіяхъ ксендзовской ревности, наблюдавшихся въ Ковенской же губерніи, на примѣръ хотя бы въ Скавдвильскомъ и Жагорскомъ народныхъ училищахъ, гдѣ ксендзы-законоучители во время чтенія молитвы заставляли своихъ учениковъ отворачиваться отъ православныхъ классныхъ пконъ, изображающихъ священный ликъ Спасителя, и въ фанатическомъ ослѣпленіи предпочитали читать молитву предъ печкой, предъ дверью, или предъ естественно-историческими картинами съ нарисованными на нихъ животными, пресмыкающимися и пр.? Не граничить ли такая ревность съ безсмысліемъ и жалкою тупостію, способною скорѣе унижить, чѣмъ возвысить честь римско-католическаго исповѣданія? Между тѣмъ, пока римско-католическія семинаріи не будутъ преобразованы по началамъ, диктуемымъ интересами русской государственности и положеніемъ терпимой въ русскомъ государствѣ религіи, до тѣхъ поръ нѣтъ надежды, что изъ нихъ будутъ выходить дѣятели съ инымъ настроеніемъ и иными приѣмами дѣятельности, чѣмъ тѣ, которыми доселѣ стяжали себѣ печальную извѣстность польскіе ксендзы*.

— 30-го сентября, послѣ литургіи въ Куражскомъ монастырѣ, совершенной архіерейскимъ служеніемъ, состоялось перенесеніе чтимой святыни Озерянской иконы Божіей Матери, изъ Куража въ Харьковскій Покровскій монастырь. Къ полудню вся Холодная гора, Екатеринославская улица, Сергіевская площадь, Соборная площадь и прилегающіе переулки были запружены несмѣтными толпами народа. Въ 1 часъ дня на Холодной горѣ показалась торжественная процессія и городъ огласился праздничнымъ звономъ колоколовъ. Крестный ходъ съ иконою прослѣдовалъ по Екатеринославской улицѣ, Сергіевской площади, Университетской ул. въ Покровскій монастырь, гдѣ св. икона и пробудетъ до 22 апрѣля. «Х. Г. В.»

— 1-го октября Прибалтійское православное братство, состоящее подъ Августѣйшимъ покровительствомъ Государыни Императрицы Маріи Феодоровны, справляло, по словамъ «Пр. Вѣст.», свой годовой праздникъ. Торжество началось, по обычаю, Боже-

ственной литургіею въ церкви Министерства Внутреннихъ Дѣлъ. За литургіею прочтенъ былъ братскій синодикъ, въ который внесены почившіе члены братства со дня его основанія. По окончаніи литургіи, отслужено молебствіе съ возглашеніемъ многолѣтія. Послѣ этого члены совѣта братства и братчики, въ числѣ около 80-ти лицъ, собрались въ одномъ изъ сосѣднихъ парадныхъ залъ Министерства. За отсутствіемъ предсѣдателя братства, члена Государственнаго Совѣта, М. Н. Галкина-Враского, находящагося для леченія за границею, въ торжественномъ собраніи братства предсѣдательствовалъ товарищъ предсѣдателя, тайный совѣтникъ, В. А. Евреиновъ. Объявивъ засѣданіе открытымъ, онъ прежде всего выразилъ чувства глубокаго прискорбія по поводу кончины ея величества Королевы Датской, Родительницы Августѣйшей Покровительницы братства. Не только по долгу вѣрноподданнической преданности, но и въ сознаніи особой нравственной близости къ своей Высокой Покровительницѣ, всегда милостивой къ представленіямъ и нуждамъ братства, собраніе просило предсѣдательствовавшаго отправить Государынѣ Императрицѣ Маріи Ѳеодоровнѣ въ Копенгагенъ отъ имени братства телеграмму съ выраженіемъ участія къ горю Ея Величества. Текстъ телеграммы былъ тутъ же составленъ, прочтенъ, и одобренъ собраніемъ. Затѣмъ предсѣдательствующимъ была произнесена рѣчь, въ которой онъ познакомилъ съ дѣятельностью братства за годовой періодъ съ 1-го октября 1897 по 1-е октября 1898 г. Въ ряду мѣръ, предпринимаемыхъ для религіозно-нравственнаго просвѣщенія народа, по словамъ автора, первое мѣсто занимаютъ „вечера бесѣдъ“. Бесѣды обыкновенно устриваются при школахъ, на нихъ священнослужители знакомятъ слушателей съ догматами православной вѣры, выдающимися событіями церковной исторіи, съ житіями святыхъ и т. п. Такія бесѣды охотно посѣщаются не только православными, но и лютеранами. До чего велико въ народѣ сочувствіе къ бесѣдамъ, можно судить по тому, что въ нѣкоторыхъ школахъ, какова, напр., берзонская, число слушателей доходитъ до 500. Другая мѣра, относящаяся уже исключительно къ православнымъ, это—„катехизація“, состоящая въ томъ, что юноши и дѣвицы въ теченіе двухъ недѣль систематически изучаются духовными ихъ отцами истинамъ вѣры, причемъ имъ объясняются Богослуженіе и церковные обряды, совершаются утреннія и вечернія молитвы, а затѣмъ собравшіеся, по окончаніи

срока наученія, допускаются къ исповѣди и удостоиваются св. причастія. Третьимъ средствомъ, дополнительнымъ къ первымъ двумъ и доступнымъ болѣе широкому кругу православныхъ, служить изданіе и распространеніе въ народѣ книгъ и брошюръ религіозно-нравственнаго содержанія. Состоящій въ непосредственномъ вѣдѣніи преосвященнаго рижскаго, комитетъ по переводу богослужебныхъ и другихъ книгъ на латышскій и эстонскій языки и латышское его отдѣленіе неустанно трудятся надъ своимъ просвѣтительнымъ дѣломъ и по мѣрѣ средствъ издають все новыя и новыя книги. На помощь ему идутъ братства, изъ которыхъ Прибалтійское занимаетъ первое мѣсто. Располагая на этотъ предметъ нѣкоторымъ капиталомъ, Прибалтійское братство издало, напр., въ 10.000 экземпляровъ на эстонскомъ языкѣ книгу прот. Посильова: „Наставленіе въ православной вѣрѣ“ и ежегодно даетъ деньги на изданіе церковныхъ листовъ. Эстонское отдѣленіе братства издало русско-эстонскіе молитвенники, покаянный канонъ, брошюру о семи таинствахъ православной вѣры, книгу прот. Михайловскаго, въ переводѣ, о вѣрѣ, надеждѣ и любви. По мѣрѣ возможности вносятъ въ дѣло свою лепту и другія братства, какъ, напр., Спасо-Преображенское, Петропавловское и проч. Такая религіозно-просвѣтительная дѣятельность уже приноситъ ощутительные результаты. Изъ послѣдняго отчета Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода, между прочимъ, усматривается, что и Православіе въ Прибалтійскомъ краѣ растетъ и крѣпнеть, пуская глубже и глубже корни въ народную среду, овладѣвая все больше и больше умами и сердцами населенія. Духовная красота православнаго Богослуженія, святости и внутренняя правда православныхъ обрядовъ и обычаевъ неотразимо вліяютъ не только на православныхъ прихожанъ, но и на лютеранъ, которые охотно посѣщаютъ православное Богослуженіе, церковныя торжества, почитаютъ православные праздники, отдають своихъ дѣтей въ церковно-приходскія школы, иногда даже приносятъ жертвы—деньгами или матеріаломъ—на сооруженіе православныхъ храмовъ. Видно, что лютеранство перестаетъ удовлетворять религіозному чувству эстовъ и латышей, у которыхъ пробудилась жажда лучшей, истинной вѣры и церкви. Этимъ объясняется и возрастающее присоединеніе ихъ къ Православію. Въ заключеніе предсѣдатель собранія, возвратившись къ разосланному братчикамъ печатному отчету за 1897 годъ, напомнивъ главные изъ распоряженій

совѣта въ этомъ году, упомянулъ, что остатокъ къ 1-му января 1897 г. былъ въ 204.193 руб. 67¹/₂ коп., поступило въ теченіе 1897 года 16.655 руб. 70¹/₂ коп.; израсходовано 15.317 руб.*17 коп., остатокъ на 1-е января 1898 года 205.532 р. 21 к.

— Состояніе сектантства въ южной Россіи потребовало здѣсь по мѣстамъ нѣкоторыхъ особыхъ мѣропріятій. Такъ въ Одессѣ, по сообщенію «Чер. Вѣст.», созванъ былъ съѣздъ миссіонеровъ херсонской епархіи съ участіемъ миссіонеровъ нѣкоторыхъ сосѣднихъ епархій, для разсужденій о дѣлахъ миссій. Этотъ съѣздъ былъ торжественно открытъ 15 сентября, архіепископомъ Іустиномъ; при открытіи присутствовалъ и мѣстный градоначальникъ, графъ Шуваловъ. Открывая съѣздъ, архипастырь призвалъ благословеніе Божіе на труды собравшихся миссіонеровъ и предложилъ послѣднимъ нѣкоторые руководственныя указанія. Затѣмъ обратился къ съѣзду съ рѣчью редакторъ «Мис. Обоз.» г. Скворцовъ, который подробно остановился на вопросѣ объ отношеніи нѣмецкаго баптизма къ русской штундѣ, указалъ на начинающуюся опасную смуту среди темной массы коренного населенія оторвавшагося отъ родного православнаго берега, и призывалъ миссіонеровъ, власти и лучшія силы общества къ доброму служенію интересамъ православія и народности. За этою рѣчью, произведшею впечатлѣніе, послѣдовалъ докладъ миссіонера Кальнева о состояніи сектантства. Одесскимъ съѣздомъ разработаны на засѣданіяхъ рядъ вопросовъ о борьбѣ съ сектантствомъ и объ охраненіи населенія отъ совращенія въ секты. Кромѣ того, прибывшими миссіонерами велись съ мѣстными сектантами собесѣдованія, привлекаяшія весьма многихъ слушателей и вызывавшія большой энтузіазмъ. Съѣздъ былъ закрытъ 18 сентября.

— «Приам. Вѣд.», говоря о трудностяхъ борьбы съ расколомъ, указываютъ на тѣ пріемы, къ которымъ прибѣгаютъ раскольники для предотвращенія себя отъ соблазна рѣчами миссіонера. Бываютъ, напримѣръ, такіе случаи: одинъ изъ начетчиковъ деревни Заливки, будучи принужденъ сознаться, въ присутствіи слушателей, въ неправотѣ своихъ вѣрованій, объяснилъ потомъ своимъ односельчанамъ, что такъ случилось только потому, что миссіонеръ не давалъ ему говорить, но въ слѣдующій разъ онъ самъ не дастъ говорить миссіонеру. И дѣйствительно, когда миссіонеръ пріѣхалъ сюда послѣ этого случая и въ послѣдующіе разы, начетчикъ исполнилъ данное имъ обѣщаніе и не давалъ миссіонеру сказать

слова; рѣчь его хотя была безсвязна и непослѣдовательна, но цѣль, достигалась, ибо слушатели видѣли, что начетчикъ ихъ говорить, слѣдовательно правъ, а миссіонеръ молчать, слѣдовательно, сказать ничего не можетъ. Всѣ эти трудности знакомы отцамъ миссіонерамъ и въ центральной Россіи, но нѣтъ сомнѣнія, что мало по-малу слово истины одержитъ верхъ надъ уловками начетчиковъ.

— Въ одной изъ помѣщенныхъ въ «Церк. Вѣстн.» статей протоіерея о. А. Шукіна объ улучшеніи религіозно-нравственнаго состоянія народа указываются слѣдующія мѣры къ вѣщему развитію церковности и духовности въ народѣ. Весьма благочестно было бы завести, чтобы въ каждомъ приходскомъ домѣ непременно имѣлись слѣдующія священныя книги: евангеліе, часословъ, псалтирь, молитвословъ съ акаенстами и, если позволяютъ средства, библія въ русскомъ переводѣ, а также житія святыхъ, по крайней мѣрѣ, тѣхъ, во имя коихъ посвященъ приходскій храмъ и коихъ имена носятъ члены семейства. При этомъ желательно было бы, чтобы возстановленъ былъ прежній благочестивый обычай общей молитвы домашней утроею и вечеромъ и возможно частаго совершенія въ домахъ водосвѣтій и другихъ молебствій, чтобы такимъ образомъ возстановить древнее благочестіе и привлечь чрезъ то на себя, на жилища свои и на все достояніе свое Божіе благословеніе, для предохраненія отъ наветовъ вражнихъ. Съ другой стороны, желательнымъ представляется и то, чтобы эти молебствія не сопровождались объяденіемъ, пьянствомъ и разными козлогласованіями, уничижающими православныхъ христіанъ въ глазахъ невѣрныхъ и инославныхъ, чрезъ что и имя Божіе хулится во языцѣхъ. вмѣстѣ съ симъ слѣдовало бы обратить большое вниманіе на домашніе иконостасы или на такъ называемыя божницы и устроить оныя въ болѣе благолѣпномъ видѣ посредствомъ пріобрѣтенія для этого лучшаго достоинства иконъ, лампадъ, деревяннаго масла, свѣчей, ладону, для употребленія при домашнихъ молитвословіяхъ. А гдѣ представится возможность, тамъ благочестно было бы отдѣлить въ домѣ и особое помѣщеніе для молитвеннаго упражненія, подобно тому какъ это заведено было у благочестивыхъ нашихъ предковъ, у коихъ имѣлись для этого особыя комнаты, извѣстныя подъ названіемъ „образныя горницы“, которыя составляли собою какъ бы отдѣленіе церкви или святое святыхъ для домашней церкви ихъ. Также слѣдовало бы обратить большое вниманіе на могилы усоп-

шихъ отецъ и братій нашихъ и на самыя кладбища, которыя находятся большею частью въ неприглядномъ состояніи и свидѣтельствуешь о недостаточномъ уваженіи къ праху почившихъ родителей и сродниковъ. Выѣстъ съ этою внѣшнею заботой объ улучшеніи мѣстъ погребеній усопшихъ братій, слѣдовало бы соединить и внутреннюю или духовную заботу объ упокоеніи душъ ихъ въ селеніяхъ праведныхъ. Для этого слѣдовало бы установить болѣе частое и тѣсное общеніе съ ними посредствомъ ежедневнаго поминованія ихъ на домашней семейной молитвѣ и за церковными богослуженіями въ приходскомъ храмѣ, а также и на могилахъ въ такъ называемые родительскіе дни, чтобы такимъ образомъ выразить свою любовь и свое уваженіе по отношенію въ усопшимъ родителямъ и сродникамъ и этимъ преподать добрый урокъ или примѣръ дѣтямъ своимъ. И не только о родителяхъ и сродникахъ нужно творить это поминовеніе, но по всѣхъ въ надеждѣ воскресенія жизни вѣчныя усопшихъ братіяхъ. Вотъ та элементарная подготовка, которая бозусловно необходима для успѣшнаго развитія церковности и духовности, въ видахъ улучшенія чрезъ то религіозно-нравственнаго состоянія народа. Безъ этой религіозной подготовки одно проповѣданіе слова Божія, хотя бы и усиленное, подобно будетъ сѣянію при пути или на камени и не свершитъ чистаго плода, особенно въ нынѣшнее лукавое время, когда развелось такъ много лжеименныхъ и хитроумныхъ руководителей народныхъ и разрослось такъ много разнаго тернія, подавляющаго самое слово Божіе и мѣшающаго произрастанію оного и плодоношенію по роду своему.

— «Церк. Вѣст.», характеризуюя духовную безсодержательность современнаго воспитанія, дѣлаетъ слѣдующій выводъ. Если мы хотимъ застраховать дѣтей на всю жизнь отъ нравственной порчи, отъ апатіи, и сдѣлать ихъ счастливыми и истинно-полезными для другихъ, мы должны какъ можно раньше обратить серіозное вниманіе прежде всего на доброе развитіе сердца ихъ. „Дажь ми, сыне, сердце твое“, — говоритъ Божественная Премудрость. Сердце раньше другихъ силъ души начинаетъ проявлять свою дѣятельность въ ходѣ другихъ силъ души, даетъ толчекъ ихъ развитію и заправляетъ ихъ дѣятельностью. Необходимо, слѣдовательно, заранѣе развить въ сердцѣ доброе настроеніе и направленіе, чтобы оно впослѣдствіи могло всегда благотворно вліять на дѣятельность остальныхъ, служебныхъ по отношенію къ нему силъ души—ума,

и волн. А такое настроеніе и направленіе можно возбуждать и развить въ сердцахъ исключительно при помощи христіанской религіи. Только развивъ сѣмя религіознаго чувства въ юности, молодое поколѣніе въ состояніи будетъ воспитать въ себѣ это чувство въ нравственную силу. Нравственная цѣльность этого поколѣнія будетъ фундаментомъ для развитія всѣхъ силъ его души. Ибо чѣмъ выше стоитъ человѣкъ нравственно, чѣмъ онъ чище сердцемъ, тѣмъ глубже его духовная жизнь, тѣмъ прозорливѣе умъ.

— Московская Синодальная типографія, слишкомъ три столѣтія служащая религіозно-нравственному просвѣщенію, вступила нынѣ, какъ сообщаютъ «Моск. Вѣд.», на новый путь въ своей многолѣтней дѣятельности на пользу русскаго народа—распространенія духовно-нравственныхъ книгъ среди крестьянскаго населенія. Крайняя ограниченность въ средствахъ, отдаленность большинства нашихъ населеній отъ центровъ просвѣщенія, возможность, а иногда и неумѣніе пользоваться услугами почты и телеграфа—таковы препятствія, съ которыми встрѣчается жажда духовнаго просвѣщенія въ простомъ народѣ. Между тѣмъ кому неизвѣстно, какъ любить нашъ простолюдинъ почитать и послушать что-нибудь „изъ Божественнаго“. Что эта жажда велика, что жаждущіе такъ стремятся получить удовлетвореніе, это не требуетъ особенныхъ доказательствъ. Достаточно привести слѣдующіе два факта, извѣстные Синодальной типографіи, сильные по своей убѣдительности въ трогательной простотѣ. Вотъ, напримѣръ, крестьянка, живущая въ глуши, вдали отъ города; съ разными препятствіями добивалась возможности переслать въ Москву свою просьбу о высылкѣ ей какихъ-либо книгъ и предлагаетъ за это вышитое ею полотенце. А вотъ крестьянинъ, живущій въ подобныхъ же неблагопріятныхъ условіяхъ, проситъ выслать книги, предлагаетъ вмѣсто денегъ, которыхъ нѣтъ у него, нитки, скрученные имъ зимой. Въ глубокомъ сознаніи настоятельной необходимости придти на помощь этому ищущему духовной пищи народу, Синодальная типографія рѣшила прибѣгнуть къ испытанному давно разными обществами средству вѣрнаго и удобнаго распространенія книгъ въ народѣ—именно воспользоваться услугами книгоношъ. Эти труженики на нивѣ народной со своимъ коробомъ могутъ проникнуть въ такіе уголки нашего необъятнаго отечества, гдѣ еще не проложены усовершенствованные пути сообщенія. Встрѣтивъ горячее сочувствіе и дѣятельную поддержку со стороны Оберъ-

Прокурора Св. Синода К. П. Побѣдоносцева, Московская типографія въ короткое время достигла большихъ успѣховъ въ этомъ новомъ дѣлѣ. Въ теченіе какихъ-нибудь полтора года ея книгоноши успѣли побывать во многихъ мѣстностяхъ средней и южной Россіи, Крыма и Кавказа, являясь то на станціяхъ желѣзныхъ дорогъ, то на фабрикахъ, въ тюрьмахъ и казармахъ и даже на судахъ Черноморскаго флота, а нынѣшнимъ лѣтомъ маршрутъ ихъ направленъ на крайній сѣверъ, въ глушь тундръ и лѣсовъ. Добросовѣстность и честность въ исполненіи своихъ обязанностей этихъ въ буквальномъ смыслѣ носителей духовнаго просвѣщенія достаточно обезпечивается тѣмъ учрежденіемъ, отъ имени котораго они дѣйствуютъ. Показываясь то тамъ, то здѣсь по селамъ и деревнямъ, книгоноши Синодальной типографіи не только служатъ дѣлу просвѣщенія, но и представляютъ собою серьезный противовѣсъ сектантскимъ пропагандистамъ, неустанно и неослабно раскидывающимъ свои сѣти надъ православнымъ народомъ. Какъ и слѣдовало ожидать, довольно было краткаго знакомства съ внутреннимъ содержаніемъ и внѣшнимъ видомъ синодальныхъ изданій, предлагаемыхъ книгоношами, чтобы эти изданія получили полное преобладаніе. Каждый, кому дорого просвѣщеніе нашего народа, не можетъ не порадоваться этимъ успѣхамъ и не пожелать отъ души этому святому дѣлу дѣятельной поддержки съ разныхъ сторонъ. Говоря объ этой поддержкѣ, нельзя не отнестись съ чувствомъ глубокой благодарности къ тѣмъ лицамъ, которыя уже оказали свое содѣйствіе. Такъ, министры Финансовъ и Путей сообщенія, по ходатайству Оберъ-Прокурора Св. Синода, доставили Московской Синодальной типографіи возможность пользоваться десятью годовыми билетами для безплатнаго проѣзда во 2-мъ классѣ по желѣзнымъ дорогамъ и безплатною перевозкой по всѣмъ линіямъ до 400 пудовъ книгъ въ теченіе года. Дай Богъ, чтобы это содѣйствіе не ослабѣвало и дало возможность развиться новому, въ высшей ступени полезному учрежденію, въ самыхъ широкихъ размѣрахъ.

— Мысль о необходимости принять коренныя мѣры для устроенія иконописнаго дѣла начинаетъ распространяться. Въ «Симбир. Еп. Вѣд.» помѣщена статья, въ которой съ рѣшительностью проводится выражавшаяся и раньше въ нѣкоторыхъ изданіяхъ мысль о сосредоточеніи иконописнаго дѣла въ вѣдѣніи и распоряженіи духовенства. Ни одна отрасль искусствъ не предоставлена такой

свободѣ или скорѣе произволу, какъ искусство иконописанія. Приходится удивляться тому, что столь великое и святое дѣло, какъ изображеніе Господа и св. угодниковъ Его, находится въ большинствѣ случаевъ въ рукахъ лицъ, не только специально не подготовленныхъ къ тому и незнакомыхъ съ агіографіею, но иногда даже просто неграмотныхъ. Еще болѣе приходится удивляться тому, что въ этой отрасли искусства отсутствуетъ у насъ цензура. Такое положеніе дѣла существуетъ у насъ уже цѣлые вѣка и стало какъ бы нормальнымъ. Но, неужели еще долго придется ждать, чтобы сознали всѣ необходимость урегулированія дѣла иконописанія? Въ XIX-мъ вѣкѣ, когда все почти совершенствуется и идетъ быстро впередъ, не должно ли казаться болѣе чѣмъ страннымъ то явленіе, что дѣло иконописанія ведется грубо-примитивнымъ способомъ? Кромѣ того, отсутствіе контроля при изготовленіи и распространеніи иконъ даетъ полный просторъ и возможность людямъ, пропитаннымъ расколыническими или латинскими идеями, распространять свои заблужденія въ массѣ простонародья. Нашему духовенству предстоитъ задача—не парализовать только, а совершенно устранить профанацію священныхъ изображеній. Если въ борьбѣ съ фальсификаціею церковно-восковыхъ свѣчъ духовенство нашло возможнымъ и необходимымъ учредить епархіальные свѣчные заводы, то, кажется, тѣмъ необходимѣе и скорѣе слѣдуетъ духовенству взять дѣло иконописанія въ свое вѣдѣніе и чрезъ это изгнать его изъ рукъ невѣжественныхъ людей, самозванно и произвольно распоряжающихся имъ. Православному духовенству давно бы слѣдовало монополизировать дѣло иконописанія, т. е. ходатайствовать о дозволеніи или при епархіальныхъ свѣчныхъ заводахъ, или самостоятельно открывать новаго типа школы для спеціальной подготовки мастеровъ иконописцевъ. 95 ст. уст. о пред. и пресѣч. преступл., изд. 1890 года, требуетъ „наблюдать, чтобы ни въ церквахъ, ни въ продажѣ и нигдѣ не было иконъ, неискусно писанныхъ и тѣмъ болѣе писанныхъ въ странномъ и соблазнительномъ видѣ. Гдѣ иконы таковыя усмотрѣны будутъ, духовныя лица, при содѣйствіи мѣстной полиціи, немедленно оныя отбираютъ“. Согласно съ этимъ закономъ, духовенство также должно позаботиться о благоустройствѣ иконописнаго дѣла.

— Большинство деревенскихъ пожаровъ возникаютъ благодаря дѣтямъ, которыхъ родители въ рабочую пору оставляютъ безъ

присмотра. Чтобы устранить это зло, полтавское земство предприняло, по словамъ «Бир. Вѣд.», устройство по селамъ бесплатныхъ пріютовъ. Оно ассигновало для этой цѣли на каждый пріютъ по 50 рублей. Пріютомъ будутъ завѣдывать благонадежныя лица, съ жалованьемъ рублей по 15—18 въ мѣсяцъ. Слѣдовало бы, чтобы пріюты дѣйствовали, по крайней мѣрѣ, два мѣсяца—съ іюня по 15 августа. Утромъ родители должны приводить дѣтей, не моложе двухъ лѣтъ, въ пріютъ, а вечеромъ, возвращаясь съ работы, увести ихъ домой. Дѣтей родители должны снабжать провизіей. Разумѣется, естественными смотрителями сельскихъ пріютовъ должны быть народные учителя. Кстати, это недурная прибавка къ ихъ жалованію. Завѣдывая пріютами, учителя научать малютокъ первоначальнымъ молитвамъ, по возможности, грамотѣ и хорошему пѣнію. Пріюты эти удобнѣе всего могутъ быть открыты въ школахъ.

— По словамъ «Корм.», небольшой кружокъ петербургскихъ благотворителей обратилъ вниманіе на печальную участь дѣтей, кутающихся въ вертепахъ домовъ, извѣстныхъ съ давняго времени подъ именемъ „Вяземской лавры“. Несчастныя дѣти эти живутъ со дня рожденія своего въ грязныхъ и сырыхъ помѣщеніяхъ, наполненныхъ бродячимъ и пьянымъ людемъ. Одиачалыя, оборванные, въ лохмотьяхъ и жалкихъ рубищахъ, необутыя, съ непокрытыми головами, полунагія, грязныя, часто безъ метрическихъ свидѣтельствъ, безъ родителей и родства, безъ какого-либо понятія о религіи и нравственности, безъ обученія и воспитанія, они находятся на самой низшей степени развитія, физическаго и нравственнаго, промышляютъ легкимъ воровствомъ, прошеніемъ милостыни или добываніемъ провизіи по порученіямъ пропойцъ и старшихъ. На ночь собираются они съ пропойцами въ „стеклянной галлерей“, спуютъ здѣсь за полночь и засыпаютъ, гдѣ придется, на нарахъ и подъ нарами, на чердакахъ, подъ крышами, у мусорной свалки, у помойныхъ ямъ и проч. Трущобная жизнь, полная невзгодъ и лишеній, успѣла уже наложить рѣзкую печать на лица этихъ маленькихъ страдалцевъ. Воспринимая одно лишь дурное, они очень рано портятся и превращаются въ настоящихъ „трущобниковъ“, для которыхъ нѣтъ спасенія. Такихъ дѣтей, которымъ нѣтъ мѣста ни въ какихъ убѣжищахъ С.-Петербурга, которыхъ страшно принять куда-либо, не опасаясь за скверное вліяніе ихъ на другихъ, и которымъ угрожаетъ неминуемая гибель

и скамья подсудимыхъ,—насчитывается въ Вяземскихъ домахъ не менѣе 200. Съ цѣлью спасти этихъ дѣтей отъ угрожающей имъ гибели, благотворители основали особый домъ трудолюбія, гдѣ, кромѣ Закона Божія и грамоты, обучаютъ мальчиковъ: сапожному, столярному, переплетному и слесарному ремесламъ, а дѣвочекъ—шитью, кройкѣ, вязанью, рукодѣлію и работамъ по хозяйству, мытью бѣлья и половъ, глаженью и проч. Нѣкоторыя матери не отдавали своихъ дѣтей, а желали оставить при себѣ, чтобы посылать ихъ за милостыней; поэтому совѣту пріюта пришлось употреблять разныя мѣры къ привлеченію дѣтей въ пріютъ, не смотря на противодѣйствіе родныхъ. При пріемѣ дѣтей въ благотворительную мастерскую, пришлось обучать ихъ прежде всего мыться и причесывать волосы и отъучивать отъ скверныхъ словъ, съ которыми они невольно свыклись. Передъ праздниками и въ праздники дѣвочки и мальчики ходятъ ко всенощной и къ обѣднѣ въ ближайшій храмъ. Одинъ изъ докторовъ безвозмездно наблюдаетъ за здоровьемъ дѣтей. Въ пріютѣ ежедневно въ вечернее время ведутся религіозно-нравственныя бесѣды для взрослыхъ. Дай Богъ, чтобы нашлось побольше такихъ добрыхъ людей, которые такъ откликнулись на горе петербургскихъ несчастныхъ дѣтей. Подобныхъ безпріютныхъ дѣтей много во всякомъ городѣ, посему вездѣ надо для нихъ открыть дома трудолюбія и друг. благія учрежденія.

— Проектъ учрежденія въ городѣ Владивостокѣ Института Восточныхъ языковъ, какъ сообщаютъ «Моск. Вѣд.», окончательно разработанъ и близокъ къ осуществленію. Въ Институтѣ этомъ будутъ преподаваться языки: китайскій, японскій, корейскій, монгольскій, англійскій и французскій, богословіе, новѣйшая исторія Китая, Японіи и Кореи, обзоръ современнаго устройства этихъ странъ, исторія колонизаціи восточной Азіи вообще и исторія сношеній Россіи съ Китаемъ, Японіей и Кореей, торговая географія и статистика восточной Азіи, русское государственное право, международное право, политическая экономія, торговое право, товаровѣдѣніе и счетоводство. Курсъ обученія четырехлѣтній. Институтъ будетъ состоять въ вѣдѣніи Министерства Народнаго Просвѣщенія, помѣщаться при Владивостокской гимназіи и управляться директоромъ ея. При Институтѣ будетъ устроенъ интернатъ и живущіе въ немъ студенты будутъ работать подъ руководствомъ природныхъ Китай-

цевъ, Японцевъ, Корейцевъ и Монголовъ. Каникулярное время студенты будутъ проводить въ командировкахъ въ Китаѣ, Корей и Японіи, гдѣ будутъ практически знакомиться съ языкомъ, нравами и обычаями этихъ странъ. Цѣль Института—доставлять спеціальное образованіе, необходимое для службы въ административныхъ и торгово-промышленныхъ учрежденіяхъ Приамурскаго края и областей смежныхъ съ восточною окраиной Имперіи. Доступъ въ Институтъ будетъ открытъ не только для окончившихъ классическія гимназіи, но и для прошедшихъ полный курсъ реальныхъ училищъ, кадетскихъ корпусовъ, коммерческихъ училищъ, духовныхъ семинарій и другихъ среднихъ учебныхъ заведеній.

— «Русск. Сл.» сообщаетъ о слѣдующемъ недавно происшедшемъ на далекомъ востокѣ, въ предѣлахъ Тигра и Евфрата, необычайномъ событіи. Въ первыхъ числахъ мая жители Месопотаміи находились на краю гибели. Засуха и страшный голодъ, какіе рѣдко бывають, опустошали плодородную Месопотамію. Въ особенности страдали отъ голода окрестности Багдада—пространство, орошаемое бассейномъ Тигра и Евфрата, извѣстное въ исторіи подъ именемъ колыбели человѣчества и представляемое въ религіозныхъ преданіяхъ народовъ, какъ мѣсто рая. Положеніе было до того тяжелое, что многіе изъ туземцевъ, не видя себѣ облегченія, въ горькомъ отчаяніи и горькихъ мученіяхъ, лишали жизни или себя, или того, кто не хотѣлъ дѣлиться имѣющимся у него въ скудномъ количествѣ хлѣбомъ. Грозно разразившееся надъ страной бѣдствіе продолжалось довольно долгое время. Въ такую грозную пору для жителей современнаго Эдема неожиданно подулъ вѣтеръ, и въ результатъ такой перемѣны во внѣшней природѣ было паденіе страждущему человѣчеству Месопотаміи, въ большомъ количествѣ, чего-то поразительнаго. Обуреваемая страна въ теченіе нѣсколькихъ часовъ была покрыта бѣлизною, какъ поверхность земли на далекомъ сѣверѣ въ зимнее время бываетъ украшена мастиною сѣдиной снѣга. Падавшее съ высоты небесной было чѣмъ-то новымъ, никогда не видѣннымъ и не слыханнымъ. Такое небывалое явленіе сначала только усилило чудовищность думъ жителей эдемской земли, и горе послѣднихъ стало достигать еще болѣе ужасныхъ размѣровъ: въ сознаніи обитателей Месопотаміи раздавались голоса, говорящіе о приблизившемся уже для нихъ моментѣ смерти. Но оказалось, что павшее на землю во время бури и всеобщей паники было великимъ благодѣиємъ,

посланнымъ Богомъ для страждущихъ съ неба. Успокоенный послѣ волненій народъ пришелъ въ себя, возмужалъ духомъ и павшему на землю въ моментъ жизни трудный нашелъ полезное для себя примѣненіе: онъ сталъ употреблять его вмѣсто хлѣба. Облаготѣльствованные жители Месопотаміи недоумѣвали только, какое дать названіе небесному дару. Одни говорили: это крупная кукуруза, другіе называли его новымъ видомъ чечевицы, по нѣскольку зеренъ слѣпившейся, третьи утверждали, что это не что иное, какъ бѣлая пшеница, тоже по нѣскольку зеренъ соединившаяся... Полное разногласіе среди туземцевъ по вопросу, какъ назвать чудесное даяніе, остается во всей силѣ и до сихъ поръ. По свидѣтельствамъ иноземныхъ путешественниковъ, невиданный и неслыханный доселѣ плодъ похожъ на восточную ягоду—бѣлую тутъ, напоминающую сѣверную бѣлую малину, только длиннѣе, приблизительно, въ два раза; на осязаніе—очень сухой, но намоченный водою, конечно, пропорціонально ему взятою, превращался въ обычное тѣсто. Что касается вкуса упомянутаго плода послѣ печенія, то онъ, по рассматриваемому признаку, немного только отличается отъ пшеничнаго или кукурузнаго хлѣба; скорѣе напоминаетъ вкусъ смѣси послѣднихъ двухъ элементовъ. Умиравшіе жители эдемской земли бросались съ большою жадностію собирать небесныя ягоды, а смертельная ихъ печаль смѣнилась криками восторга. Многіе отъ радости даже плакали. Черезъ нѣсколько дней послѣ паденія страннаго дождя, обезображенная засухой поверхность эдемской земли отъ сильной росы (на востокѣ въ лѣтнее время не бываетъ дождя, а его замѣняетъ въ различныхъ мѣстахъ и неодинаково утрення роса) покрылась зеленой растительностію. По выраженію туземцевъ, „земля одѣлась въ праздничныя свои зеленныя одежды, и пострадавшая тварь прославила Создателя своего, одарившаго ее щедротами Своей милости и обиліемъ Своихъ благъ“.

Н Е К Р О Л О Г И.

Въ ночь на 24 августа сего года скончался отъ туберкулезной чахотки заштатный священникъ Рождество-Богородичной церкви села Чернасомигъ Тишковъ, Харьковскаго уѣзда, Александръ Григоріевичъ Щепинскій, на 58 году жизни. Тяжкій недугъ уже давно беспокоилъ покойнаго, но онъ все

крѣпился; съ весны же настоящаго года покойный видимо сталъ таять и никакія уже медицинскія средства не могли оказать на него своего благотѣтельнаго вліянія; въ концѣ іюля упадокъ силъ и слабость во всемъ организмѣ заставили о. Александра лечь въ постель, съ которой уже не суждено было ему встать. Чувствуя приближеніе смерти, покойный пригласилъ окружнаго духовника и другихъ священниковъ и былъ напутствованъ Св. Таинствами елеосвященія, исповѣди и причащенія. Не безъ сердечнаго сожалѣнія встрѣтитъ извѣстіе о кончинѣ о. Александра всякій, лично знавшій покойнаго. Онъ былъ полезный труженикъ въ округѣ: проходилъ должности члена благочинническаго совѣта, депутата, наблюдателя церковно-приходскихъ школъ, катихизатора и др. Онъ былъ усердный дѣятель и въ вертоградѣ Христовомъ: усердно проповѣдывалъ Слово Божіе, ревностно занимался исполненіемъ пастырскихъ обязанностей. Даже не задолго до смерти, не смотря на свою тяжкую болѣзнь, покойный, едва двигаясь, неопустительно совершалъ Богослуженіе и всѣ требосправленія въ приходѣ. Слезы прихожанъ, собравшихся, не смотря на дождливую погоду, проводить въ могилу тѣло своего батюшки, свидѣтельствовали о той любви и признательности, которыми они платили ему за его пастырскіе труды. Покойный о. Александръ окончилъ курсъ наукъ въ Харьковской Духовной Семинаріи въ 1865 г.; въ слѣдующемъ году онъ былъ рукоположенъ во священника къ Покровской церкви слоб. Трехъ-Избянска, Старо-вѣскаго уѣзда; въ 1868 г., по прошенію, перевѣщенъ былъ къ Введенской церкви села Введенскаго, Зміевского уѣзда. Здѣсь о. Александръ пробылъ 5 лѣтъ; въ 1873 г. умеръ въ селѣ Черкасскихъ Тишкахъ старшій братъ его, священникъ Іоаннъ Щепанскій; чтобы поддержать осиротѣвшее семейство брата, о. Александръ перешелъ на его мѣсто и здѣсь прослужилъ всю остальную жизнь свою. На двадцатомъ году супружества о. Александръ лишился своей подруги жизни; тяжело ему было переносить это горе, тѣмъ болѣе, что на его рукахъ осталось пять душъ дѣтей, изъ которыхъ старшему сыну было 18 лѣтъ и меньшей дочери 4 года; но о. Александръ безъ ропота несъ свой крестъ. Утѣшеніемъ и нравственною поддержкою для него служили его осиротѣвшія дѣти: онъ всецѣло занялся дѣломъ воспитанія и обученія ихъ; на образованіе дѣтей покойный не жалѣлъ ни средствъ, ни трудовъ. Начальство цѣнило труды и ревностное исполненіе разныхъ обязанностей о. Александра и отличало его наградами; онъ имѣлъ набедренникъ, скуфію, камлавку и за 25-лѣтніе труды по народному образованію орденъ Св. Анны 3 ст. 25 августа была совершена во успеніи о. Александрѣ соборнѣ, во главѣ съ мѣстнымъ о. благочиннымъ, священникомъ Александромъ Червонецкимъ, Божественная

литургія, въ концѣ которой о. благочинный почтилъ память усопшаго plentifulнымъ поученіемъ. Вслѣдъ за литургією началось величественное священническое погребеніе, на которое явились въ большомъ количествѣ и жители сосѣдняго близкаго села (Русскихъ Тишковыхъ), чтобы отдать послѣдній молитвенный долгъ тому батюшкѣ, который, по обязанности сосѣда, нерѣдко удовлетворялъ ихъ духовныя нужды; потомъ гробъ съ останками почившаго опущенъ былъ въ могилу, приготовленную въ оградѣ церковной, и не одна слеза признательныхъ пасомыхъ оросила свѣжую могилу усопшаго пастыря. Оплакиваемъ былъ о. Александръ и своими служителями, окрестными священниками. Въ лицѣ его они потеряли дорогаго пастыря.

Миръ праху твоему честный труженикъ на нивѣ Христовой! Да упокоитъ Господь Богъ твою душу въ Свѣтлыхъ Своихъ обителяхъ, «идеже нѣсть болѣзни, ни печаль, ни воздыханіе, но жизнь безконечная»!

22 сентября с. г. скончался въ одной изъ Харьковскихъ больницъ священникъ Христо-Рождественской церкви сл. Липецъ, Харьковскаго уѣзда, Ілія Іоанновичъ Черняевъ, на 68 г. своей жизни. Не смотря на свои почтенныя лѣта, о. Ілія до послѣдняго времени обладалъ прекраснымъ здоровьемъ и только мѣсяца за два до своей смерти онъ началъ жаловаться на боль въ лѣвомъ боку. Не придавая значенія своему недомоганію, о. Ілія продолжалъ исполнять Богослуженіе и требы въ приходѣ, и только уже тогда обратился за совѣтомъ къ Харьковскимъ врачамъ, когда почувствовалъ серіозное развитіе своей болѣзни; у о. Іліи оказался внутренній нарывъ въ лѣвой сторонѣ желудка и надо было сдѣлать операцію; возвратившись изъ Харькова домой, о. Ілія пригласилъ къ себѣ въ воскресенье 13 сентября сосѣдняго священника для исполненія долга исповѣди, а на другой день, въ праздникъ Воздвиженія Креста Господня, съ величайшимъ трудомъ отслужилъ послѣднюю въ своей жизни литургію и затѣмъ отправился въ Харьковскую больницу для совершенія операціи, которая и была ему сдѣлана 20 сентября, а на третій день послѣ операціи онъ въ той же больницѣ и скончался. Покойный о. Ілія окончилъ курсъ наукъ въ Харьковской Духовной Семинаріи въ 1851 г.; въ іюнѣ слѣдующаго 1852 г. онъ былъ рукоположенъ во священника къ Успенской церкви сл. Рубежной, Волчанскаго уѣзда, а черезъ 6 лѣтъ въ январѣ 1858 г. перемѣщенъ былъ на мѣсто престарѣлаго отца своего къ Христо-Рождественской церкви сл. Липецъ, гдѣ и прослужилъ, по милости Божіей, до

самой своей смерти, въ теченіе 40 лѣтъ. Отецъ Ілія всю свою 46-лѣтнюю пастырскую дѣятельность посвятилъ на пользу церкви, прихода и школы. Онъ всегда заботливо относился къ благолѣпію приходскаго храма; былъ усерднымъ проповѣдникомъ Слова Божія; преподаваніе Закона Божія въ Липецкой земской школѣ въ теченіе 32 лѣтъ, а въ послѣдніе 4 года и церковно-приходской школѣ, о. Ілія проходилъ настолько успѣшно, что онъ не разъ получалъ благодарность отъ Харьковскаго земскаго собранія, со внесеніемъ этой благодарности въ послужной списокъ, съ разрѣшенія епархіальнаго начальства; въ прошломъ году, по его неутомимой заботливости, окончено постройкою прекрасное помѣщеніе для церковно-приходской школы и заведенъ хоръ пѣвчихъ подъ управленіемъ опытнаго регента. Если ко всему сказанному прибавить, что о. Ілія отличался кроткимъ характеромъ, незлобіемъ, нестяжательностію и миролюбіемъ, то понятно будетъ, почему онъ пользовался расположеніемъ къ себѣ окружнаго духовенства и прихожанъ всѣхъ трехъ Липецкихъ приходовъ. Когда узнали Липецкіе жители, что тѣло умершаго въ Харьковѣ о. Ілія будетъ привезено въ Липцы 24 сентября, то они въ огромномъ количествѣ вышли за слободу на встрѣчу печальной колесницѣ, сняли съ катафалка гробъ съ останками любимаго батюшки и на рукахъ перенесли въ приходскую церковь; здѣсь на другой день, 25 сентября, была отслужена заупокойная литургія, по окончаніи которой тѣло умершаго предано землѣ въ оградѣ приходской церкви, рядомъ съ могилою отца его, священника о. Іоанна Черняева. Кромѣ обязанностей приходскаго пастыря, о. Ілія не мало проходилъ и другихъ должностей: 12 лѣтъ былъ катихизаторомъ, 2 г. исполнялъ должность увѣщателя преступниковъ, пересылавшихся черезъ Липцы въ Сибирь; 2 г. преподавалъ Законъ Божій для нижнихъ чиновъ 3 эскадрона Бѣлгородскаго Уланскаго полка, 8 л.—для нижнихъ чиновъ Липецкой этапной команды; 7 л. былъ членомъ благочинническаго совѣта, 5 л. окружнымъ депутатомъ и 17 л. (до самой смерти) блюстителемъ за преподаваніемъ Закона Божія въ земскихъ школахъ мѣстнаго округа. За свои труды по службѣ о. Ілія въ 1856 г. былъ награжденъ набедренникомъ, въ 1871 г. бархатною скуфіею, въ 1877 г. камилавкою, въ 1882 г. синодальнымъ наперснымъ крестомъ, а въ 1894 г. орденомъ св. Анны 3 ст.

Миръ праху твоему добрый человѣкъ, заботливый отецъ и примѣрный пастырь Стада Христова! Да упокоитъ Господь твою душу въ свѣтлыхъ обителяхъ Своихъ!

Отъ Распорядительнаго Бюро Франко-Русской Выставки.

Распорядительное Бюро Франко-русской выставки въ С.П.Б. насъ проситъ извѣстить читателей, что открытіе Франко-русской художественно-ремесленной и кустарной выставки въ С.П.Б. переносится на 3 февраля 1899 года вмѣсто 15 октября с. г., какъ предполагалось ранѣе. Выставка состоится въ большомъ помѣщеніяхъ и залахъ Соляного Городка въ С.-Петербургѣ. При выставкѣ будетъ организованъ „научный отдѣлъ“, въ составъ коего войдутъ экспонаты изъ области археологіи, исторіи, этнографіи и др. За лучшіе экспонаты будутъ присуждаться медали (золотыя, серебряныя и бронзовыя) и похвальные отзывы.

Весь сборъ съ выставки поступитъ въ пользу учреждений С.П.Б. Комитета Общества Краснаго Креста—для оказанія помощи увѣчнымъ воинскимъ чинамъ и ихъ семействамъ: школы—пріюта для калѣкъ, первой въ Россіи, и Института Братьевъ Милосердія Краснаго Креста. Заявленія экспонентовъ принимаются въ канцеляріи С.П.Б. Комитета Общ. Краснаго Креста, Ковенскій пер., 29.

„ЗНАМЯ“ НОВЫЙ ЖУРНАЛЬ.

Подписная цѣна: На годъ съ доставкой 5 р., на $\frac{1}{2}$ года 3 р., на $\frac{1}{4}$ года 1 р. 50 к. На годъ безъ доставки 4 р., на $\frac{1}{2}$ года 2 р., на $\frac{1}{4}$ года 1 р. Ра-срочка по соглашенію съ конторой. За границу двойная цѣна. Учащимся, учителямъ и священнослужителямъ цѣна съ доставкой и пересылкой 4 р. въ годъ.

Съ 1 января 1899 года въ Москвѣ будетъ издаваться новый еженедѣльный политическій, научный и литературный журналъ „ЗНАМЯ“.

„Знамя“ будетъ выходить каждую недѣлю, отдѣльными книжками, до 4 печатныхъ листовъ текста.

ПРОГРАММА:

- I. Романы, повѣсти, рассказы и стихотворенія.
- II. Литературная критика.
- III. Обзоръ иностранной и внутренней жизни.
- IV. Вопросы религіозные, философскіе и научные.

Лица, желающихъ ознакомиться съ идейной стороной изданія, редакция проситъ затребовать первую книжку, выходящую 1 декабря. Первый № высылается за одну семикопѣчную марку.

Редакторъ **Н. Д. Облеуховъ.**
Издательница **А. Д. Путошкина.**

Адресъ Редакціи и Конторы: Москва, Варсонофьевскій пер., д. кн. Гагарина, телефонъ № 600.

Журналъ будетъ выходить съ 1-го НОЯБРЯ 1898 ГОДА. Внесшіе подписныя деньги въ Октябрѣ, Ноябрѣ и Декабрѣ 1898 года, получаютъ журналъ съ 1 Ноября 1898 года по 1 Января 1899 года—**БЕЗПЛАТНО. 52 №№ въ годъ.** Иллюстраціи. Двѣнадцать бесплатныхъ приложений. 5 р. въ годъ съ доставк. и перес. 3 р. полъ года съ доставк. и перес. Допускается разсрочка: при подпискѣ 2 р. къ 1-му Апрѣля 2 р. къ 1-му Юля 1 р.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1899 ГОДЪ

на еженедѣльный общедоступный журналъ

„СПУТНИКЪ ЗДОРОВЬЯ“

Органъ популярной медицины и гигиены съ иллюстраціями. Выходить по Четвергамъ въ объемѣ 16 страницъ журнальнаго формата. Изданіе Высочайше утв. Товарищества печатнаго и издательскаго дѣла „Народная польза“. Адресъ Главно-го Конторы С.-Петербургъ. Невскій, 148. Телефонъ 650. Въ журналѣ „Спутникъ Здоровья“ принимаютъ участіе: И. А. Баженовъ, Проф. Н. И. Быстровъ,—Д-ръ В. М. Бурлаковъ,—Проф. А. Я. Давылевскій,—Проф. Н. П. Добролюбовскій,—Проф. С. І. Зальцскій,—Д-ръ Н. И. Ильинъ,—Д-ръ В. Ф. Краевскій,—Проф. П. Ф. Лесгафтъ,—Проф. Е. В. Павловъ,—Проф. В. В. Подвысоцкій, (Кіевъ).—Д-ръ В. И. Раммъ,—Проф. И. А. Сикорскій, (Кіевъ)—Проф. И. П. Скворцовъ, (Харьковъ).—Академикъ Князь И. Р. Тархановъ,—Д-ръ А. Н. Шабанова,—Д-ръ Б. Е. Шехтеръ и др. I. Правительственные распоряженія.—II. Популярно-научныя статьи по всѣмъ вопросамъ медицины и гигиены.—III. Хроника.—IV. Обиходная рецептура, полезныя совѣты, народныя средства, косметика, домашняя аптека.—V. Фальсификація пищевыхъ продуктовъ, напитковъ, косметическихъ и парфюмерныхъ средствъ.—VI. Обиходная ветеринарія.—VII. Разныя извѣстія изъ внутренней и иностранной жизни.—VIII. Критика и библіографія.—IX. Почтовый ящикъ.—X. Рисунки, чертежи и портреты. Пользуясь широкой программой, „Спутникъ Здоровья“ дастъ рядъ полезныхъ статей по всѣмъ вопросамъ популярной медицины, гигиены и обиходной ветеринарія, причемъ статьи эти будутъ составлены такъ, чтобы онѣ отвѣчали своей основной задачѣ т. е. были бы непосредственно примѣнимы къ насущнымъ нуждамъ домашняго обихода.

Двѣнадцать бесплатныхъ приложений на 1899 годъ.

Общедоступная гигиеническая и медицинская бібліотека „Спутникъ Здоровья“.

I. Д-ръ медиц. В. И. Павловъ—„Болѣзни желудка“.—II. Д-ръ медиц. Б. Е. Шехтеръ—„Ревматизмъ“.—III. Д-ръ медиц. Павловъ—„Первыя болѣзни дѣтей“.—IV. Профес. Д-ръ А. Штрюмпель.—„Болѣзни сердца“.—V. Д-ръ А. А. Гальперинъ—„Англійская болѣзнь“.—VI. Д-ръ медиц. В. Ф. Зибольдъ—„О вскармливаніи груднаго ребенка и уходѣ за нимъ въ первый годъ жизни“.—VII. Д-ръ В. Г. Бать—„Тифъ брюшной, сыпной и возвратный“.—VIII. Д-ръ медиц. В. И. Филипповъ—„Алкоголизмъ“.—IX. Д-ръ В. М. Бурлаковъ—„Женскія болѣзни“.—X. Д-ръ медиц. В. Ивановъ—„Тучность“.—XI. Профес. Д-ръ А. Штрюмпель—„Болѣзни почекъ и печени“.—XII. Д-ръ медиц. В. И. Раммъ—„Истерія и невралгія“. Независимо отъ двѣнадцати бесплатныхъ приложений, объявленныхъ на 1899 годъ, подписавшіеся въ 1898 году до 1 Января 1899 г. получаютъ еще два бесплатныхъ приложения.

I. Въ ноябрѣ 1898 года. Академикъ Князь И. Р. Тарханова.—Простуда.

II. Въ декабрѣ 1898 года. Проф. Д-ра Штрюмпель.—Болѣзни дыханія. Въ отдѣльной продажѣ означенныя брошюры будутъ стоить ПЯТЬ рублей.

Такимъ образомъ подписчики въ первый годъ изданія получаютъ 60 №№ журнала и 14 бесплатныхъ приложений. Подписка принимается въ С.-Петербургѣ, Невскій, 148.

За Редактора Д-ръ Мед. В. И. Раммъ.

Открыта подписка на 1899 годъ

НА ЕЖЕНЕДЕЛЬНЫЙ, РЕЛИГИОЗНО-ПРАВСТВЕННЫЙ, ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ,
НАРОДНЫЙ ЖУРНАЛЪ

„КОРМЧИЙ“

(дѣвятинадцатый годъ изданія).

4 рубля за годъ съ пересылкою, 2 рубля 50 коп. за полгода съ пересылкою.

„Кормчій“ одобренъ и рекомендованъ разными вѣдомствами. Въ 1897 г. журналъ получалъ новое одобреніе Его Императорскаго Высочества, Великаго Князя Александра Александровича и рекомендованъ Имъ къ выпискѣ по войскамъ Московскаго Военнаго округа. Адресъ редакціи: Москва, Орлынка, д. Бажаиной, (квартира протоіерія Скорбащенской церкви). „Кормчій“ предназначается для воскреснаго и праздничнаго народнаго чтенія. Въ виду этого программа изданія его носить характеръ общедоступности, какъ въ выборѣ статей для чтенія, такъ и въ формѣ ихъ изложенія. „Кормчій“ имѣетъ главною своею цѣлю, какъ показываетъ и самое названіе, путеводить православнаго христіанина, т. е. указывать ему тотъ истинно добрый путь ко спасенію, который Церковь Православную предначертала для всѣхъ чадъ ея. „Кормчій“ и въ 1899 г. будетъ издаваться примѣняя къ событіямъ недѣли, и такимъ образомъ можетъ служить удобнымъ подспорьемъ для вѣбогослужебныхъ собѣдованій съ народомъ на весь годъ, въ особенности духовенству; а для мірянъ и христіанскихъ семей благовременнымъ и полезнымъ чтеніемъ въ воскресные и праздничные дни. №№ журнала будутъ украшаться рисунками религиозно-правственнаго содержанія съ соответствующими поясненіями въ текстѣ. Въ журналѣ „Кормчій“ по прежнему будетъ принимать участіе своими литературн. трудами

извѣстный Кронштадтскій пастырь отецъ Іоаннъ.

Въ 1899 г. Редакція „Кормчій“ дастъ своимъ подписчикамъ: 52 №№ религиозно-правственнаго чтенія и обзора событій текущей жизни, 52 №№ иллюстрированнаго бесплатнаго приложения „Воскресныя поученія по житіямъ святыхъ“ и еще 12 №№ иллюстрированныхъ листовъ на двенадцать праздники. Въ ряду другихъ статей въ 1899 г. въ „Кормчѣмъ“ будетъ печататься „Жизнь современныхъ подвижниковъ благочестія“, „Толкованіе на Апокалипсисъ“, „Кътихизическія поученія на заповѣди о блаженствахъ и на 10 заповѣдей Закона Божія“, статьи „Константинопольская древняя христіанская святиня“ и возобновятся прерванные на время статьи „Древняя святиня Москвы и ея окрестностей“. Въ редакціи имѣются полные экзemplы „Кормчаго“ за 1893, 94, 95, 96 и 97 гг. Цѣна 1893 г. (сбром.) 2 р. 50 к., 1894 г. (сбром.) 3 р., 1895 г. (сбром.) 3 р., 1896 г. (сбром.) 3 р., 1897 г. (сбром.) 3 р. Листки продаются и отдѣльно отъ журнала по 60 к. за 100 безъ перес. и по 80 коп. за 100 съ перес. Есть сброшюванные листки по 40 коп. съ пересылкой. Въ январѣ выйдутъ изъ печати 12 мелкихъ брошюръ съ религиозно-правственными разсказами, Боткиной, цѣна за брошюру 1 коп. за 100 брош. 90 к. съ перес. и 70 к. безъ перес. Наложеннымъ платежомъ изданія „Кормчаго“ не высылаются. Редакція, дѣлаетъ скидку 40% съ объявленной цѣны для тѣхъ, которые выписываютъ журналъ сразу за всѣ имѣющіеся въ продажѣ годы; при выпискѣ же не менѣе 10 экзempl. журнала за 1899 г., цѣна за каждый экзemplаръ 3 р. 50 к. выѣсто 4 р.

Протоіерей С. П. Лапидевскій
Редакторы—издатели: Священники (І. Н. Бухаревъ.
В. П. Гурьевъ.)

Открыта подписка на 1899 годъ.

XII-й годъ
и з д а н і я .

„С ъ В Е Р ъ“

XII-й годъ
и з д а н і я .

еженедѣльный иллюстрированный литературно-художественный журналъ.

Подписчики СЪВЕРА въ 1899 г. получаютъ:

52 №№ иллюстрированнаго журнала, изъ которыхъ съ цвѣтными рисунками извѣстныхъ русскихъ и иностранныхъ художниковъ 12 №№. 52 №№ еженедѣльнаго обзорнаго Сѣверъ въ форматѣ газетнаго листа убористой печати. 12 №№ ежемѣсячнаго журнала Хозяйство и домоводство, изъ которыхъ будутъ даваться полезныя совѣты и указанія, необходимыя для сельскаго хозяйства и домашняго обихода. 12 №№ ежемѣсячнаго журнала Парижскія моды, со множествомъ рисунковъ въ текстѣ, выходящихъ одновременно съ однимъ изъ лучшихъ парижскихъ модныхъ журналовъ. 12 №№ выкроекъ на отдѣльныхъ большихъ листахъ, съ узорами, мѣтrogramмами, рисунками дамскихъ рукодѣлій, вышиваній и пояснительнымъ текстомъ. 12 томовъ Библіотеки Сѣвера, каждый томъ—объемомъ отъ 160 до 240 и болѣе страницъ плотнаго шрифта, въ которыхъ будетъ дано собраніе сочиненій ІОСИФА КРАШЕВСКАГО: 1. Два свѣта, 2. Панъ Твардовскій, 3. Остапъ Бондарчукъ, 4. Куныгасъ, 5. Ермола, 6. Янъ Собѣсскій, 7. Мученица на тронѣ, 8. Древнее сказаніе, 9. Улина, 10. Черный день, 11. Чудакъ, 12. Гнѣвъ Божій. Въ отдѣльной продажѣ сочиненія эти стоятъ около 20 руб.

Романы и повѣсти І. Крашевскаго всегда пользовались большимъ успѣхомъ среди читающей публики. Кромѣ всѣхъ своихъ выдающихся литературныхъ достоинствъ, талантъ Крашевскаго обладаетъ еще и другимъ, неотъемлемымъ и незамѣнимымъ, качествомъ: каждое произведеніе, вышедшее изъ-подъ пера этого писателя, читается съ захватывающимъ интересомъ. Годовые подписчики Сѣвера, кромѣ всѣхъ другихъ приложений, получаютъ бесплатно

РОСКОШНЫЙ АЛЬБОМЪ

изъ 24 художественныхъ иллюстрацій на отдѣльныхъ листахъ къ собранію сочиненій

ГЕНРИКА САНКЕВИЧА:

Иллюстраціи эти, имѣя самостоятельное значеніе, какъ художественное произведеніе, еще болѣе рельефно выдѣляютъ полныя жизни и потрясающаго драматизма сцены, которыя созданы гениальнымъ перомъ знаменитаго художника слова.

Подписная цѣна остается прежняя:

6 руб. на годъ безъ доставки и пересылки въ С.-Петербургѣ. 7 руб. съ достав. и перес. во всѣ города Россіи; за границу на годъ 11 руб. На 6 мѣс. съ дост. и пер. 3 руб. 50 коп., на 3 мѣс. съ дост. и пер. 1 руб. 75 коп., на 1 мѣс. съ дост. и пер. 60 коп. **Примѣчаніе.** Безплатныя бібліотеки и читальни, народныя и церковно-приходскія начальныя школы и училища, городскіе и сельскіе учителя и учительницы, сельскіе священники и діаконы, фельдшера и фельдшерницы, и волостныя правленія пользуются исключительнымъ правомъ получать журналъ Сѣверъ, со всѣми къ нему приложениями и преміями, на особо-льготныхъ условіяхъ, а именно: за 5 руб. съ дост. и перес. Подписка на льготные экземпляры принимаются исключительно въ Главной конторѣ журнала Сѣверъ (СПБ. Екатерининская 4).

ТОЛЬКО ДО 1 ФЕВРАЛЯ 1899 ГОДА.

и не иначе какъ на годичный срокъ не болѣе 1 экз. на каждое лицо или учрежденіе, безъ права передачи. Подписка адресуется въ Главную контору журнала Сѣверъ, (СПБ. Екатерининская, 4) на имя издателя Н. О. МЕРТЦА.

Редакторъ А. А. Коринфскій.

Издатель Н. О. Мертцъ.

Открыта подписка на 1899 годъ

на ежеквартальный научно-философскій и литературно-критическій журналъ

НАУЧНОЕ ОБОЗРѢНІЕ

Естествен. и обществен. науки, научная философія; исторія литературы, научныя новости, корреспонденціи изъ заграницы, изъ области науки и литературы. Подписная цѣна: на годъ съ перес. семь руб. (за границу десять руб.) Полгода четыре руб. Народнымъ учителямъ и учительницамъ, фельдшерамъ и фельдшерницамъ—уступка (пять рублей въ годъ, съ разсрочкой по желанію) Подписка принимается въ главной конторѣ, С.-Петербургъ, Стремянная, соб. домъ, № 12. Адресъ редакціи: Сиб., Екатерин. унцъ, д. № 6, кв. 8.

Ред. д-ръ философін М. Филипповъ.

ПРОДОЛЖАЕТСЯ ПОДПИСКА НА
НАУЧНО-ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКІЙ СЛОВАРЬ.

Словарь содержитъ подробное поясненіе терминовъ по всѣмъ отраслямъ знаній, включая объясненія географическихъ названій, свидѣнія по естественнымъ и общественнымъ наукамъ, историческія и литературныя данныя и библиографическія указанія. Словарь составитъ 60 печ. листовъ или свыше 1,500 столбцовъ убоистой печати. Имя, главнымъ образомъ, въ виду дать объясненіе терминовъ по всѣмъ отраслямъ научныхъ знаній, издаваемый нами словарь предназначенъ однако не для однихъ читателей специальныхъ книгъ, но и для всѣхъ вообще свѣдѣющихъ хотя бы за ежедневную печатью. Поэтому Словарь содержитъ также обширный подборъ историческихъ именъ и географическихъ названій Библиографическія указанія отличаются значительной полнотою, часто не уступая тѣмъ, какія можно найти въ самыхъ пространныхъ словаряхъ. Подписная цѣна: безъ пер. четыре руб., съ перес. пять руб. Допускается разсрочка. Подписчика «Научнаго Обозрѣнія» уплачивають за журналъ со словаремъ десять руб. Подписка принимается въ конторѣ изданій П. П. Сойкина, С.-Петербургъ, Стремянная, соб. д., № 12. Вышло 3 выпуска—10 печ. листовъ. Весь Словарь будетъ законченъ не поздне въ весну будущаго 1899 года.

З Н А М Я**Н О В Ы Й Ж У Р Н А Л Ъ**

Подписная цѣна: На годъ съ доставкой 5 р., на 1/2 года 3 р., на 1/4 года 1 р. 50 к. На годъ безъ доставки 4 р., на 1/2 года 2 р., на 1/4 года 1 р. Разсрочка по соглашенію съ конторой. За границу двойная цѣна. Учащимся, учителямъ и священнослужителямъ цѣна съ доставкой и пересылкой 4 р. въ годъ. **Съ 1 января 1899 года въ Москвѣ будетъ издаваться новый еженедѣльный политическій, научный и литературный журналъ „ЗНАМЯ“.** „Знамя“ будетъ выходить каждую недѣлю, отдѣльными книжками, до 4 печатныхъ листовъ текста.

ПРОГРАММА: I. Романы, повѣсти, рассказы и стихотворенія. II. Литературная критика. III. Обозрѣніе иностранной и внутренней жизни. IV. Вопросы религіозные, философскіе и научные. Лица, желающихъ ознакомиться съ идейной стороною изданія, редакція проситъ затребовать первую книжку, выходящую 1 декабря. Первый № высылается за одну семикопѣчную марку.

Редакторъ **Н. Д. Оболюховъ.** Издательница **А. Д. Пустошкина.**

Адресъ Редакціи и Конторы: Москва, Варсонофьевскій пер., д. кн. Гагарина, телефонъ № 600.

2 2

ОТКРЫТА ПОДПИСКА на 1899 г.

на еженедѣльный иллюстрированный журналъ путешествій и приключеній на сушѣ и на морѣ

„ВОКРУГЪ СВѢТА“

ГОДЪ ИЗДАНІЯ XV.

Пятнадцатый годъ своего существованія журналъ „Вокругъ Свѣта“, давшій своимъ подписчикамъ собраніе сочиненій трехъ знаменитыхъ авторовъ: Майнъ-Рида, Жюль Верна и Купера, намѣренъ отпѣтить выпускомъ въ свѣтъ, во-первыхъ, полного иллюстрированнаго изданія „Донъ-Кихота“, съ рисунками Густава Дорэ, въ двухъ томахъ, и, во-вторыхъ, собранія романовъ Густава Эмара. Въ 1899 году въ журналѣ будутъ участвовать слѣдующіе сотрудники: Д. Н. Манянь-Сибирякъ, Н. Н. Каразинъ, В. И. Немировичъ-Данченко, К. М. Сталкозичъ, А. Н. Грентъ, Н. А. Чоголовъ, Л. Ф. Черскій, В. Н. Свѣтловъ, В. О. Гюрданъ, А. П. Смирновъ, П. П. Инфантьевъ, К. В. Носиловъ, С. А. Качионъ, А. В. Павловъ, С. Л. Загорскій, А. А. Осиповъ, А. И. Красницкій, П. Н. Казакцкій, Л. А. Прибыльскій и мн. др. Множество большихъ романовъ и повѣстей, написанныхъ извѣстнѣйшими русскими и иностранными авторами, наполняютъ страницы журнала въ 1899 году интересными описаніями всевозможныхъ путешествій и приключеній на сушѣ и на морѣ; цѣлый рядъ путешествій и географическихъ очерковъ, украшенныхъ превосходными иллюстраціями, будетъ знакомить читателей „Вокругъ Свѣта“ съ современнымъ движеніемъ впередъ географической науки; популярно-научный отдѣлъ будетъ наполняться очерками и статьями по всѣмъ отраслямъ знаній. Ежемѣсячное приложение будетъ состоять въ 1899 году изъ двухъ томовъ романа Сервантеса „Донъ-Кихотъ“, съ замѣчательными иллюстраціями знаменитаго Густава Дорэ и изъ десяти томовъ сочиненій Густава Эмара, заключающихъ въ себѣ слѣдующіе его романы, въ полныхъ и точныхъ переводахъ: I. „Арканзасскіе трапперы“, 1 томъ. II. „Пограничные бродяги“, 1 томъ. III. „Волыніе стрѣлки“, 1 томъ. IV. „Чистое сердце“, 1 томъ. V. „Гамбузиносъ“, 1 томъ. VI. „Сакраменто“, 1 томъ. VII. „Масъ-Горка“, 1 томъ. VIII. „Розасъ“, 1 томъ. IX. „Красивая рѣка“ (часть I—„Форте Дюкенъ“). X. „Красивая рѣка“ (часть II—„Атласная змѣя“). Первый томъ „Донъ-Кихота“ будетъ данъ въ январѣ, а второй—въ іюлѣ. Въ то же время редакция будетъ продолжать изданіе сочиненій Жюль Верна, имѣя въ виду довести это изданіе до возможно полнаго собранія сочиненій любимаго столь многими авторомъ и желая дать возможность своимъ подписчикамъ приобрести это собраніе за возможно дешевую цѣну. Въ 1899 г. изданы будутъ слѣдующіе шесть романовъ Жюль Верна: 1) „Ченслеръ“, 2) „Пятнадцатилѣтній капитанъ“, 3) „Гекторъ Сервадакъ“, 4) „Три русскихъ и три англичанина“, 5) „Михаилъ Строговъ“, и 6) „Пловучій городъ“. Эту дополнительную серію гг. подписчики „Вокругъ Свѣта“ могутъ приобретать за 3 р. съ пересылкой. Кромѣ того, подписчики при доплатѣ одного рубля получаютъ „*два роскошныхъ премія*“ олеографіи, исполненныя въ 28 красокъ въ художественной мастерской братьевъ Кауфманъ, въ Берлинѣ: 1) *Буря у береговъ Крыма*, съ картины профессора И. К. Айвазовскаго. 2) *Севастополь—открытый рейдъ*, съ картины профессора Лагорио. Подлинникъ „Буря у береговъ Крыма“ написанъ нашимъ маститымъ высокоталантливымъ художникомъ специально для премій къ журналу „Вокругъ Свѣта“. Оригиналъ „Севастополя“ приобретенъ издателемъ „Вокругъ Свѣта“ у автора, г. Лагорио, въ исключительную собственность съ тою же цѣлью. Болѣе изысканную премію трудно придумать. Какъ та, такъ и другая картина отличается высокими художественными достоинствами. Подписная цѣна на журналъ: На годъ съ приложеніемъ романа Сервантеса „Донъ-Кихотъ“ и собраніемъ романовъ Густава Эмара, съ дост. и пересылкой 4 р. То же съ преміями (2-мя картинами) 5 р. На 6 мѣсяцевъ 2 р. 50 к. На 3 мѣсяца 1 р. 40 к. Допускается разсрочка подписной цѣны: при подпискѣ 2 р., къ 1 апрѣля и 1 іюля по 1 р. Подписка принимается въ редакціи журнала—Москва, Ильинскія ворота, д. Титова, и во всѣхъ книжныхъ магазинахъ Москвы, Петербурга и другихъ городовъ Россіи.

Изданіе Т-ва И. Д. Сытина.

Редакторъ Е. Н. Ниселъевъ.

**This book should be returned to
the Library on or before the last date
stamped below.**

**A fine of five cents a day is incurred
by retaining it beyond the specified
time.**

Please return promptly.

